

# El sentido del concepto puro de "Comunidad" (gemeinschaft- Wechselwirkung) en la Crítica de la razón pura

Autor:

Paolucci, Mariela

Tutor:

Mendoza Hurtado, Marcelo Martín

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

Secretaría de Posgrado  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

Tesis de doctorado (EXP-S01: 0834691/2007).

**El sentido del concepto puro de “Comunidad”  
(*Gemeinschaft -Wechselwirkung*) en la *Crítica de la razón pura*.**

Mariela Paolucci.

Director de tesis: Dr. Marcelo Mendoza Hurtado

Consejera de estudios: Dra. Silvia Magnavacca.

*[La filosofía de Kant] no tiene ninguna analogía con la arquitectura griega, que presenta grandes y simples relaciones que se manifiestan de una sola vez a la vista: más bien recuerda mucho a la arquitectura gótica. Pues una particularidad totalmente individual del espíritu de Kant es el especial placer en la simetría (...)*  
*La deducción de la categoría de comunidad o acción recíproca [a partir de los juicios disyuntivos] es un ejemplo bien llamativo de la violencia a la verdad que Kant se permite a veces, simplemente para satisfacer su gusto por la simetría arquitectónica.*

A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), 509, 544.

*Recordemos que Lichtenberg llamó al hombre das rastlose Ursachentier, la infatigable bestia causal. ¿Y si el principio de causalidad fuera un mito, y cada estado de conciencia -percepción, recuerdo o idea- no recelase nada, no tuviese escondrijos ni raigambres con los demás ni honda significación, y fuese únicamente lo que parece ser en absoluta y confidencial entereza?*

J.L Borges, “El cielo azul, es cielo y es azul”, 1922

## Índice

<b>Introducción general.....</b>	<b>5</b>	<b>causales recíprocas entre las sustancias en el</b>	<b>proyecto precrítico kantiano.....</b>	<b>79</b>
1. Especificación del tema del presente		Introducción.....		79
trabajo.....	5	<b>Capítulo 2. Teoría dinámica de la materia,</b>		
2. Estado de la cuestión sobre el tema.....	8	causalidad, y acción recíproca en la		
3. Tesis a sostener.....	14	causalidad.....		86
4. Breve descripción de la organización de		2.1 Hacia una reformulación del concepto		
la tesis en partes y capítulos.....	17	de vis viva.....		86
5. Abreviaturas y convenciones en las citas		2.1.1 La dinámica leibniziana.....		88
y referencias bibliográficas.....	19	2.1.2 La fuerza activa y esencial en las		
<b>Agradecimientos.....</b>	<b>23</b>	sustancias en los Gedanken.....		90
<b>Primera parte. La ontología de la sustancia en</b>		2.2 La Monadología física (1756) .....		96
<b>la filosofía de G.W. Leibniz. ....</b>	<b>24</b>	2.3. La investigación sobre la distinción		
<b>Capítulo 1. La teoría de la sustancia simple o</b>		entre la “oposición lógica” y la “oposición		
mónada y el principio de razón suficiente. .	25	real” en el Ensayo para introducir las		
Introducción. ....	25	Magnitudes negativas en la filosofía (1763)		
1.1 La condición de la unidad verdadera		.....		100
para la sustancia. ....	29	<b>Capítulo 3. Los principios del conocimiento</b>		
1.1.1 Las pruebas de la posibilidad lógica y		en La Nova dilucidatio (1755).....		105
de la existencia posible de la sustancia		Introducción.....		105
simple o mónada. ....	30	3.1 Las formulaciones postleibnizianas del		
1.1.2 La prueba a priori de la posibilidad		principio de razón suficiente.....		107
lógica y de la existencia posible de la		3.2. Los principios en la Nova dilucidatio.		
sustancia simple. ....	32	.....		112
1.1.3 La prueba a posteriori de la universal		3.2.1 La argumentación sobre el principio		
cualidad perceptiva de las mónadas.....	33	de razón determinante para las existencias		
1.1.4 La problemática ciencia de lo		en la Nova dilucidatio.....		116
individual y el estatus de la experiencia		3.2.2 Razón determinante y causalidad. El		
reflexiva. ....	36	principio de sucesión.....		121
1.2 La relación entre lo simple y lo		3.2.3 El principio de coexistencia de las		
compuesto. ....	38	sustancias. ....		125
1.2.1 Conclusiones preliminares sobre la		<b>Capítulo 4. El problema de la concepción del</b>		
teoría de la sustancia.....	47	mundo en los Sueños de un visionario (1766)		
1.3 El principio de razón suficiente en la		y en la Disertación de 1770.....		130
filosofía leibniziana.....	48	Introducción.....		130
1.3.1 Las formulaciones del principio de		4.1 El concepto de mundo a partir de la		
razón suficiente.....	49	consideración problemática de las		
1.3.2 La fundamentación del principio de		sustancias espirituales en los Sueños de un		
razón suficiente.....	53	visionario.....		132
1.3.3 El principio de razón suficiente como		4.2 El problema de la definición de mundo		
el principio de la contingencia. ....	59	y sus condiciones materiales, formales y de		
1.3.4 Causa o razón para las existencias		universidad (o de integridad) en la		
contingentes. ....	70	Disertación de 1770.....		134
1.3.5 El principio de razón suficiente y la		Conclusiones parciales de la segunda parte.		
existencia divina .....	75	.....		142
Conclusiones parciales de la primera parte.		<b>Tercera parte. La concepción de la causalidad</b>		
.....	78	recíproca entre las sustancias en la Crítica de		
<b>Segunda parte. El problema de las relaciones</b>				

<b>la razón pura.....</b>	<b>145</b>		
Introducción.....	145		
<b>Capítulo 5. El concepto puro de comunidad (Gemeinschaft - Wechselwirkung) en la “Analítica de los conceptos” de la “Lógica trascendental”.....</b>	<b>155</b>		
5.1.1. El sistema de los conceptos puros o categorías.....	155		
5.1.2. Los conceptos puros en la “Analítica de los conceptos”.....	159		
5.2.1. La deducción metafísica del sistema de las categorías.....	161		
5.2.2. Los juicios disyuntivos y la categoría de comunidad o acción recíproca entre agente y paciente.....	162		
5.2.2.1. La deducción metafísica y los juicios disyuntivos.....	162		
5.2.2.2. La síntesis de la categoría de comunidad o acción recíproca.....	167		
5.3. La deducción trascendental de las categorías.....	170		
5.3.1. La importancia y el significado específico de una deducción trascendental.....	170		
5.3.2. El argumento de la deducción trascendental (B116-169).....	174		
5.3.3. La noción de objeto en el argumento de la deducción trascendental (KrV A y B).....	179		
5.3.4. La noción de naturaleza en el argumento de la deducción trascendental.....	179		
5.3.5. Unidad analítica e identidad sintética de la aperccepción. El significado de comunio como comunidad subjetiva...181			
<b>Capítulo 6. El sentido del concepto puro de comunidad de sustancias o acción recíproca entre agente y paciente en la “Analítica de los principios”.....</b>	<b>183</b>		
Introducción.....	183		
6.1 El esquematismo trascendental.....	184		
6.1.1. El esquema de la categoría de comunidad (Gemeinschaft - Wechselwirkung).....	188		
6.2. El sistema de los principios del entendimiento puro.....	191		
		6.2.1. Las analogías de la experiencia....	194
		6.2.1.1 La noción de analogía de la experiencia.....	194
		6.2.1.2. El principio general de las analogías.....	196
		6.2.2. Sustancia y alteración.....	199
		6.2.2.1. Las formulaciones del principio de la permanencia de la sustancia.....	199
		6.2.2.2. La prueba del principio de la permanencia de la sustancia.....	200
		6.2.3. Sustancia y causalidad.....	203
		6.2.3.1. Las formulaciones y la prueba del principio de la segunda analogía de la experiencia.....	205
		6.2.3.2 El primer nivel de justificación del principio de la segunda analogía.....	207
		6.2.3.3. El segundo nivel de justificación del principio.....	213
		6.2.3.4. El tercer nivel de justificación del principio.....	215
		6.2.4. La comunidad dinámica de las sustancias.....	219
		6.2.4.1 El lugar destacado de la tercera analogía de la experiencia para la teoría kantiana de la causalidad.....	219
		6.2.4.2. Las formulaciones y la prueba del principio de la tercera analogía.....	221
		Examen de la primera línea argumentativa.....	224
		Examen de la segunda línea argumentativa.....	231
		6.2.5. La conexión sistemática entre las tres analogías de la experiencia.....	234
		6.2.6. La objetividad y el espacio.....	236
		6.2.7 Comunidad de sustancias, mundo y naturaleza.....	244
		<b>Conclusiones generales.....</b>	<b>247</b>
		<b>Bibliografía.....</b>	<b>258</b>
		Bibliografía primaria.....	258
		Obras de I. Kant.....	259
		Ediciones de las obras de Leibniz.....	260
		Traducciones al español de las obras primarias que han sido consultadas y citadas:.....	261
		Bibliografía secundaria:.....	261

## Introducción general

### 1. Especificación del tema del presente trabajo

Luego de que en la filosofía cartesiana el principio causal fuese considerado como un principio de carácter axiomático para la determinación racional de las existencias y de las verdades, la filosofía poscartesiana puso en uno de sus focos fundamentales de atención el estudio de los problemas metafísicos, epistemológicos y metodológicos relativos a la causalidad, lo que dio lugar a diversas teorías de la causalidad. La filosofía leibniziana se encuentra en el origen de esta nueva dirección en la investigación, cuando a partir de ella se formula que la sola causalidad eficiente es insuficiente para la exigencia de la determinación racional de las existencias. En virtud de esta evaluación, el principio de razón suficiente se presenta como el principio que suplanta, por su propia exigencia de determinabilidad racional, al principio causal sin más. Aquél principio en su sentido metafísico, además, fundamenta el principio causal como un principio aplicable a las sustancias finitas, puesto que fundamenta el nexo de sus relaciones mutuas. Sin embargo, esta fundamentación no conduce a afirmar su influjo real, sino su influjo *ideal*. En lo que respecta a la fundamentación metafísica de la causalidad, Leibniz caracteriza la teoría de la armonía preestablecida entre los estados de las sustancias finitas como una teoría crítica tanto de la teoría del influjo físico como del ocasionalismo. Si la teoría del influjo físico supone (sin una fundamentación metafísica) que el cambio en las sustancias es un efecto de agentes externos e internos, el ocasionalismo afirma que la única causa que tiene una eficacia real en las sustancias es metafísica y exterior a las sustancias mismas. La formulación de la armonía preestablecida como una tercera teoría de la causalidad que afirma un principio interno del cambio en las sustancias y una causa real en sentido metafísico común a todas ellas, ha dado lugar a la distinción tripartita de las teorías de la causalidad que influyó y determinó el debate intelectual posterior en torno a ella.

Ahora bien, las diversas aproximaciones sobre la causalidad que Immanuel Kant (1724-1804) desarrolla en el transcurso de su producción filosófica, tanto las que corresponden al llamado período o proyecto “precrítico”, como las del período crítico de la filosofía trascendental, pueden comprenderse como involucradas en el contexto del anteriormente mencionado debate intelectual.

Así, Kant enuncia y examina la difundida distinción tripartita sobre las concepciones de la causalidad en la producción escrita del contexto precrítico y en la *Crítica de la razón pura* (A 390) las denomina “teoría de la armonía preestablecida”, “teoría del influjo físico” y se refiere al ocasionalismo como la “teoría de la asistencia sobrenatural” (*übernatürlichen Assistenz*). Que la investigación kantiana sobre la causalidad, tanto la que se corresponde con el período precrítico como la que se corresponde con el crítico, tuviera que tener bajo consideración y examen a tales posiciones teóricas es algo que puede comprenderse por la herencia de la tradición intelectual, pero además caracteriza los referentes teóricos con respecto a los cuales la investigación kantiana desarrolla diversas aproximaciones sobre la causalidad que se distancian de ellas. Estas diversas aproximaciones se elaboran en torno al planteo de un mismo problema relativo a la fundamentación del principio causal, precisado e investigado de acuerdo con los diversos contextos de producción escrita. Ahora bien, este problema se encuentra definido en la tesis de que la posibilidad de la causalidad *recíproca* entre las sustancias determine la posibilidad de su influjo real. Es decir, la posibilidad del influjo real entre las sustancias se determinaría a partir de la posibilidad de su influjo recíproco. Si por la mera existencia de las sustancias no puede explicarse su influjo -algo continuamente sostenido durante el período precrítico, es porque una causa metafísica común de la existencia de las sustancias no puede dar cuenta ni determina por sí misma su coexistencia en general. La coexistencia entre las sustancias dependerá de la explicación sobre la posibilidad de su influjo recíproco y real.

Si en el proyecto precrítico la cuestión de la causalidad recíproca entre las sustancias determina la posibilidad de su influjo real, en el proyecto crítico se reinterpretará esta cuestión afirmando que la posibilidad de la acción recíproca entre las sustancias define las condiciones *objetivas* de una comunidad real. Estas sustancias en comunidad serán entonces objetos de la experiencia constituidos como sustancias fenoménicas, es decir, como objetos reglados por su subsunción bajo leyes de la naturaleza. En la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) el problema de la causalidad será considerado como un problema definido bajo el giro copernicano con respecto a las representaciones intelectuales, y encontrará su lugar específico de tratamiento en el contexto del “Sistema de todos los principios del entendimiento puro” y, más en particular, en las tres “Analogías de la experiencia”. De acuerdo con la distinción entre los conceptos puros elementales del entendimiento bajo la rúbrica de la relación, Kant aborda el tratamiento de sus principios respectivos diferenciando tres analogías de la experiencia. Así, la primera analogía de la experiencia se dedica al principio de la permanencia de la sustancia, la segunda al principio de la sucesión según la ley de la causalidad y la tercera al principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad. El presente trabajo está diseñado para poder brindar especialmente una

lectura del concepto puro de comunidad (*Gemeinschaft*) de las sustancias o de acción recíproca (*Wechselwirkung*) entre agente y paciente, en el contexto de una concepción crítica del principio transcendental de la causalidad que puede reconstruirse a partir de un análisis de conjunto de los tres principios dinámicos de las analogías de la experiencia en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*). Y su examen del principio de comunidad dentro del contexto anteriormente definido se encuentra orientado por dos tesis que tienen valor metodológico: (1) es preciso realizar un estudio del conjunto de las analogías de la experiencia para poder ofrecer una lectura de una de ellas en particular y además (2) se requiere dar cuenta de la consistencia entre los principios de las analogías en lo que respecta a la concepción kantiana del principio de la causalidad.

## 2. Estado de la cuestión sobre el tema.

### 2.1.

En el contexto del estudio de la teoría kantiana del sentido de los conceptos puros<sup>1</sup> y de los principios del entendimiento, donde tales conceptos encuentran su validez objetiva en la forma de juicios sintéticos *a priori*, se han ofrecido diversos análisis especializados sobre los dos primeros conceptos puros de la rúbrica de la relación: el concepto puro de sustancia y accidente, que se corresponde con la relación de inherencia, y el concepto puro de causa y efecto, que se corresponde con la relación de causalidad y dependencia.<sup>2</sup> Pero la sola verificación de la literatura publicada sobre la filosofía kantiana de la primera *Crítica* muestra que se ha analizado relativamente poco el tercer concepto de esa rúbrica: el concepto puro de comunidad, que se corresponde con la relación de la acción recíproca entre agente y paciente. En las exposiciones generales sobre la teoría crítica de los conceptos puros se ha desatendido la importancia de su esclarecimiento para el desarrollo de las conclusiones sobre la teoría de los conceptos y sobre la causalidad.<sup>3</sup> En contraste con esta

---

<sup>1</sup> Distinguimos entre el “sentido” de los conceptos puros (*Sinn*) y su significado lógico (*Bedeutung*) como una distinción que articula el argumento del esquematismo trascendental de los conceptos puros de acuerdo con los siguientes autores: Lamacchia (1973), Debru (1978), La Rocca (1999), Schönrich (1981), Nolan (1979), Torretti (1967). La forma y la convención seguida en las citas se encuentra detallado hacia el final de esta introducción, en punto 5.

<sup>2</sup> Rosales (1993), Gueroult (1966), Allison (1983)

<sup>3</sup> Allison (1983), Guyer (1987). Al hacer esta evaluación nos basamos también en Morrison (1998) y en Thorpe (2011). Incluso en el reciente análisis de la deducción metafísica por parte de Béatrice Longenese (2011) no llega a esclarecerse suficientemente la diferencia entre la forma del juicio hipotético y la forma del juicio disyuntivo, de modo tal que se pueda tornar comprensible la noción de interacción como correlacionada con la noción de comunidad. Sobre esto véase también Margaret Morrison (1998) y Lucas Thorpe (2011).

tendencia interpretativa general, algunas líneas interpretativas han manifestado interés en el análisis del principio de comunidad, pero han llevado a cabo aproximaciones por medio de vinculaciones históricas ajenas al ámbito propio de reflexión de la filosofía crítica. En efecto, su vinculación con la tercera ley mecánica de la ciencia física newtoniana<sup>4</sup> o el esclarecimiento del principio por medio de instancias de significación que se corresponden con sus aplicaciones particulares<sup>5</sup> pueden, sin embargo, dificultar la comprensión de la originalidad y el sentido del principio de comunidad en el plano estrictamente trascendental de la filosofía crítica. A partir de las tradiciones interpretativas dominantes, entonces, el concepto y el principio de comunidad o bien no requeriría un estudio especial frente al estudio central del concepto y del principio de la causa y dependencia, o bien su estudio específico cobraría relevancia en un nivel no trascendental de reflexión.

Para poder exhibir el significado originariamente primitivo y la específica función sintética del concepto de comunidad, la relación pensada en dicho concepto no puede reducirse a una coimplicación de series causales. Es por ello por lo que quizás se pueda comprender la especificidad de relación de la interacción recíproca que se encuentra implicada en la comunidad, como determinando objetivamente el establecimiento de las condiciones de aplicación del concepto de causa y dependencia. En este sentido, una interpretación del principio de comunidad en el nivel trascendental del análisis, tal como se desarrolla en la *Crítica de la razón pura*, debe ofrecer un examen de la causalidad que abarque el conjunto de los principios de las analogías de la experiencia.

## 2.2

No obstante las tradiciones interpretativas dominantes que identifican el tratamiento crítico kantiano del principio de la causalidad *exclusivamente* con la prueba del principio de la segunda analogía de la experiencia, en el transcurso de los años algunos estudios han relativizado tal interpretación y desde diversas perspectivas de análisis han puesto en cuestión que la segunda analogía de la experiencia pueda ofrecer en la filosofía crítica un tratamiento acabado de la causalidad. Así, Bayne (2004) analiza el principio de la segunda analogía dentro del contexto más general de la constitución de los objetos de experiencia, por lo que sostiene que allí sólo se tratarían los aspectos *constitutivos* del principio de la causalidad,<sup>6</sup> mientras que una consideración más completa sobre la causalidad requeriría también tener en cuenta los aspectos regulativos del

---

<sup>4</sup> Friedman, Michael (1992).

<sup>5</sup> Eric Watkins (2011) analiza el significado de la interacción recíproca de acuerdo con el tratamiento de los *Principios metafísicos de la ciencia natural (MAN)*.

<sup>6</sup> Bayne, Steven (2004), p. 44.

principio que se corresponden con otras investigaciones dentro del plan arquitectónico más general de la *Crítica*. En su evaluación general, entonces, la investigación sobre el aspecto *constitutivo* del principio de la causalidad le concierne exclusivamente al argumento de la segunda analogía de la experiencia.

A diferencia de esta interpretación, otros intérpretes han destacado la importancia de la tercera analogía de la experiencia en su conexión argumentativa con la segunda para comprender la teoría kantiana de la causalidad en su mismo aspecto constitutivo, si bien han interpretado la relación entre los argumentos de ambas analogías según diversas perspectivas de análisis. Watkins (2005) afirma que el argumento de la tercera analogía es más informativo que el de la segunda en lo que respecta a la teoría crítica de la causalidad, especialmente para la comprensión de aquello que denomina *modelo específicamente kantiano de la causalidad*. En efecto, el intérprete afirma que en la literatura crítica se ha presupuesto, de manera implícita o explícita, que Kant adopta un *modelo de eventos* en el tratamiento de la causalidad, según el cual la relación causal sería considerada como una relación entre un evento determinado en el tiempo (como causa) y otro evento determinado en el tiempo (como efecto). Este modelo de causalidad, que sería propiamente el modelo humeano, no permitiría comprender el significado propio de la noción de evento en la filosofía crítica (el cual concerniría sólo a la determinación del efecto) y conduciría a afirmar como contradictoria la acción recíproca de la que trata la tercera analogía de la experiencia, pues un evento tendría que ser anterior y posterior a otro evento.<sup>7</sup> El intérprete argumenta que el modelo crítico de causalidad estaría asociado con la noción precrítica del poder causal o de un fundamento de determinación que es en sí mismo indeterminado y que, según el intérprete, armonizaría con las posteriores aproximaciones kantianas, más particulares, en torno a las propiedades de los cuerpos. Con todo, en su caracterización de aquello que entiende como el modelo causal kantiano tienen poca importancia tanto el argumento de la tercera analogía de la experiencia, como la relación entre los principios de las tres analogías.

En cuanto a la relación sistemática de las analogías entre sí, Philonenko<sup>8</sup> entiende la progresión de las analogías como una fenomenología de la conciencia científica que se liberaría progresivamente de la percepción subjetiva, pero no analiza detalladamente el lugar específico de la tercera analogía en lo que respecta a la constitución objetiva de la experiencia. Si bien desde posturas diferentes, Gehrke<sup>9</sup> y Anderson<sup>10</sup> afirman la importancia del argumento de la tercera

---

<sup>7</sup> Watkins, Eric (2005), p. 239.

<sup>8</sup> Philonenko, Alexis (1983), p. 211.

<sup>9</sup> Gehrke, Pat (2002).

<sup>10</sup> Anderson, Douglas (1983).

analogía por medio de un análisis que intenta mostrar la insuficiencia de la segunda analogía de la experiencia para comprender su argumentación central. Esta insuficiencia se debería a algunos supuestos no suficientemente esclarecidos en dicha argumentación, tales como la pluralidad de las sustancias que causan los cambios en el nivel de los efectos, por un lado, y el hecho de que la causa y el efecto deban existir en un *mismo* tiempo, por otro lado. Con todo, los autores mencionados no llegan a establecer conclusiones generales sobre la estrecha conexión argumentativa que hay entre ambos principios a fin de lograr una concepción acabada del principio de causalidad. Sin embargo, esta conclusión debe establecerse si ha de determinarse el significado preciso de la interacción entre las sustancias.

Por su parte, Susan Schell<sup>11</sup> vincula estrechamente la noción de sustancia fenoménica en comunidad y la noción de objeto de experiencia. Considera, por tanto, que la clarificación del concepto crítico de comunidad podría arrojar luz sobre la particular relación entre el idealismo trascendental y el realismo empírico. La intérprete se apoya en las reflexiones que asocian intrínsecamente la cuestión del influjo entre las sustancias con la consideración de las sustancias como fenómenos en el espacio, teniendo en cuenta que se trata de una representación pura del espacio y de la forma *a priori* de la sensibilidad.<sup>12</sup> De acuerdo con esto, desde la perspectiva del idealismo trascendental, el influjo entre las sustancias considerado a partir de la comunidad de las sustancias sólo cobraría sentido si fuesen consideradas como fenómenos. El “realismo empírico” dejaría de ser tenido como la posición que sostiene a los objetos del conocimiento como independientes entre sí, para dar lugar a la tesis de la *interconexión* de todos los fenómenos en un mundo cognoscible del cual la misma conciencia empírica formaría parte. Y la interconexión de los objetos de la experiencia, tal como es expresada por el realismo empírico, sería así tenida como una instancia de la comunidad de las sustancias. Sin embargo, el análisis de Schell no sólo no establece conclusiones particulares sobre la concepción de la causalidad como acción recíproca, sino que presenta el problema de que se tornarían indistinguibles las nociones de objeto de experiencia y de sustancia en comunidad.

Por su parte, Margaret Morrison<sup>13</sup> no sólo considera que la tercera analogía es importante para comprender la teoría de la causalidad, sino que subraya principalmente su rol central en el tratamiento kantiano de la unidad sintética de la experiencia en la constitución diferencial de estos

---

<sup>11</sup> Schell, Susan (1996), p. 133.

<sup>12</sup> En la reflexión nro. 5988 (ca. 1783-1784) Kant afirma: “En el mundo sensible el espacio permite una condición de comercio, y la causalidad exterior (influjo) no es más difícil de desentrañar que la causalidad interior de la acción inmanente [...]. Pero si tomamos a la sustancia como nómeno (sin espacio y sin tiempo) encontramos todo aislado”. Citado por Susan Schell (1996), nota 13, p. 359).

<sup>13</sup> Morrison, Margaret (1995).

objetos. En efecto, la experiencia de la coexistencia, que se indica en la experiencia ante la posibilidad de la percepción recíproca (esto es, que el orden de la sucesión pueda seguirse recíprocamente), requiere la determinación de posiciones locales en el espacio. La interacción recíproca entre las sustancias, según la intérprete, permitiría comprender la constitución de un espacio objetivo en el que las relaciones entre los objetos puedan determinarse y así adquirir una determinación no contemplada en las dos primeras analogías. Así, brinda una clave de interpretación de la conexión sistemática entre las tres analogías al afirmar que, si la primera analogía establece las condiciones de la unidad del tiempo, la tercera establecería las condiciones de la unidad del espacio. Ahora bien, según la intérprete, la importancia de la tercera analogía sería aun mayor que la primera, en tanto que a partir de la determinación espacial pueden tener lugar, en la experiencia y en el conocimiento, todas las relaciones temporales (no sólo la coexistencia, sino también la sucesión).

En la misma línea de interpretación que encuentra en el principio de la tercera analogía una importancia destacable, Edwards<sup>14</sup> afirma que en su prueba se encuentra un estatus diferencial en el nivel transcendental, cercano a la filosofía de la naturaleza, en tanto que considera que este principio se orienta a probar una condición transcendental *material* de la experiencia posible. Con esto, afirma que la concepción de la causalidad implicada en la noción de influjo recíproco no sería equivalente a la que se corresponde con el tratamiento de la segunda analogía de la experiencia, ni podría considerarse como siendo un derivado de ella, sino que la noción de influjo recíproco sería esencialmente diferente en tanto que se conectaría con una concepción de la materia. De esta conexión se derivaría una nueva condición para la teoría causal, que el intérprete considera que es material. Esto se encontraría en la argumentación del *plenum* dinámico para el espacio, cuestión que se analiza especialmente en los argumentos que rechazan el espacio vacío, es decir, en aquellos argumentos que consideraremos en el capítulo seis como la segunda línea de argumentación del principio de la tercera analogía.

Ahora bien, estos dos últimos intérpretes han destacado según perspectivas diversas la importancia del principio de comunidad, pero sus análisis se revelan parciales porque no han establecido consecuencias en torno a lo que implicaría una teoría consistente sobre el principio *transcendental* de la causalidad que podría ser reconstruido a partir de una consideración de conjunto de los principios de las tres analogías de la experiencia, esto es, bajo la exigencia de la acción recíproca entre objetos comprendidos como sustancias fenoménicas. Es por eso que se exige la tarea de distinguir los niveles diversos de justificación del principio causal en la argumentación

---

<sup>14</sup> Edwards, Jeffrey (1951).

de la segunda analogía de la experiencia y comprender el carácter de la condición de aplicación del principio causal que se establece en el argumento de la tercera analogía. Esta condición no concierne al nivel material de la experiencia (Edwards), sino al nivel transcendental de la constitución del objeto en una experiencia temporoespacial (Morrison). El hilo conductor para esta teoría consistente del principio dinámico de la causalidad puede encontrarse en el análisis de la prueba y susiguiente restricción del *principio de razón suficiente* al campo de la experiencia posible.

### 2.3

El análisis de la literatura crítica en torno a la consideración kantiana del principio de razón suficiente (*zureichender Grund*) en el contexto de la *Crítica de la razón pura*, puede sintetizarse en cuatro grupos de posiciones. 1) Se ha hecho un análisis omnicomprendivo de su importancia, identificando la investigación trascendental de las “condiciones de posibilidad” de la experiencia con una investigación guiada por un principio de razón inexpresso.<sup>15</sup> 2) Se ha centrado el análisis en la segunda analogía de la experiencia (principio de la sucesión de los fenómenos según la ley de causalidad), en la afirmación de que allí se establece exclusivamente su prueba trascendental para la experiencia posible; con esto, se ha considerado que existe una “reducción” del principio de razón a una de sus especificaciones: el principio de causalidad y tal como puede comprenderse a partir de la segunda analogía de la experiencia.<sup>16</sup> 3) Se ha interpretado la “reducción” anterior en un sentido positivo, al señalar que obedece al descubrimiento de un fundamento (*Grund*) radicalmente nuevo: la apercepción trascendental.<sup>17</sup> 4) Se ha realizado un estudio histórico-sistemático del principio en la filosofía kantiana en el cual se ha diferenciado sus sentidos “lógico”, “real” y “metafísico”,<sup>18</sup> y se ha señalado que el único sentido posible para la filosofía crítica sería el sentido “real”. Este sentido “real” sería el que es deducido en la segunda analogía de la experiencia.

Con respecto a la primera posición, existen bases textuales suficientes para interpretaciones alternativas, que subrayan que el método crítico no es guiado por el principio del fundamento, y esto es explícito en la asunción kantiana de que la concordancia de las representaciones heterogéneas no se explica por ningún fundamento.<sup>19</sup> En cuanto a la segunda, la tercera y la cuarta posición, podemos afirmar que, si bien la reducción del principio de razón al principio transcendental de la causalidad (o la prueba del sentido real del principio de razón suficiente) puede apoyarse

---

<sup>15</sup> Heidegger, Martin (1956).

<sup>16</sup> Torretti, Roberto (1967), La Rocca, Claudio (2002).

<sup>17</sup> Longuenesse, Béatrice (2001).

<sup>18</sup> Giannetto, Giuseppe (1996).

<sup>19</sup> AA VIII, 250, La Rocca, Claudio (2002), Torretti, Roberto (1967).

parcialmente en el texto de la segunda analogía, no debería considerarse como una evaluación crítica acabada de la validez del principio lógico de razón suficiente. Para establecer el examen crítico de la validez del principio, entonces, debe considerarse el conjunto de los principios de las analogías y, fundamentalmente, la tercera analogía de la experiencia en relación con las dos primeras analogías, en la que la determinación espacio-temporal objetiva adquiere su máximo alcance al presentarse fundamentalmente la prueba del tránsito de la comunidad ideal de las sustancias a la comunidad real.

### **3. Tesis a sostener**

La tesis principal y general consiste en que el principio dinámico transcendental de comunidad o acción recíproca, cuyo tratamiento específico se ofrece en la prueba de la tercera analogía de la experiencia en el contexto del “Sistema de todos los principios del entendimiento” de la *Crítica de la razón pura*, es de importancia decisiva para la comprensión de la teoría crítica de la causalidad, especialmente en lo que respecta a (1) la determinación de la condición de aplicación del principio causal a los objetos comprendidos como sustancias fenoménicas en la naturaleza y a (2) la delimitación crítica entre el principio transcendental dinámico de la causalidad y el principio lógico-metafísico de razón suficiente.

La tesis general se encuentra orientada por dos tesis que tienen valor metodológico: (a) las analogías de la experiencia guardan entre sí una conexión sistemática, por lo que deben estudiarse las tres analogías en su conjunto si se pretende dar la interpretación de una de ellas en particular; (b) la tercera analogía de la experiencia no es irrelevante ni inconsistente con respecto a la formulación del principio de la causalidad que se presenta en la segunda analogía de la experiencia. Es por esto que analizamos la tercera analogía de la experiencia en estrecha vinculación con la teoría kantiana de los objetos de experiencia como sustancias fenoménicas y con las condiciones de aplicación del principio de causalidad. Una primera investigación sobre el principio de causalidad se ofrece en el marco de la segunda analogía de la experiencia, donde consideramos pertinente analizar su prueba desde la perspectiva más general de la refutación de una concepción racionalista y dogmática de la causalidad y por medio de una distinción entre diversos niveles de justificación del principio causal. Si el primer nivel de justificación se orienta a probar la aplicación de la regla causal como condición de la determinación de la sucesión objetiva como efecto, el segundo nivel se orienta a probar que todo fenómeno es determinable como sucesión objetiva o como efecto. Hay además un tercer nivel de justificación que se especifica en la relación entre el principio dinámico de

causalidad en la filosofía crítica y el principio de razón suficiente (*Satz vom zureichenden Grund*). Esta relación es afirmada por el mismo Kant, quien la caracteriza en los términos de prueba transcendental del principio de razón suficiente a partir de la prueba del principio de la segunda analogía de la experiencia. En lo que respecta a la estructura argumentativa sistemática de la *Crítica de la razón pura*, la perspectiva general de análisis que tiene como referente crítico una postura dogmática sobre la causalidad nos permite comprender la concepción kantiana de los principios en su relación con su teoría de los conceptos puros. En efecto, puede sostenerse que la argumentación de la segunda analogía supone: 1) que la síntesis intelectual según reglas es la condición de toda objetividad, 2) que la síntesis requerida en la argumentación se corresponde con un concepto puro o categoría (de una tabla que se supone completa) y 3) que esa síntesis intelectual implica una determinación temporal objetiva. Además, esta perspectiva de análisis también nos permite desarrollar una interpretación que considere la conexión sistemática entre los principios de las analogías. En este sentido, sostenemos que una concepción comprensiva de la causalidad a partir de las analogías de la experiencia puede llevarse a cabo, primero, bajo la condición de la distinción entre los diversos niveles de justificación del principio causal de la segunda analogía de la experiencia y, segundo, bajo la condición de la interpretación del principio de la tercera analogía en función del establecimiento de las condiciones de aplicación del principio causal desarrollado en la segunda analogía. Es porque el principio de la acción recíproca en la causalidad impone una condición ulterior a la aplicación del principio de la causalidad (la exigencia de determinabilidad de las series causales en una experiencia unificada) que la prueba transcendental (la única posible) del principio de razón suficiente es establecida en el terreno de la crítica y, por tanto, pierde validez como principio de la metafísica trascendente. Hemos estudiado esta cuestión desde la perspectiva que consideramos más propia para los estudios kantianos: desde la crítica de la razón que establece los límites de la metafísica trascendente a la vez que examina los principios *a priori* que hacen posible la experiencia unificada y el conocimiento teórico *a priori* de ella. Así, la prueba de la tercera analogía no puede considerarse irrelevante ni inconsistente frente a la prueba del principio de la segunda analogía, porque (1) el principio causal centrado en la segunda analogía es insuficiente para dar cuenta de la causalidad en su aplicación a todos los objetos de la experiencia en la medida en que se comprendan como sustancias fenoménicas, y porque (2), si la segunda analogía de la experiencia ha planteado la prueba transcendental del principio de razón suficiente, la conexión sistemática entre las tres analogías de la experiencia revela que aquella prueba (con la consecuente restricción de su validez) es incompleta si no se incluye el tratamiento de la tercera analogía de la experiencia. En tanto que ésta última establece una nueva condición de aplicación universal del principio *en* la experiencia temporoespacial, al mismo tiempo restringe la validez de

su uso. Así, el principio de razón suficiente no puede *anularse* en su sentido por la asunción de ninguna causa que trascienda la interconexión de las dependencias recíprocas entre las sustancias en una única experiencia.

Nuestra tesis principal y general determina la organización general del trabajo y sus tesis específicas, distribuidas en dos partes que se dedican a reconstrucciones históricas y en otra tercera de carácter sistemático. La reconstrucción histórica contempla en una primera parte el análisis de la teoría de la sustancia y el principio de razón suficiente en la filosofía leibniziana, para comprender los niveles de fundamentación lógico-metafísicos del principio que están a la base de la formulación de la teoría de la sustancia y de la inteligibilidad de sus mutuas relaciones. Esta fundamentación metafísica de las relaciones mutuas entre las sustancias conduce a negar su interacción real. La reconstrucción de la filosofía leibniziana es esencial a nuestro propósito general, porque da origen al planteo de la cuestión de la inteligibilidad de las relaciones causales entre las sustancias y porque en su desarrollo da origen a la ya mencionada distinción tripartita entre las teorías de la causalidad (del influjo físico, de la armonía preestablecida y del ocasionalismo) que determina el debate intelectual sobre la causalidad en el transcurso del siglo XVIII y que conforma la tradición intelectual de Kant.

La segunda parte de nuestra reconstrucción histórica contempla la producción escrita precrítica de acuerdo con lo que hemos distinguido en tres conjuntos temáticos del período, a partir de los cuales se pretende mostrar que el interés temprano de Kant en desarrollar una teoría de la causalidad se encuentra estrechamente ligado al problema de dar cuenta de las relaciones causales entre las sustancias a fin de comprender la determinación recíproca. En efecto, es bajo la consideración de la relación de determinación recíproca que se intenta desarrollar una teoría causal que pueda dar cuenta de cómo es posible un influjo *real* entre las sustancias. Así, la concepción de la causalidad recíproca entre las sustancias determina y diseña la investigación sobre su influjo real. Lo que define el abordaje de la causalidad en términos de agentes recíprocos en el contexto específicamente precrítico de reflexión, es que los principios causales son derivados de un principio de razón determinante y el fundamento de las relaciones mutuas entre las sustancias es metafísico y exterior a sus relaciones causales recíprocas.

La tercera parte de nuestro trabajo es de carácter sistemático y se dedica al estudio de la causalidad en la *Crítica de la razón pura*, donde encuentra su lugar específico de tratamiento en el contexto del “Sistema de todos los principios del entendimiento puro” y, más en particular, en las “Analogías de la experiencia”. El desarrollo progresivo de nuestro trabajo al finalizar la tercera parte mostrará también, con esto, la profunda diferencia en el contexto de reflexión crítica en el modo de las pruebas de los principios y en la concepción de las fuentes de su validez objetiva. Esta

profunda diferencia atañe a la concepción misma del principio transcendental de la causalidad, comprendido bajo la condición de la acción recíproca entre las sustancias fenoménicas.

#### 4. Breve descripción de la organización de la tesis en partes y capítulos.

Dividimos el trabajo en tres grandes partes y seis capítulos. La **primera parte** dedicada a la filosofía de Leibniz aborda la caracterización de los significados del principio de razón suficiente y la concepción de la sustancia en la formulación madura de la metafísica, con el fin de estudiar la conexión intrínseca entre los niveles lógicos y metafísicos de fundamentación del principio y la concepción de las sustancias, la inteligibilidad de sus mutuas relaciones y la negación de su interacción real.

La segunda y la tercera parte abordan la problemática de la causalidad en la filosofía de Kant. Mientras que la **segunda parte** se dedica a la reconstrucción histórica del tratamiento y la investigación sobre las relaciones causales recíprocas entre las sustancias tal como se desarrolla en el proyecto precrítico kantiano comprendido en el período que va desde 1746 a 1770, la **tercera parte** estudia de manera sistemática el concepto puro de comunidad o acción recíproca entre agente y paciente (*Gemeinschaft - Wechselwirkung*) en la *Crítica de la razón pura*. En esta obra el problema de las relaciones causales recíprocas entre las sustancias es formulado e investigado en el contexto de la investigación sobre la naturaleza de las representaciones del entendimiento puro, como parte de una lógica transcendental.

**En la primera parte**, que consta de un único capítulo, dividimos nuestro estudio general de la filosofía leibniziana en tres secciones. En la primera tratamos la concepción de la sustancia caracterizada como simple o como mónada y la consecuente exclusión del dualismo sustancial en la *Monadología*; en la segunda consideramos las tesis que determinan la relación entre lo simple y lo compuesto y en la tercera sección analizamos el nivel de fundamentación última de la teoría de la sustancia, a saber, el principio de razón suficiente comprendido como un principio lógico y metafísico.

**La segunda parte** consta de tres capítulos y se dedica al contexto de producción escrita del período precrítico kantiano (1746-1770). En ella analizamos desde una perspectiva histórico-problemática tres conjuntos temáticos, cada uno de los cuales delimita un capítulo: (a) el tratamiento temprano de la noción de fuerza activa (*vis viva*) en las sustancias como fruto de la reflexión sobre la teoría dinámica de la materia y las progresivas precisiones sobre esta noción

(esencial, activa, relacional y diversificada en acción y reacción) para definir en las sustancias las capacidades de acción y reacción en las relaciones de influjo; (b) el tratamiento del problema del fundamento del nexo causal y de la acción recíproca en la causalidad entre las sustancias, el cual se desarrolla en una investigación sobre los principios de la metafísica; y por último (c) la cuestión de la determinación integral de las series causales a partir de las condiciones de la unidad del mundo.

A través del análisis de estos tres conjuntos temáticos, se advierte que el interés temprano de Kant en desarrollar una teoría de la causalidad se encuentra estrechamente ligado al problema de dar cuenta de las relaciones causales entre las sustancias a fin comprender la determinación *recíproca*. Con respecto al primer conjunto temático que hemos distinguido, puede encontrarse que la investigación sobre el influjo entre las sustancias no sólo se determina por la pregunta “¿Cómo puedo yo entender que, porque algo es, algo distinto, (también) es?”, sino que también implica desarrollar la explicación de “[cómo] porque algo es, es suprimido algo distinto.”<sup>20</sup> Con respecto a (b), en la prueba del principio causal para el conocimiento metafísico que es derivado del principio de razón determinante en la *Nova dilucidatio*, la investigación sobre el principio causal no es independiente del tratamiento de la acción recíproca en la causalidad. Con respecto a (c), estudiamos la condición de convergencia de las relaciones causales entre las sustancias a partir del desarrollo de la noción de “unidad del mundo”, a partir de la cual las relaciones de influjo recíproco entre las sustancias se comprenden como coordinantes. Es aquí donde se desplaza explícitamente el centro primario de la investigación desde la unidad de la sustancia hacia la investigación sobre la unidad del mundo para dar cuenta del influjo recíproco y real entre las sustancias. Si bien en el contexto precrítico de reflexión la concepción de la causalidad recíproca entre las sustancias determina y diseña la investigación sobre su influjo real, el fundamento de las relaciones recíprocas es metafísico y exterior a sus relaciones. En la *Dissertatio*, la coordinación entre las sustancias es fruto de una causa metafísica común pero exterior a las sustancias coordinadas (el esquema divino) y, en la *Nova dilucidatio*, el principio de coexistencia que fundamenta el principio de sucesión causal tiene su último fundamento en una causa metafísica común a las sustancias, que asegura la conformidad entre el fundamento de sus determinaciones interiores y sus determinaciones exteriores.

**La tercera parte** del trabajo consta de dos capítulos. En ellos nos dedicamos a la concepción de la causalidad recíproca entre las sustancias tal como se presenta en la filosofía de la primera *Crítica*, donde el problema es formulado e investigado en el contexto del examen de la naturaleza de las

---

<sup>20</sup> La pregunta no sólo plantea el problema de la relación entre el fundamento (*Grund*) y la consiguiente (*Folge*), sino también el problema de esa relación desde la perspectiva de la oposición real entre las fuerzas. Por eso no se trata sólo del nexo causal *per se*, sino principalmente del nexo causal comprendido como aquél que tiene como miembros agentes recíprocos. AA II 203, 33-34.

representaciones del entendimiento puro, como parte del desarrollo de una lógica trascendental. Por esto, en esta tercera parte ofrecemos una interpretación del concepto puro de comunidad o acción recíproca, su esquema y su principio trascendental, cuya prueba se lleva a cabo en la tercera analogía de la experiencia.

En el capítulo cinco, el primero de esta parte, analizamos los argumentos de la deducción metafísica de los conceptos puros o categorías y el argumento de la deducción trascendental para reconstruir la teoría kantiana de los conceptos puros. Además de estudiar la estructura interna de los argumentos de ambas deducciones, en el contexto de la prueba del origen puro de los conceptos elementales se considera especialmente la síntesis de la categoría de comunidad o de acción recíproca entre agente y paciente. Se trata de la *tercera* categoría de la relación, aspecto que involucra el esclarecimiento de su síntesis propia como un enlace entre la categoría de sustancia y accidente, por un lado, y de causalidad y dependencia, por otro lado. Tal como es expresado por Kant en la carta a Schultz del 17 de febrero de 1784, se trata de “un enlace cuya posibilidad misma constituye un concepto y este concepto es una categoría especial”.<sup>21</sup> Esta síntesis tiene que ser considerada como peculiar e igualmente originaria que los anteriores momentos de su rúbrica, por lo que este capítulo nos permite acceder al significado lógico del concepto de comunidad.

En el capítulo seis, nos dedicamos a la teoría del sentido de los conceptos puros y a los principios dinámicos de las analogías de la experiencia, para poder dar lugar a una lectura comprensiva de la teoría crítica de la causalidad entre las sustancias que afirmamos en nuestra tesis general y principal.

## **5. Abreviaturas y convenciones en las citas y referencias bibliográficas.**

Las referencias a los escritos de Descartes siguen la siguiente edición:

**AT** Adam and P. Tannery, eds., *Oeuvres des Descartes*, 11 vols Paris, J. Vrin, 1996.

Las referencias a los escritos leibnicianos siguen las siguientes abreviaciones del título de la obra, seguida del volumen y página de acuerdo con las diferentes ediciones:

**GP** G. W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlín, 1875-

---

<sup>21</sup> *Briefwechsel* X 366

90 (reimp. Hildesheim, 1960-61).

**AA** G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), Darmstadt, Berlín, 1923ss.

**GRUA** G. W. Leibniz: *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, G. Grua (ed.), 2 vols., París, 1948 (reimp. PUF, 1998).

**C** *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, L. Couturat (ed.), París, 1903.

**GM** G. W. Leibniz: *Mathematische Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlín, 1849-63 (reimp. Hildesheim, 1872).

**D** *G. G. Leibnitii Opera Omnia*, L. Dutens (ed.), 6 vols, Ginebra, 1768.

**OFC** Obras filosóficas y científicas, 20 vols., Granada, Comares, 2007.

### **Siglas para las obras:**

**Mon** *Monadologie*, GP VI, 607–623

**DM** *Discours de métaphysique*, AA VI, 4B, 1529–1588.

**Theodicée** *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, GP VI, 102–375.

**Principes** *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, GP VI 598-690.

**NE** *Nouveaux Essais sur L'entendement par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie*, GP V 39-509.

Las referencias a los escritos kantianos siguen la forma de las siguientes abreviaciones del título de la obra, seguida del volumen y página de acuerdo con la Akademie Ausgabe (**AA**) de los *gesammelte Schriften*, Berlin and Leipzig, 1900. Las referencias a la *Crítica de la razón pura* sigue

la paginación de acuerdo con la primera y segunda edición, indicadas como “A” y “B” respectivamente.

**Siglas para las obras:**

**Gedanken** *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, Kants gesammelte Schriften (1749), AA I.*

**Mon. Phys.** *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam pshysicam (1756), AA I 473.*

**Magnitudes negativas** *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763), AA II*

**Nova dilucidatio** *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755), AA I 385-416.*

**TG** *Traüme eines Gesiterseher (1766), AA II 315.*

**Dissertatio** *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770)*

**KrV A** *Kritik der reinen Vernunft (1781)*

**KrV B** *Kritik der reinen Vernunft (1787)*

**Prol** *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783) AA IV*

**KU** *Kritik der Urteilskraft (1790), AA V,*

**MAN** *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) AA IV.*

**Log** *Logik [Hrsg: J.B Jäsche] (1800), AA IX.*

**Mrongovius** *Metaphysik Mrongovius* (1782-1783) AA XXIX, 865-868.

**Fortschritte** *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1804), AA XX 255.

**Entdeckung** *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), AA VIII, 185-252.

**OP** *Opus Postumum* (1785-1802) AA XXII, 205y ss.

### **Referencias a la literatura crítica:**

Las referencias a la literatura crítica se hacen mediante la indicación del apellido, el año de edición y la paginación, de acuerdo con las normas APA.

### **Traducciones al español:**

En las traducciones citadas al español, se indica en cada caso el traductor y la edición de la obra traducida. Los pasajes citados de la *Crítica de la razón pura* pertenecen a la traducción de Mario Caimi. Las demás traducciones al español me pertenecen.

## **Agradecimientos.**

En el origen de este proyecto de trabajo y en el transcurso de sus ocho años de desarrollo, han incidido múltiples factores hacia los que me es debido un sincero y profundo agradecimiento. En primer lugar, pude desenvolverme durante doce años en el ámbito laboral de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y en particular en la cátedra de Historia de la filosofía moderna, lo que me ha permitido sostener durante esos años y de manera continuada el estudio de los textos más relevantes de la filosofía moderna. Agradezco la oportunidad y la solvencia económica que me ha brindado el CONICET, por haberme beneficiado con dos becas doctorales. Al espacio colaborativo de trabajo del Grupo de estudios kantianos (FfyL, UBA), con quienes hemos compartido trabajos parciales en múltiples ocasiones. A Alexandra Elbakyan y a Aaron Swartz, por sus luchas inteligentes y comunitarias por el acceso abierto de las publicaciones académicas.

Muy especialmente, agradezco a mi director de tesis, Marcelo Mendoza Hurtado, a quien me unen sentimientos de admiración y de amistad. Le agradezco por la gran lucidez, dedicación y generosidad con las que ha leído y comentado este trabajo. Sin su dirección, este trabajo no hubiera culminado. A Claudia Jáuregui, por las reiteradas lecturas de sus primeras versiones y por sus siempre pertinentes observaciones críticas. A Mario Caimi, por haberme dado la oportunidad de formar parte de sus importantes proyectos sobre la filosofía de Kant. A los excelentes colegas y amigos Fernando Moledo, de la Universidad de Buenos Aires y Manuel Sánchez Rodríguez, de la Universidad de Granada. A mis padres, Marta Minatta y Mario Dante Paolucci. Y a mi sobrina Eloísa.

## **Primera parte. La ontología de la sustancia en la filosofía de G.W. Leibniz.**

### **Capítulo 1. La teoría de la sustancia simple o mónada y el principio de razón suficiente.**

#### **Introducción.**

En un artículo reciente que se propone analizar en detalle el concepto de mónada en la filosofía leibniziana, Michel Fichant<sup>22</sup> ha brindado algunas precisiones metodológicas valiosas en torno al análisis de un concepto filosófico. El análisis de un concepto se entiende como constitución de un concepto siempre que se establezca de manera inescindible de sus inscripciones textuales. Pero esta constitución puede ser o bien sistemática, tal que se establece construyendo la consistencia de un concepto en un texto o conjunto de textos para dar forma a un cuerpo de doctrina, o bien o puede asumir el punto de vista genético, y entonces el análisis atiende a la historia de su desarrollo conforme a diversos núcleos de problemas.

Ambas aproximaciones metodológicas presentan dificultades especiales a la hora de establecer un análisis conceptual de la teoría de la sustancia en la filosofía leibniziana, especialmente cuando esta teoría –que establece condiciones internas de constitución del concepto de sustancia- se desarrolla en el concepto de mónada. El punto de vista genético debe asumir que existe una línea discontinua de formulaciones. En la formulación temprana de la metafísica, en el *Discourse* (1686), la sustancia individual -deducida a partir de la exigencia de la unidad verdadera y por tanto, según exigencias allí establecidas, como noción completa- no se identifica con la sustancia simple o mónada. En la *Monadología* (1714) se prueba la existencia de la sustancia como mónada mientras se excluye la posibilidad de la sustancia compuesta; y en *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* (1714) se caracteriza a la sustancia como un ser capaz de acción (*être capable d'action*), y se establece la disyunción en la posibilidad de existencia de sustancias simples o compuestas. Si es posible, entonces, desarrollar una aproximación genética al concepto de sustancia en Leibniz, es preciso recusar un camino meramente cronológico y determinarlo de acuerdo con alguna cuestión a inquirir.

---

<sup>22</sup> Fichant, Michel (2005).

Una aproximación sistemática al concepto de sustancia como mónada también es problemática, si atendemos al problema de la consistencia de las formulaciones contemporáneas de la *Monadología* y de los *Principios* (ambos opúsculos de 1714), algo que torna difícil poder ofrecer una teoría sistemática en el pensamiento leibniano por fuera de las particulares inscripciones textuales y de los particulares conjuntos de problemas que se inscriben en ellas. Además, es preciso considerar la correspondencia con Des Bosses, que transcurre durante el período de producción del pensamiento maduro (1706-1716). Allí se introduce el concepto de *vinculum substantiale* en el contexto argumentativo que inquiere por el ser de los compuestos, a través de la compleja relación entre lo simple y lo compuesto como *monadum substantiale vinculum*.

La decisión metodológica que aquí asumimos es la de seguir como hilo conductor el análisis exhaustivo de todo lo implicado en la expresión leibniana en la carta a Pierre Dancicourt en 1716: “Las verdaderas sustancias son las sustancias simples, o lo que llamo Mónadas”.<sup>23</sup> Para establecer una aproximación sistemática a la filosofía de la sustancia en Leibniz en el último período de su pensamiento, esto es, aquél que podemos delimitar como comenzando en 1686 y hasta el año de su muerte en 1716, nos enfocaremos particularmente en las condiciones de definición de la sustancia tal como pueden encontrarse en la *Monadología*. Analizaremos las pruebas de la sustancia comprendida como mónada que se encuentran en el texto y que lo estructuran –y que como creemos puede sostenerse- excluyen la tesis del dualismo sustancial.

Pero si bien la metafísica leibniana no es dualista, creemos, junto con Fichant (2005), que sostiene una tesis “dual” relativa a la distinción entre lo simple y de lo compuesto. En primer lugar, puede sostenerse que la metafísica leibniana no es dualista porque en la *Monadología*, la expresión “compuestos” tiene la función semántica propia de un adjetivo sustantivado: *composés*, y no caracteriza en su noción a una sustancia cualificada como compuesta sino que, como intentaremos mostrar, excluye la posibilidad de este tipo de sustancia. Pero aun así y en segundo lugar, es necesario atender a la aparente equivocidad en torno a la noción de los compuestos, por lo que es precisar el concepto de cuerpo como compuesto y distinguirlo de otros compuestos como los “substanciados” (o unidades por accidente). Con este fin, distinguimos y analizamos cuatro tesis posibles que podrían sostenerse sobre la naturaleza de los compuestos y que pueden surgir de la tesis que afirma que las sustancias son las sustancias simples o mónadas.<sup>24</sup>

Este capítulo se estructurará, entonces, en tres partes:

---

<sup>23</sup> “Les véritables substances en son que les substances simples, ou ce que j’apelle Monades”, D III 499

<sup>24</sup> Michel Fichant (2005) analiza la naturaleza de los compuestos a partir de lo que caracteriza como “fundamento monadológico”. Aquí seguimos su análisis en lo que respecta a su orientación en la interpretación no idealista del pensamiento leibniano, esto es, a una lectura que no reduce la ontología leibniana en una tesis dual entre sustancias simples y meros fenómenos. En este sentido, nuestro interés se encuentra en precisar la distinción entre “compuesto” y “unidad por accidente” o agregado.

- 1) en las pruebas de la sustancia como simple o mónada y la exclusión del dualismo sustancial en la *Monadología*,
- 2) en el examen de las tesis que determinan la relación entre lo simple y lo compuesto.
- 3) El nivel metafísico de fundamentación última de la teoría de la sustancia; el principio de razón suficiente.

### 1.1 La condición de la unidad verdadera para la sustancia.

Podemos caracterizar a la “teoría de la sustancia” en la filosofía leibniziana como aquella teoría que establece condiciones para la definición del concepto de sustancia, y pruebas de su posibilidad lógica conformes con tales condiciones. Así, en la construcción de la metafísica, esta teoría puede entenderse como el conjunto de pruebas que constituyen el paso de la “definiciones nominales” a las “definiciones reales” del concepto de sustancia.<sup>25</sup> Pero hay una investigación que establece una condición preliminar para el concepto de sustancia: la condición de la verdadera *unidad* para la sustancia. En la carta Arnauld del 30 de abril de 1687, Leibniz expresa esta condición primaria y esencial: “la sustancia exige una verdadera unidad”.<sup>26</sup> Esta verdadera unidad es caracterizada como la unidad real, en su diferencia con la unidad ideal (propia de la matemática o la ciencia que tiene por objetos entes abstractos). Esta última no es una unidad verdadera, puesto que es compatible con el concepto de “partes”, esto con la pluralidad.

En 1696 se afirma que la condición de la verdadera unidad se corresponde con una caracterización de la sustancia como mónada:

Lo esencial de la cuestión me parece que consiste en la verdadera noción de la sustancia, que es la

---

<sup>25</sup> Una definición nominal es una definición suficiente de las notas que conciernen a la noción de una cosa, mientras que una definición real incluye la prueba de la compatibilidad lógica de sus notas y por tanto, afirma que la cosa es posible (GP IV 424 y ss.). Se trata de una *posibilidad lógica* que no incluye una prueba de existencia de lo definido, sino que esta prueba de existencia se lleva a cabo por otra vía argumentativa. Como trataremos, en la formulación madura de la metafísica, la existencia de las sustancias como mónadas se concluye a partir de la premisa de la existencia de los compuestos y se afirma con una necesidad *hipotética*: si existen los compuestos, existe lo simple. Esta necesidad, diferenciada de la absoluta, es la necesidad que se sigue de una premisa o hipótesis (Grua, 270). En nuestro tratamiento de esta argumentación trataremos esta prueba de la existencia de la sustancia simple como una prueba de la existencia *posible*.

<sup>26</sup> GP II, 96

misma que la noción de mónada, o de una unidad real y por decir así de una unidad formal, o de un punto esencial, puesto que no puede ser un átomo material, y por esto se ha buscado en vano la unidad en la materia; y el punto matemático no es esencial sino modal, y es por esto que lo continuo no está constituido de puntos, y por lo tanto todo lo que es sustancial resulta de unidades.<sup>27</sup>

### 1.1.1 Las pruebas de la posibilidad lógica y de la existencia posible de la sustancia simple o mónada.

En 1716 Leibniz afirma: “Las verdaderas sustancias son las sustancias simples, o lo que yo llamo Mónadas”.<sup>28</sup> Y además, afirma que cada mónada es “un espejo del universo según su punto de vista, acompañada de una multitud de otras mónadas que componen su cuerpo orgánico en el que ella es la mónada dominante”.<sup>29</sup>

Que las sustancias verdaderas sean las sustancias simples, esto es, las mónadas, es una proposición que tendrá pruebas. La primera prueba es *a priori* y establece la posibilidad lógica de la sustancia como sustancia simple, comprendida esta simplicidad de manera preliminar en términos cuantitativos. Además, hay una prueba de su existencia posible, seguida de la premisa de la existencia de lo compuesto. Pero además de caracterizarse como una sustancia simple *cuantitativamente* (lo que conduce a afirmar que no es extensa), la mónada es compleja *cualitativamente*, lo que la hace un ser con un criterio intrínseco de diferenciación. De acuerdo con esta noción de complejidad cualitativa, se presenta una segunda caracterización de la mónada a partir de la relación entre lo uno y lo múltiple: *en tanto sustancia simple que envuelve y desarrolla lo múltiple en lo uno*. La *Monadología* presenta dos pruebas más para afirmar que la sustancia es esencialmente esta relación entre lo múltiple y lo uno. La primera es *a priori*: es necesario encontrar un principio que dé cuenta de la determinación interna de la mónada en tanto *ser*, y de su variación y cambio. La mónada ha de tener determinaciones esencialmente cualitativas que puedan dar cuenta de sus determinaciones internas, y de su ley continua de variación. Este principio se

---

<sup>27</sup> “Mihi summa res videtur consistere in vera notione substantiae, quae eadem est cum notione monadis sive realis unitatis, et, ut ita dicam, atomi formalis vel punctis essentialis, nam materialis dari non potest, unde frustra in materia quaeritur unitas; et punctum mathematicum non esse essentialis, sed modale, unde continuum ex punctis non constat, et tanem quicquid substantiale est, ex unitatibus conflatur”, FC 326.

<sup>28</sup> “Les véritables substances en son que les substances simples, ou ce que j'appelle Monades”, D III 499

<sup>29</sup> “Chaque monade est un miroir de l'univers, selon son point de vue, accompagnée d'une multitude d'autres monades qui composent son corps organique dont elle est la monada dominante”, D III 499-500

encuentra en las percepciones, y en sus leyes internas de transición. Así, el ser simple de la sustancia (comprendida cuantitativamente) la autonomiza de relaciones causales exteriores, pero es además un ser complejo cualificado en función de los cambios de sus estados de percepciones. Ahora bien, hay una segunda prueba en esta segunda caracterización, que se desarrolla en el ámbito experienciable que es propio de una especificación de las mónadas: los espíritus. No se trata de una argumentación *a priori* (que creemos que es la que se construye a partir de la necesidad de encontrar un principio que explique el ser cualificado e individualizado de la sustancia), sino de un argumento por efectos, y que tiene la forma de un condicional: si se ha concedido que el espíritu es simple y percibe múltiples determinaciones en un objeto, no ha de rechazarse la cualidad ontológica de la remisión de lo múltiple en lo uno que se hace necesaria en todas las sustancias simples, entre ellas la sustancia-espíritu. Un argumento construido bajo esta forma tiene que obrar, por un lado, bajo las exigencias del principio de continuidad (la característica ontológica de la percepción es unívocamente referida a toda mónada) y por el otro lado bajo las exigencias de un principio de especificación que avance hacia la jerarquización: una especie de sustancias puede tener la experiencia de una realidad que es universal para todas las sustancias. Esto involucra la presencia de una percepción especialmente cualificada, que es la apercepción.

Desarrollaremos en lo siguiente este último tipo de argumento, y analizaremos las relaciones de implicancia entre los “actos reflexivos” y el conocimiento claro de la sustancia. Afirmaremos que la prueba *a posteriori* en la segunda caracterización de la sustancia es equivalente, en términos gnoseológicos, a la afirmación de la realidad *específica* de un yo.

### **1.1.2 La prueba *a priori* de la posibilidad lógica y de la existencia posible de la sustancia simple.**

El concepto de *simplicidad* cuantitativa que le es esencial a la sustancia se presenta en los tres primeros aforismos de la *Monadología*, y a partir de ellos se argumenta, por su noción, la existencia de las sustancias, como sustancias *simples* cuantitativamente. El primer aforismo establece una definición nominal: la *mónada* es una sustancia simple que integra los compuestos, y ser simple significa que no tiene partes (*Mon* §1) y por lo tanto ninguna de las propiedades de la extensión. Pero el segundo aforismo asciende a una prueba que tiene la forma de una verdad hipotéticamente necesaria, esto es, de una necesidad de lo que se sigue de una premisa o hipótesis (Grua, 270): si hay compuestos, tiene que haber sustancias simples, porque “lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de las [sustancias] simples”.<sup>30</sup> A partir de la hipótesis de la

---

<sup>30</sup> En la formulación temprana de la metafísica, en el *Discurso de metafísica* (1686) se parte de la

existencia de los compuestos como *aggregatum*, entonces, se afirma la existencia posible de lo simple. En el tercer párrafo de la *Monadología* se establece la relación de razón entre lo simple y lo compuesto: las mónadas son los *verdaderos* átomos de la naturaleza, sus elementos. Lo compuesto en su ser, no puede explicarse sin la existencia posible de las mónadas, y es por eso que si se parte de la existencia dada de lo compuesto, debe afirmarse la existencia posible de lo simple. Podemos sostener que en este argumento, se trata mucho más que de afirmar la verdad analítica de la existencia del elemento simple como condición necesaria de la existencia de un compuesto (entendido aquí como composición de “elementos” simples). Por el contrario, se trata de afirmar que lo compuesto, en tanto que es considerado como *aggregatum*, reclama lo simple en su misma configuración, y aquí lo “simple” no sería entendido como el elemento, sino como la configuración misma del compuesto. En otras palabras: se trata de establecer la condición de razón de una unidad por *aggregatum* (una unidad meramente por accidente) con respecto a una unidad verdadera. En la prueba de la existencia posible de la sustancia simple (argumento que no deja de tener carácter hipotético: *si* existen los compuestos, deben existir las sustancias simples), se establecería la imposibilidad del estatus sustancial de lo compuesto. Cualquier sistema filosófico que tuviera como premisa la existencia de lo compuesto (los cuerpos o cualquier agregado), debería concluir, en virtud de este argumento, la existencia de las sustancias como *mónadas*.

### 1.1.3 La prueba *a posteriori* de la universal cualidad perceptiva de las mónadas.

El texto que nos ocupara aquí especialmente es el aforismo dieciséis de la *Monadología*:

---

Nosotros mismos experimentamos una multitud en la sustancia simple cuando encontramos que el exigencia que establece una teoría proposicional, para afirmar las condiciones, por fuera de las proposiciones, de la existencia posible de la sustancia. En efecto, el §8 del *Discurso* establece, primariamente, la definición nominal de sustancia individual a partir de las condiciones de la teoría de la predicación: sustancia es cuando múltiples predicados se atribuyen a un mismo sujeto, y este sujeto no es atribuido, a su vez, a ningún otro. La sustancia es, de esta manera, sujeto último de predicación (GP IV 433 y ss.). Pero esta última es sólo una definición nominal, porque no establece las condiciones o el significado de la atribución verdadera para las proposiciones no idénticas. Estas condiciones deben estar fundadas por fuera de las proposiciones, en la naturaleza de las cosas. Y si la sustancia es sujeto último de predicación, entonces es preciso que contenga virtualmente todos los predicados posibles, es decir, es preciso que la sustancia sea entendida como “noción completa”, en la cual, desde la perspectiva de un pensamiento analítico infinito y a partir de cada noción individual, sea posible deducir con fundamento todos sus predicados.

menor pensamiento de que nos apercibimos envuelve una variedad en el objeto. Así, todos los que reconocen que el alma es una sustancia simple deben reconocer esta multitud en la mónada; y Bayle no debió encontrar en esto ninguna dificultad, como ha hecho en el artículo ‘Rorarius’ de su Diccionario.<sup>31</sup>

Consideremos aquí, primero, la dificultad planteada por Pierre Bayle en el artículo “Rorarius” de su *Dictionnaire historique et critique* (1696). Jerome Rorarius se presenta como el defensor de la tesis del carácter racional de los animales e incluso del uso privilegiado de su racionalidad con respecto a los hombres. Si pudiera reconstruirse la motivación teórica principal de Bayle a propósito de esta posición, podemos afirmar que se encuentra en privilegiar la concepción de la distinción esencial entre seres animales y almas humanas. Establecer esta distinción implicaría para Bayle no sólo sostener la *exclusividad* de los estados mentales para las almas humanas, sino también aquello que se derivaría de ello: la exclusividad del carácter inmaterial de tales estados mentales, y su supervivencia respecto de la muerte material. El centro de discusión de Bayle pretende ascender al centro mismo de la teoría sustancial leibniziana en lo que respecta a la tesis nuclear de su ontología: la que hace de la percepción la cualidad ontológica universal que distingue a los seres de acuerdo con sus capacidades perceptivas; y también a concepción de la relación entre sus representaciones inmateriales y los cuerpos, esto es, a la teoría de la armonía preestablecida. Frente a esto, Leibniz afirma su concepción de la diferencia esencial entre las mónadas-almas y las mónadas-espíritus, en los términos que apelan a sus diferenciales capacidades perceptivas. Mientras que las almas, en base a sus percepciones, establecen inducciones (por lo tanto, conclusiones contingentes), los espíritus, *además* de esto, tienen la capacidad de servirse de razones y establecer de acuerdo con ellas silogismos demostrativos. La diferencia esencial, entonces, no tiene como criterio de distinción la aparente *exclusividad* del carácter inmaterial de las percepciones, sino que el criterio concierne a la ley de orden cualitativamente diferente que rige el tránsito de esas mismas percepciones en cada caso. La tesis que subyace a esta concepción de la diferencia entre las almas y los espíritus es que sólo podría establecerse una diferencia esencial entre ellos si antes se establece una diferencia *específica*, tal que a partir de ella puedan ser diferenciadas las diversas leyes de progresión de las percepciones de las mónadas. Además, atendiendo a sus diferentes capacidades perceptivas, también es diferente lo que implica en cada caso la supervivencia de ambas mónadas: mientras que en las almas se trata de una común indestructibilidad, en los espíritus se trataría de una supervivencia de la identidad fundada en el

---

<sup>31</sup> GP VI 693-694.

*conocimiento* de un sí mismo personal. Ambas características diferenciales de los espíritus apelan a una capacidad que en cada caso es específica. En un nivel sensible, las mónadas-almas son capaces de tener apercepción o una “percepción de la percepción”,<sup>32</sup> es decir, una percepción de segundo grado que no es fruto de un acto reflexivo, sino que concierne a su capacidad de tener percepciones destacadas. Pero los espíritus poseen la capacidad de reflexión. Y esta reflexión no sólo se dirige a las propias percepciones, también se dirigen, específicamente, al percipiente sobre sí mismo. Consideremos ahora, en función de la premisa de que las mónadas-espíritus tienen una capacidad reflexiva esencialmente distintiva, la determinación de esta capacidad en el aforismo que nos ocupa, su estatus cognoscitivo, y la relevancia que posee, como creemos, para argumentar la tesis de la universal realidad de las sustancias en tanto seres simples cualitativamente que envuelven y desarrollan lo múltiple en lo uno, esto es, en tanto seres que esencialmente perciben. Se trata, como se caracteriza en este aforismo, de una experiencia “en nosotros mismos” de una multitud en una sustancia simple, cuando apercebimos un pensamiento relacionado con una variedad en el objeto percibido. Podríamos decir: en ocasión de percibir un objeto con toda su variedad, nos apercebimos, por un acto reflexivo, de un pensamiento con respecto a ese objeto. Simplicidad y multiplicidad estarían relacionadas en esa experiencia primaria que es la percepción sensible de un objeto y la reflexión sobre el pensamiento de ese objeto. Este acto reflexivo que se vuelve sobre sí en la percepción de un objeto no se trataría, sin embargo, de los actos reflexivos que son fuente de los razonamientos demostrativos (*Mon* §30). En efecto, éstos últimos implican actos reflexivos que no suponen su relación con la percepción sensible, y no implican, por esto, la experiencia de la *relación* de lo múltiple en lo uno. Los actos reflexivos indicados en el aforismo treinta parecen implicar la abstracción de tal percepción, para volverse enteramente sobre sí mismos. Sus objetos son el Yo (*Moi*) y otros entes de la metafísica: “es así que al pensar en nosotros, pensamos en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial, y en Dios mismo, por concebir que lo que es limitado en nosotros es en él ilimitado”.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Puede sostenerse que hay dos significados de “apercepción” en el texto de la *Monadología*. El primer significado de la apercepción se presenta en el transcurso de la distinción entre las entelequias y las almas. Así, en el aforismo 23, en el contexto de la caracterización de las percepciones destacadas de las almas, puede deducirse que (i) la apercepción es una percepción (que sigue a una percepción) y (ii) tiene por objeto las percepciones. En las almas, esta apercepción o percepción de segundo grado tiene el estatus de una “percatación sensible” y podría ser caracterizado como una conciencia de las percepciones sin autonciencia del yo. El segundo significado de la apercepción es el que concierne específicamente a los espíritus y es resultado de actos reflexivos. Como sostenemos en esta sección, puede a su vez distinguirse en dos sentidos. El primero está caracterizado en el aforismo 30. Se trata de una percepción que tiene como objeto al Yo y demás entes que surgen de una reflexión sobre el percipiente. El segundo sentido, que aquí consideramos importante destacar porque se encuentra implicado en la argumentación sobre las sustancias, es fruto de actos reflexivos que no se encuentran desligados de las percepciones mismas del percipiente.

<sup>33</sup> GP VI 612.

Ahora bien, ¿podría hablarse de un acto reflexivo que no implicase una abstracción con respecto a la percepción sensible y la multitud propia de ella misma, y que revelase como experiencia la realidad de la sustancia en tanto que es simplicidad que envuelve lo múltiple? Si así fuera, estaríamos ante la consideración de un concepto de “acto reflexivo” mucho más amplio que el descrito en el aforismo 30, en tanto puede abarcar experiencias de diverso tipo. Si la reflexión es una atención a lo que está en nosotros, tal atención, que supone la emergencia de una nueva percepción como conciencia del tener percepciones (*Mon* §23) supone necesariamente percepciones múltiples a las que puede accederse en una experiencia. Incluso, el acto reflexivo podría considerarse la fuente de la experiencia de un estado en el que la gran multitud de pequeñas percepciones hace imposible la percepción distinta.<sup>34</sup>

Si bien podemos afirmar que los actos reflexivos están implicados en el descubrimiento de las entidades que son objeto de los razonamientos demostrativos (*Mon* §30) cuando la conciencia se vuelve enteramente sobre sí –y aquí concordaríamos con Mc Rae,<sup>35</sup> quien establece una estrecha relación conceptual entre la atención propia del acto reflexivo y la apercepción como autoconciencia-; los actos reflexivos *también* podrían considerarse como la fuente de una experiencia que, si bien tiene como objeto “aquello que está en nosotros”, tiene también un estatus que no se encuentra enteramente desligado de la experiencia sensible –y aquí acordaríamos con la caracterización de Rescher,<sup>36</sup> quien relaciona la noción de “acto reflexivo” con la “reflexión lockeana”-. El aspecto fundamental que nos permite acordar con ambas lecturas es que se trata de una experiencia que revela la esencia de las mónadas como seres que esencialmente perciben (*Mon* §16), y que incluso perciben en un estado en el que no domina ninguna percepción distinta, como en las mónadas-entelequias (*Mon* §20). Los actos reflexivos que son la fuente de este tipo de experiencia nos permitirían hablar de lo que se aplica –en un nivel ontológico- a las demás mónadas. Revelarían aquello que, estando “en nosotros”, sobrepasa su realidad meramente específica. Se trataría de una experiencia de la sustancia en aquello en lo que ésta no es específica. Así como la distinción esencial y diferencial de las mónadas-espíritus con respecto a las demás mónadas no se basa en una diferencia que se tenga como *exclusiva* en lo que respecta a su realidad perceptiva, los actos reflexivos brindan la experiencia de una realidad perceptiva que *no es exclusiva* del yo que reflexiona. Bajo las exigencias del principio de continuidad (que pide que la característica ontológica de la percepción sea unívocamente referida a toda mónada), y bajo las exigencias de un principio de especificación que avanza hacia la jerarquización de las capacidades

---

<sup>34</sup> GP VI 610, especialmente el aforismo veinte.

<sup>35</sup> Mc Rae, Robert (1976)

<sup>36</sup> Rescher, N (1979)

perceptivas, el argumento por los efectos afirma que una especie de sustancias puede tener una experiencia de una realidad que es universal. Construido con una premisa que un defensor del sustancialismo en el sujeto no puede sino aceptar (y con una estructura argumentativa paralela al primer argumento a priori que concluye la simplicidad cuantitativa de la monada) el argumento concluye que la caracterización aceptada y defendida en exclusividad para una realidad particular es justamente propia de una realidad sustancial que no es exclusiva del sujeto, aunque es exclusivo de él el descubrirlo.

#### **1.1.4 La problemática ciencia de lo individual y el estatus de la experiencia reflexiva.**

Aquí nos interesa poner a consideración dos problemas que definimos de la siguiente manera: 1) ¿Qué relevancia tiene para una ciencia de la sustancia el reconocimiento de este acto reflexivo como fuente de una experiencia de la sustancia?; 2) ¿La mónada-espiritual brinda el “modelo” de la realidad de la sustancia, es decir, la cualificación de la percepción que brinda este tipo de experiencia tiene preeminencia frente a la realidad que descubre?.

Ambas cuestiones están estrechamente relacionadas: si es relevante una experiencia de una especie de sustancias para una ciencia de la sustancia, lo es porque puede revelar una realidad que, si bien está en ella, la trasciende en su mera especificidad. Y si es importante una experiencia de este tipo, es porque el proyecto mismo de una ciencia de la sustancia es problemática en tanto la noción de sustancia es la de sustancia *individual*. Lo esencialmente problemático en la noción de una ciencia de la sustancia es que lo individual es, justamente, lo estrictamente opuesto a lo universal. Mientras lo universal es lo uno en lo múltiple o diverso (y supone la similaridad en lo diverso), la percepción de lo individual es lo múltiple expresado en lo uno (en el percipiente)<sup>37</sup> e implica un infinito actual.

En la correspondencia con Arnauld (1686)<sup>38</sup> y particularmente en las “Notas a la carta de M. Arnauld sobre mi proposición de que la noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre”, se expresa el problema de la posibilidad de la ciencia de la sustancia. Desde la perspectiva de Arnauld, el problema de la ciencia de la sustancia entendida como sustancia individual (implicada en el infinito actual y, por tanto, en el infinito de determinaciones) es que conduciría a sostener que sólo puede haber ciencia *divina* de la sustancia. Lo importante para nuestra reconstrucción de las pruebas de la sustancia simple o mónada es que

---

<sup>37</sup> GP II 317, Carta a des Bosses (1706)

<sup>38</sup> GP II, 45 (1686)

frente al problema planteado por Arnauld, Leibniz afirma que, para juzgar acerca de la noción de sustancia individual, es correcto consultar lo que se tiene en sí mismo, (aun cuando este proceso no revele la individualidad de la sustancia), así como debemos consultar la noción específica de la esfera para juzgar acerca de sus propiedades.<sup>39</sup> Si bien no es posible homologar la relación entre la noción de la esfera y sus especificaciones, con la relación entre la sustancia-espíritu y las demás sustancias, principalmente porque, como Leibniz afirma en la carta del 14 de julio de 1686, “para entender lo que yo soy no es suficiente que me sienta una sustancia que piensa” puesto que “haría falta concebir distintamente lo que me diferencia de todos los espíritus posibles”, sería quizás posible pensar que la diferencia esencial que existe entre las sustancias (una diferencia que no supone sin embargo un quiebre en la continuidad de las capacidades perceptivas) es justamente la que hace posible descubrir en la experiencia el ser perceptual que la sustancia *es*. Así, en la carta a Burnett<sup>40</sup> Leibniz declara: “Creo que tenemos un conocimiento claro, pero no distinto de la idea de la sustancia, que se origina, en mi opinión, del hecho de que tenemos un sentimiento interno de ella en nosotros [*sentiment interieur en nous mêmes*] que somos sustancias”.

La ciencia de la sustancia no tendría como objeto lo universal ni lo estrictamente individual, sino que tendría como objeto lo específicamente continuo de la percepción, a lo que una apercepción cualificada podría acceder. Creemos que desde esta perspectiva el sujeto no es preeminente frente a la realidad sobre la que se apercibe. Se trata de una apercepción clara, pero no distinta, de la sustancia, que a la vez entiende la apercepción como inescindible de las relaciones que la implican con los demás objetos.

A partir de la prueba *a posteriori* que tiene como base un acto reflexivo, entonces, se concluye que la “simplicidad” no excluye la multiplicidad cualitativa de modificaciones. Y esta multiplicidad está en la sustancia y también consiste en la variedad de relaciones de correspondencia con lo exterior a ella:

la simplicidad de la sustancia no impide la multiplicidad de las modificaciones que se deben encontrar juntas en esta misma sustancia simple; y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están afuera.<sup>41</sup>

Puede afirmarse, entonces, un paralelo entre la argumentación *a priori* que concluye la

---

<sup>39</sup> “Enfin je demeure d’accord, que pour juger de la notion d’une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j’ay de moy même, comme il faut consulter la notion spécifique de la sphere pour juger de ses propriétés. (“Remarques sur la lettre de M. Arnaud, touchant ma proposition: que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera à jamais”, GP II 45

<sup>40</sup> GP III, 247 (1699)

<sup>41</sup> *Principes*, GP VI 598

simplicidad cuantitativa de la sustancia y la argumentación *a posteriori*, que concluye la simplicidad en su relación con la complejidad cualitativa. Ambas argumentaciones parecieran refutar el centro de la metafísica cartesiana, esto es, la metafísica que se construye sobre la afirmación de dos sustancias heterogéneas. Si hay composición, debe afirmarse la existencia de la sustancia simple (*Mon* 1-3). Si hay efectuación de pensamiento como remisión de lo múltiple en lo uno (*Mon* 16) debe afirmarse tal cualidad como ontológica, esto es, como *específica* para quien la contempla.

## 1.2 La relación entre lo simple y lo compuesto.

La *Monadología* se construye sobre la prueba de la posibilidad lógica de las sustancias como simples cuantitativamente o mónadas y esta prueba rechaza la posibilidad de adscribir el carácter de sustancia a lo compuesto. Refutadas las premisas de lo que entendemos daría lugar a un dualismo sustancial que afirme dos sustancias heterogéneas, debemos considerar ahora la relación entre lo simple como sustancia real y lo compuesto, el status ontológico de lo compuesto y su relación con las sustancias verdaderas, es decir, con las sustancias simples.

Que esta relación sea un problema se entiende en función de sus mismas premisas: las mónadas no componen. Esto será sostenido por Leibniz incluso después de *Monadología*, en la correspondencia con Des Bosses; allí se afirma que las mónadas carecen de cualquier clase de nexo: “pues cada mónada es como un mundo separado”.<sup>42</sup>

Sin embargo, el planteo de la cuestión de la relación entre lo simple y lo compuesto es necesario y podemos fundamentarlo por dos razones: a) la *Monadología* supone como premisa no fundamentada la existencia de lo compuesto; b) un texto contemporáneo a la *Monadología*, los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), afirma como posibilidad la existencia de la sustancia compuesta, o podríamos decir: la noción de la “sustancia compuesta” no es contradictoria con una definición esencial de la sustancia que apela al concepto de fuerza, definición que también concierne a la sustancia simple. En los *Principes* se define la sustancia, en primer lugar, como un ser capaz de acción, y se establece la disyunción, en la existencia, entre sustancias simples y compuestas. La sustancia simple se define como mónada y se caracteriza por la unidad. Lo compuesto se define como la composición (*assemblage*) de sustancias simples (§1). El texto de la *Monadología*, como hemos mostrado, no establecía la posibilidad de la adscripción

---

<sup>42</sup> GP II 520

de sustancialidad al compuesto: la prueba de la existencia de la sustancia simple *excluía* tal posibilidad. Pero es preciso volver a preguntar por la realidad del compuesto. Si la sustancia verdadera es la sustancia simple o mónada, ¿cuál es la realidad de los compuestos? Pues no debemos de perder de vista que la suposición de la existencia del compuesto era la premisa para deducir la existencia hipotéticamente necesaria de la sustancia simple en la *Monadología*.

A partir de la tesis que afirma que la sustancia verdadera es la sustancia simple, y del complejo de relaciones con la composición que tal tesis ontológica comporta, dividimos esta cuestión en cuatro tesis interpretativas posibles.<sup>43</sup> Una primera tesis, ontológica, afirma que la relación entre lo simple y lo compuesto es la relación –y distinción- entre lo real y lo fenoménico.

La tesis que afirma que lo real son las sustancias simples considera como principio fundamental de la metafísica de Leibniz lo expresado por Leibniz a de Volder:

no hay nada en las cosas excepto las sustancias simples y en ellas las percepciones y los apetitos.<sup>44</sup>

Esta tesis es sostenida por Adams,<sup>45</sup> por Rutherford<sup>46</sup> y en línea de continuidad por J.A Cover y John O’Leary Hawthorne,<sup>47</sup> y afirma el carácter fenoménico de los cuerpos como compuestos. La distinción de los ámbitos de lo real y lo fenoménico en Leibniz le permite a Adams sostener la tesis de que la metafísica leibniziana es *idealista* e incluso afirmar que la metafísica leibniziana es propiamente la primera metafísica idealista de la historia de la filosofía moderna.<sup>48</sup> El intérprete distingue, sin embargo, esta forma de idealismo de lo implicado por un idealismo propio del empirismo berkeleyano, esto es, de una forma de idealismo que *reduce* la realidad de los compuestos a características reales derivadas de la percepción; y sugiere asociarlo con un fenomenismo kantiano, es decir, con un fenomenismo que intente dar cuenta de la objetividad. Para deslindar la metafísica leibniziana de la tesis que reduce la realidad de los cuerpos a la percepción, cita como apoyo textual el comentario de Leibniz a la copia de *Treatise Concerning the Principles*

---

<sup>43</sup> En nuestra reconstrucción seguimos la lectura general de Michel Fichant (2005).

<sup>44</sup> La expresión en su contexto afirma: “Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum; materiam autem et motum non tam substantias aut res quam percipientium phaenomena esse, quorum realitas sita est in percipientium secum ipsis (pro diversis temporibus) et cum caeteris percipientibus harmonia”, GP II, 270.

<sup>45</sup> Adams, Robert Merrihew (1994), pp. 217 y ss.

<sup>46</sup> Rutherford, Donald (1995).

<sup>47</sup> “Leibniz commitment to the vinculum, initially offered in response to Des Bosses’s request that he explain the substantial change of transubstantiation, is at least as doubtful as his commitment to transubstantiation itself. It is in any case inconsistent with that, to an increasing extent before and after the Des Bosses interlude, it comes to dominate Leibniz’s later metaphysic- namely the first picture of a world containing only simple substances. That is the picture we shall be keeping primarily in our sights in this book”, J.A Cover-John O’Leary-Hawthorne (1999), pp.51-52

<sup>48</sup> Adams, (1994), p. 217 y ss.

of *Human Knowledge* de Berkeley.<sup>49</sup> Allí Leibniz señala las diferencias con el sistema de Berkeley mediante los siguientes puntos que creemos centrales: (1) No se afirma que la materia sea nada y no tenga sustancia, sino que es un resultado de las sustancias; (2) Las mónadas son infinitas y constituyen todas las cosas; (3) La extensión admite una división infinita.

Una interpretación que pretenda trascender la lectura idealista, entonces, tendría que profundizar en el modo en el que las sustancias constituyen los compuestos como reales. Lo problemático es, precisamente, comprender el modo de esta constitución. En el texto de la *Monadología* se afirma que las mónadas son los elementos de las cosas.<sup>50</sup> Pero es preciso dar cuenta de este elemento de los compuestos. En *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695) se caracteriza al elemento bajo la exigencia de ser una unidad real, esto es, en su distinción con respecto al concepto de la unidad abstracta de la matemática y de la unidad material o átomo de la física de Demócrito: éstas unidades abstractas son elementos comprendidos como partes. Además, el concepto de átomo material es contradictorio, porque la materia es divisible al infinito. La unidad matemática también es fraccionable, y sólo puede constituir órdenes ideales.

Si se comprende el elemento como unidad real, el concepto de elemento puede pensarse en función de la cuestión que inquiere por el principio de la unidad de los cuerpos como compuestos. Esta cuestión daría forma a otra tesis, ya no expresada en la relación entre lo real y lo fenoménico, sino como la relación entre la unidad verdadera y la unidad por accidente. Bajo esta perspectiva, es posible sostener con fundamento textual una segunda tesis, que afirma el carácter de agregado del compuesto. Bajo esta perspectiva, si bien los cuerpos no son sustancias, tampoco serían fenómenos, sino que se comprenderían como *agregados* de sustancias o “resultados de sustancias”.<sup>51</sup> Así, en la carta a lady Masham del 10 de julio de 1705 se afirma:

los cuerpos no pueden ser por sí mismos sustancias, en sentido propio, porque son siempre reuniones o tan sólo resultados de las sustancias simples o verdaderas mónadas, las cuales no pueden ser extensas, ni por consiguiente cuerpos. De manera que los cuerpos suponen las sustancias inmateriales.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Citado por Adams (1994), p. 224. Publicado en latín por Willy Kabitz “Leibniz und Berkeley”. Republicado por André Robinet “Leibniz: Lecture du *Treatise de Berkeley*”. Cit. por Adams.

<sup>50</sup> GP VI 607.

<sup>51</sup> GP III, 237

<sup>52</sup> “...les corps ne pouvant pas même être des substances à proprement parler, puisque ce sont toujours des assemblages ou résultats seulement des substances simples, ou de véritables monades, qui ne sauraient être étendues, ni par conséquent des corps. De sorte que les corps supposent les substances immatérielles”, GP III, 367.

Adams integra ambas tesis, que aquí hemos distinguimos conforme se afirme el carácter fenoménico de los cuerpos o de su ser agregado, en una concepción del fenomenismo que distingue el fenómeno de lo real: los cuerpos son fenómenos precisamente porque son agregados de sustancias, lo que significa que carecen de unidad *per se*. Si bien el mismo intérprete reconoce que el idealismo exige no sólo el fenomenismo de los objetos externos (y por tanto el carácter intencional de la percepción), sino fundamentalmente una elaboración de la relación entre la percepción y el fenómeno tal que esta relación tienda a la indiscernibilidad, defiende la tesis de que la teoría leibniziana de los cuerpos como agregados puede entenderse en función del fenomenismo: son agregados porque no tienen el status ontológico de las sustancias reales.

Sin embargo, la segunda tesis, que afirma el carácter de agregado de los compuestos, no afirma el carácter de agregado en diferencia esencial con lo real, sino en diferencia esencial con lo implicado en la unidad verdadera. Que el compuesto carezca de “unidad verdadera” *per se* no excluye que pueda ser fundado en un complejo de relaciones. Y así lo afirma Leibniz cuando considera el carácter fenoménico de los cuerpos, en la carta a Rémond del 10 de enero de 1714:

Las mónadas, o las sustancias simples, son las únicas sustancias verdaderas [...] y las cosas materiales no son más que fenómenos, aunque bien fundados y bien relacionados.<sup>53</sup>

Los cuerpos como fenómenos “bien fundados y bien relacionados” lo son en relación con lo que cumple las exigencias de la unidad verdadera: lo simple. Lo simple se presenta aquí, entonces, como la unidad necesaria para componer una multitud.

Podemos sostener que la unidad de la que depende la multitud que hace a un cuerpo no sólo no se reduce a la unidad a la que se accede por medio de una percepción subjetiva (de manera que es imposible establecer un paralelismo con un fenomenismo berkeleyano); creemos que puede sostenerse que la relación entre lo simple y lo compuesto tiene un fundamento en un principio más fundamental que en el terreno de la percepción, aún cuando en la filosofía leibniziana difícilmente pueda equipararse “percepción” con “percepción subjetiva”. En efecto, la percepción “es el estado interior de la mónada que representa las cosas externas”.<sup>54</sup> Desde la perspectiva de una lectura fenomenista con respecto a los compuestos, se afirma que lo único real son las mónadas, o se

---

<sup>53</sup> “Les Monades, ou les substances simples, sont les seules véritables substances [...] et les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et bien liés”, GP III, 606.

<sup>54</sup> Principes VI 600: “Ainsi il est bon de faire distinction entre la Perception qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'Apperception qui est la Consciente, ou la connoissance reflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame. Et c'est faute de cette distinction, que les Cartesiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles”.

admite la tesis: “a corporeal substance is *nothing more* than a monad *qua* possessor of an organic body”.<sup>55</sup> Pero en contraste con esta lectura, creemos importante destacar el análisis de Michel Fichant<sup>56</sup> quien interpreta los textos sobre la sustancia corporal en función de la investigación sobre el fundamento monadológico de la sustancia corporal en cuanto tal (es decir, en cuanto pueda considerarse una *sustancia*).

En función de este fundamento, podría hablarse de un *principio de unidad* que, si bien no supone una diferencia esencial con el principio de unidad propio de la mónada dominante, establece una diferencia *específica* en el análisis de los compuestos (como mero agregado y como cuerpo material), tal que permite comprender conceptualmente la característica de los compuestos como cuerpos, donde el infinito se encuentra implicado en el análisis de cada una de sus partes. Así, el rechazo del dualismo sustancial cartesiano se basa, primero, en que en la noción de extensión no puede encontrarse un principio de unidad suficiente para deducir a partir de ella una sustancia, y segundo, en la distinción entre lo pensado en la sustancia corporal y el mero agregado.

Para poder sostener esta línea de lectura, que exige ahondar en la diferencia entre los compuestos como cuerpos y los agregados, debemos situarnos en la diferencia entre lo implicado en la unidad como entelequia (sustancia simple) y la unidad implicada en la idea de una sustancia compuesta. Así, en la correspondencia con Des Bosses, se afirma:

[ la unidad como entelequia y la unidad de la sustancia compuesta] difieren como el todo y la parte: la entelequia primera del compuesto es una parte constitutiva de la sustancia compuesta; entiendo que es su fuerza activa primitiva. Pero la sustancia compuesta es diferente de la mónada en que ella es quien realiza los fenómenos (...)<sup>57</sup>

A partir de esta diferencia, que permite profundizar en la idea de una posible sustancia compuesta, podemos formular una tercera tesis en lo que respecta a la concepción del compuesto. Esta tesis afirma la idea de una sustancia compuesta o corporal, distinguida de la noción de mero agregado:

---

<sup>55</sup> J.A Cover-John O’Leary-Hawthorne (1999), p. 52. Énfasis de MP.

<sup>56</sup> Fichant, Michel “La constitution du concept de monade” (2005), p. 44

<sup>57</sup> “Dico ab ea non differre, nisi ut totum a parte, seu Entelechiam primam compositi esse partem constitutivam substantiae compositae, nempe vim activam primitivam. Sed differt a Monade, quia est realizans phaenomena”, GP II 519

El agregado se resuelve en partes pero no la sustancia compuesta, la cual exige solamente las partes componentes pero no se constituye esencialmente de ellas porque si no sería un agregado. Actúa mecánicamente, porque tiene en sí fuerzas primitivas o esenciales y derivativas o accidentales (...) Si sólo las mónadas fueran sustancias, tendríamos que poner esta alternativa: o los cuerpos son meros fenómenos, o el continuo nace de los puntos, cosa que es absurda.<sup>58</sup>

El cuerpo no es fenómeno en tanto que es sustancia corpórea, lo que quiere decir que, antes que afirmar la tesis de que lo único real son las mónadas, se afirma que el compuesto “se realiza” en la sustancia corpórea, a la cual puede atribuirse fuerza. Esta realización es resultado de una configuración formal (o vínculo: *vinculum*) que se diferencia esencialmente de lo implicado en la noción de *aggregatum*, esto es, de una unidad por accidente:

La sustancia compuesta no consiste formalmente en las mónadas y en su subordinación, pues así solamente sería un agregado, esto es, un ser por accidente, sino que consiste en una fuerza activa y pasiva primitiva de las cuales nacen las cualidades, las acciones y las pasiones del compuesto, que son aprehendidas por los sentidos, si se afirma que son más que fenómenos.<sup>59</sup>

Hay entonces una distinción entre la mónada y la sustancia compuesta, y entre ésta y el agregado. Se atribuye el carácter de “sustancia” al compuesto porque, si bien puede afirmarse que la composición es constituida por elementos, el compuesto es más que sus elementos en tanto que comporta una unidad que permanece la misma numéricamente, aun cuando sus elementos estén en continuo flujo (*continuo Fluxu*).<sup>60</sup> En sintonía con esto, en la carta del 29 de mayo de 1716 Leibniz afirma la independencia de la sustancia compuesta con respecto a los elementos, en función de un principio de unidad que es preciso explicitar. Porque la noción de la sustancia compuesta se distingue de la mónada no sólo en tanto que la mónada por sí no puede componer (y por tanto, a partir de ella no puede explicarse una relación con la composición al modo de la derivación directa), sino también en cuanto que su principio activo o de unidad *realiza* a los fenómenos. El

---

<sup>58</sup> “Aggregatum resolvitur in partes, non substantia composita; quae partes componentes exigit tantum, verum non ex iis essentialiter constituitur, alioqui foret aggregatum. Agit mechanic, quia in se habet vires primitivas seu essentialiter et derivativas seu accidentales. (...) Praeterea si solae monades essent substantiae, alterutrum necessarium esset, aut corpora esse mera phaenomena, aut continuum oriri ex punctis, quod absurdum esse constat.” A Des Bosses GP II 517

<sup>59</sup> “Substantia composita non consistit formaliter in monadibus et earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum seu ens per accidens, sed consistit in vi activa, et passiva primitiva, ex quibus oriuntur qualitates et actiones passionisque compositi, quae sensibus deprehenduntur, si plus quam phaenomena esse ponantur.” A Des Bosses GP II 517-18.

<sup>60</sup> GP II 519.

principio activo, aquí caracterizado como entelequia, “acompaña naturalmente” a la mónada dominante del cuerpo y conforma la “forma sustancial”. Lo pasivo en la sustancia compuesta se corresponde con lo que Leibniz caracteriza como materia primera.

Encontramos así cierta continuidad con lo pensado como esencial para el concepto de sustancia en los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, y al hablar de esta continuidad pensamos propiamente en la definición esencial de la sustancia como un ser capaz de acción, además de la admisión de la posibilidad de la existencia de la sustancia compuesta, que no sería contradictoria con la exigencia de tal requisito esencial:

La sustancia simple es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. La sustancia simple es la que no tiene partes. La compuesta es la reunión de las sustancias simples o mónadas. Monas es una palabra griega que significa unidad o lo que es uno. Los compuestos o cuerpos son multitudes. Las sustancias simples, las vidas, las almas, los espíritus son unidades. Es preciso que en todas partes haya sustancias simples porque sin las simples no habría compuestos. Por consiguiente, toda la naturaleza está llena de vida.<sup>61</sup>

En los *Principes* se afirma que la mónada es el principio de unidad de la sustancia compuesta, un “centro” sin embargo rodeado por una masa compuesta por infinidad de mónadas. Esta última configuración constituye el cuerpo propio para una mónada central, que en sus afecciones se representan las relaciones con otros cuerpos y desde su perspectiva, las relaciones con el universo en su totalidad.<sup>62</sup> Una sustancia *viva* es conceptualizada por Leibniz como *máquina de la naturaleza*, y en su explicitación reside la diferencia esencial entre lo pensado en la posibilidad de una sustancia corporal y lo pensado en los substanciados (agregados). El ser por agregación, un ser sin principio de unidad, es descrito por Leibniz como lo que puede pensarse en una manada o un ejército.<sup>63</sup> Las sustancias corporales, compuestas, son *reales* en los organismos vivientes, o “máquinas orgánicas de la naturaleza”:

restringo la sustancia corporal, es decir, compuesta, solamente a los vivientes, es decir, a las máquinas orgánicas de la naturaleza.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> GP VI 598. Citamos aquí la traducción de Ezequiel de Olaso, de acuerdo con la publicación de 2003 en G. W. Leibniz *Escritos filosóficos*.

<sup>62</sup> *Principes*, GP VI 598-599

<sup>63</sup> GP II 250

<sup>64</sup> “Sed ita substantiam corpoream seu compositam restringo ad sola viventia, seu ad solas machinas naturae organicas”. GP II 520

Con la concepción de la sustancia corporal como sustancia *viva*, puede afirmarse la cuarta tesis, que caracteriza lo compuesto como la sustancia corporal y comprendida como máquina de la naturaleza. Y lo que es preciso volver a preguntar es: ¿Qué es lo que distingue a una sustancia corporal de un agregado? Lo que distingue a un ser vivo (por ejemplo, un perro), de una jauría de perros, es la presencia de una entelequia o de “algo análogo al alma”.<sup>65</sup> En los *Nouveaux essais*, la concepción del continuo cambio o alteración se hace extensiva a la concepción de los cuerpos organizados mismos, y el principio de individuación exige la condición de encontrar una instancia de individuación y de continuidad vital en alma.<sup>66</sup> La mónada, con el cuerpo, constituye una sustancia *viva*.<sup>67</sup>

Pero a su vez, en una sustancia corporal, Leibniz distingue entre una “materia primera” y una “materia segunda”. La materia segunda del cuerpo orgánico, caracterizada en la carta a de Volder de 1703 como *machinam organicam*,<sup>68</sup> es ella misma un *agregado de sustancias corporales* (“como una manada se compone de animales”)<sup>69</sup> y cada sustancia de este agregado contiene en sí en medida infinitesimal agregados de sustancias corporales. La materia primera (o potencia pasiva primitiva de la sustancia compuesta), junto con la *entelechia* conforman la noción de mónada, donde la *entelechia* es la fuerza primitiva o principio de unidad. Y la multitud de mónadas componen la materia segunda pero de manera indirecta, como el principio de unidad implicado en cada sustancia compuesta que conforma la composición de sustancias compuestas que el organismo es.

Así, el concepto de sustancia corporal puede comprenderse por medio del concepto de máquina de la naturaleza. Y la diferencia esencial con respecto a la noción de agregado se encuentra en que la sustancia corporal es por sí una composición *infinita*, actualizada por una entelequia primitiva:

Quando digo que una sustancia corporal cualquiera contiene una infinidad de máquinas, pienso que es preciso añadir que junta al mismo tiempo en una máquina un compuesto de otras máquinas, y que es actualizada por una entelequia [Entelechia], sin la cual no habría en ella ningún principio de una unidad verdadera.<sup>70</sup>

---

<sup>65</sup> GP III 260.

<sup>66</sup> GP II 214.

<sup>67</sup> GP VI 599

<sup>68</sup> GP II 252

<sup>69</sup> Carta a Thomas Burnett de 1699, GP III 260.

<sup>70</sup> “Cum dico substantiam, quamvis corpoream, continere infinita machinas, simul addendum puto ipsam complecti unam machinam ex ipsis compositam et praetera esse una Entelechia actuatam, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis”, GP II, 250.

Y en este mismo pasaje de la carta a de Volder, Leibniz afirma que la necesidad de admitir las entelequias es evidente, en cuanto es la exigencia para la verdadera unidad y por tanto, para comprender los entes reales y las sustancias. El argumento afirma que dada la sustancia corporal -una composición de infinitas máquinas- debe admitirse la entelequia como principio de unidad. Y esta verdadera unidad se contrapone con lo que aquí se caracteriza como “unidades arbitrarias” o ideales de la matemática (*arbitrariae vero unitates*) o unidades que podríamos entender como “subjetivas”, puesto que en tales unidades arbitrarias, “la unidad viene del pensamiento”.<sup>71</sup>

También, en la carta a Jaquelot del 22 de marzo de 1703 se atribuye a las “sustancias corporales” un principio de unidad que no concierne al cuerpo:

Comprendo por sustancias corporales las máquinas de la naturaleza que tienen un alma o algo análogo, de otra manera no tendrían una verdadera unidad.<sup>72</sup>

Las premisas iniciales de la *Monadología* deducían la existencia de lo simple como condición de lo compuesto. Podríamos decir que aquí, a partir de la concepción de una sustancia viva como un compuesto, se deduce la mónada como entelequia dominante de un ser viviente, pero también se la deduce con respecto a cada miembro que el organismo es. En la *Monadología* se afirma el ser viviente en cada mínima porción de materia. La composición infinita es aquello que diferencia las máquinas de la naturaleza de las “máquinas del arte”, una composición que es “símbolo de los simples”<sup>73</sup> y que envuelve un infinito *actual*. La máquina de la naturaleza, entonces,

no sólo es máquina en su totalidad sino incluso en sus más pequeñas partes.<sup>74</sup>

### 1.2.1 Conclusiones preliminares sobre la teoría de la sustancia.

Luego de haber hecho este análisis sobre la teoría leibniziana de la sustancia, podemos afirmar

---

<sup>71</sup> Reproducimos el pasaje completo: “Arbitrariae vero unitates, quibus in Mathesi utimur, hujus loci non sunt, quae etiam Entibus apparentibus accommodantur, qualia sunt omnia Entia per aggregationem ut gex , exercitus, quorum unitas est a cogitatione; idemque est in quovis aggregato, ut nihil vere unum invenias, si Entelechiam demas”, GP II 250.

<sup>72</sup> “Je en compte pour substances corporelles que les machines de la nature qui ont des ames ou quelque chose d'analogique; autrement il n'y aura point de vraie unité” (carta a Jaquelot, 22 de marzo de 1703, GP III 457)

<sup>73</sup> GP VI 617

<sup>74</sup> *Principes* GP VI 599.

que las premisas iniciales de la *Monadología*, que deducían la existencia hipotéticamente necesaria de la sustancia simple, se complejizan en el análisis del nivel de las relaciones entre los cuerpos como compuestos y la sustancia simple o mónada como principio último de unidad, dando como resultado no sólo la afirmación de la existencia de la mónada, sino también -y por la afirmación de esta existencia- la idea de una sustancia corporal viviente como composición infinita. Si bien puede considerarse, junto con Michel Fichant (2005), que la afirmación de dos tipos de sustancias (simples y compuestas) constituye una afirmación “dual”, afirmamos, junto con el intérprete, que no constituye una tesis dualista. Y esto es porque entendemos que hay una implicación esencial de la teoría de la sustancia simple en la concepción de los compuestos como máquinas de la naturaleza, en tanto que permite comprender una noción de la composición que presupone el infinito y la configura como compuesto no substanciado.

La correspondencia entre los organismos vivientes y las mónadas se traduce en la correspondencia entre los reinos de las causas eficientes y las causas finales, y esta correspondencia se establece por medio de la teoría de la armonía preestablecida. La armonía preestablecida, entonces, no conduce a afirmar una correspondencia en base a un problema definido en los términos de una tesis ontológica que afirme dos sustancias completas y heterogéneas, sino que establece la correspondencia de dos leyes irreductibles de acción de dos sustancias que no son heterogéneas.

Junto con la tesis de la existencia *hipotéticamente* necesaria de la sustancia simple, podemos advertir que hay un supuesto no fundamentado en la filosofía leibniana, que es el de la existencia de los compuestos. Sin embargo, este supuesto se orienta hacia su fundamentación en el nivel de los principios: el de la armonía pre-establecida, que exige la determinabilidad de la correspondencia estricta entre el reino de las causas eficientes y el reino de las causas finales y, en un nivel de fundamentación más alto, en el principio de razón suficiente. El “gran” principio de razón suficiente es el que permite elevarse hacia la metafísica y se determina en la cuestión:

supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> GP VI 602

### 1.3 El principio de razón suficiente en la filosofía leibniziana.

Una primera aproximación al principio de razón suficiente en Leibniz exige considerar en primer lugar otro de los principios nucleares de la filosofía leibniziana: el principio de identidad o de contradicción. Y esto no sólo por la importancia cardinal que tiene este principio en la construcción de la filosofía leibniziana, sino también porque usualmente es caracterizado por Leibniz junto con el principio de razón suficiente, estableciendo entre ambos diferencias en cuanto a sus diferentes ámbitos de aplicación a las verdades. Por esto, en la historia de su interpretación se han ofrecido para ambos principios diversas lecturas comprensivas y sistemáticas en cuanto a sus respectivas pruebas, a las exigencias para la verdad que establecen y a los ámbitos respectivos de su aplicación.

Caractericemos, en primer lugar, la expresión particular del principio de identidad o de contradicción y su prueba. La expresión del principio es compuesta: “*axiome de l’identité ou (qui est la meme chose) de la contradiction*”,<sup>76</sup> y establece una equivalencia mediante la forma de la disyunción: aúna en un mismo axioma o principio la identidad y la no contradicción. La expresión del principio de identidad o contradicción, como un único principio que aúna la identidad y la no contradicción en su mismo concepto es históricamente novedosa, y puede afirmarse que es Leibniz quien por primera vez la formula. Esta novedad en sentido histórico puede justificarse si atendemos al índice de la biblioteca privada de Leibniz,<sup>77</sup> que contiene tanto los manuales de uso corriente de la época como los explícitamente citados por Leibniz. El *Lexicon philosophicum* (Jena 1653, Stettin 1661 y 1662) de Johannes Micraelius, el *Lexicon philosophicum* (Frankfurt 1613) de Rudolf Goclenius y el *Systema Logicae* (Hannover 1606) de Bartolomäus Keckermann. En todos ellos el principio de contradicción se presenta con una preeminencia lógica y se lo formula de manera independiente con respecto al principio de identidad. Christian Wolff, que puede considerarse el principal difusor de la filosofía leibniziana en el siglo XVIII, bajo la forma de “filosofía de escuela”<sup>78</sup> obvia la expresión compuesta del principio y lo define esencialmente como el principio de contradicción.<sup>79</sup>

Consideremos ahora el contenido de la fórmula que expresa el principio. Tal como está

---

<sup>76</sup> GP V 14.

<sup>77</sup> Otto Saame (1961., p.38) El intérprete referencia el índice no publicado de la biblioteca privada de Leibniz de Hannover.

<sup>78</sup> Y. Belaval (1988).

<sup>79</sup> Wolff, Ch. (1720) *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, §30 y ss.

expresado en la segunda carta a Clarke:

Un enunciado no puede ser al mismo tiempo verdadero y falso, esto es, A es A y no puede ser no A.<sup>80</sup>

La identidad y la contradicción se tornan condiciones complementarias: un enunciado verdadero excluye su negación o afirmación contradictoria (según sea un enunciado afirmativo o negativo, respectivamente). Verdadero, entonces, es lo que no es contradictorio, y es idéntico a sí mismo. Pero además de ser un principio que establece condiciones para la verdad en el ámbito de las proposiciones, también se refiere a la existencia de las cosas:

Todo lo que es, es, y es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.<sup>81</sup>

En la *Monadología* hay una variante de la expresión del principio, en este caso denominado como principio de contradicción: *En virtud del cual juzgamos que es falso lo que encierra contradicción y verdadero lo que se opone a lo falso o es contradictorio con lo falso.*<sup>82</sup> Sin embargo, creemos que no debe perderse de vista la equivalencia entre las condiciones de la identidad y de la no contradicción para la verdad, expresadas en un mismo principio. Y esto no sólo porque pueda sostenerse a raíz de su mayor presencia textual,<sup>83</sup> sino fundamentalmente por el principio del cual deriva en tanto principio que establece una exigencia para la verdad: el principio de inherencia. Volveremos a esto luego de una primera reconstrucción del principio de razón suficiente.

### 1.3.1 Las formulaciones del principio de razón suficiente.

Es preciso destacar que la expresión habitual del principio de razón suficiente (PRS): “*Nihil est sine ratione*”, tiene numerosas variantes de formulación que creemos no son ajenas a su precisión conceptual. Las variantes pueden precisar la dimensión de su aplicación, pero también el significado mismo del principio y sus niveles de significado: el lógico, el gnoseológico y el ontológico.

Es preciso, en primer lugar, aislar propiamente el principio de razón suficiente de su referencia

---

<sup>80</sup> GP VII 355

<sup>81</sup> NE, I, 1. GP V 68. También en Grua 20.

<sup>82</sup> GP VI 612

<sup>83</sup> GP IV 359, GP V 14, GP VII 309, GP VI 413

en la aplicación conjunta con otros principios. Así, es preciso distinguir el principio de razón suficiente de la expresión más general de “principios de la razón” (*principium rationis*). En los *Nouveaux essais*, con ocasión de la legitimidad del principio de los indiscernibles, y en el centro de la argumentación sobre el principio de individuación para las sustancias, Leibniz afirma:

Si hubiera sólo átomos, es decir, cuerpos perfectamente duros y perfectamente inalterables, o incapaces de cambio interno, y que no pudiesen diferir entre sí más que en el tamaño y en la figura, es evidente que, al ser posible que tuviesen la misma figura y tamaño, en ese caso serían también indistinguibles en sí, y no podrían ser distinguidos más que en función de denominaciones exteriores sin fundamento interno, lo que va contra los principales principios de la razón [les plus grandes principes de la raison].<sup>84</sup>

Aquí los principios de la razón se refieren a la necesidad de un criterio interno de distinción para los seres reales, y en esta exigencia hay una aplicación del principio de razón suficiente y del principio de los indiscernibles, específicamente en el contexto de la crítica al atomismo físico. Se trata del mismo procedimiento argumentativo que rechaza el carácter absoluto del espacio,<sup>85</sup> a saber: (1) si el espacio fuera absoluto, no habría razón en la elección divina de una orientación determinada para el mundo físico y (2) si el tiempo fuera absoluto, no podría darse razón de la elección divina de un determinado comienzo del mundo.<sup>86</sup>

Otra clarificación del significado del uso de esta expresión “principios de la razón” es la que creemos ofrece Juan Nicolás.<sup>87</sup> Afirma que la expresión podría considerarse en su forma de genitivo subjetivo y entonces el énfasis de la expresión estaría en que los principios serían *de la* razón, y en el conjunto de estos principios, el principio de razón suficiente sería uno de ellos. O bien podría considerarse en la forma de genitivo objetivo donde el énfasis estaría en los principios, que constituirían a la razón como su fundamento. Esta clarificación basada en los usos que Leibniz hace a partir de la denominación es importante para entender la doble referencia que tiene en los textos, y principalmente para entender su status siempre general. No se trata de una expresión que especifique el principio de razón suficiente, que es lo que aquí nos interesa determinar, sino que, como puede decirse, se trata de la expresión de la relación de concordancia entre la razón y sus principios.

A diferencia de la anterior expresión general –que designa la relación de concordancia entre la

---

<sup>84</sup> GP V 214.

<sup>85</sup> GP VII 364.

<sup>86</sup> GP II 515.

<sup>87</sup> Nicolás, J. (1989).

razón y los principios- podemos aproximarnos a una primera caracterización del principio de razón *suficiente* en la filosofía de Leibniz, y considerarlo como un principio lógico y gnoseológico que involucra esencialmente la relación entre las condiciones de la razón y las del conocimiento de las cosas, en la medida en que esta relación impone una condición: la de la *determinabilidad* racional de lo real.

Reconstruyamos la caracterización del PRS tal como se presenta en la *Monadología*. Allí se presenta el principio de razón suficiente como uno de los “dos grandes principios” -junto con el principio de contradicción- en los que se fundan los razonamientos. El principio de contradicción determina juzgar *falso* lo que encierra contradicción, y *verdadero* lo opuesto o contradictorio a lo falso. El PRS se aplica tanto a los enunciados como a los hechos:

Y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera sin que de ello haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. Aunque la mayoría de las veces esas razones no puedan ser conocidas por nosotros.<sup>88</sup>

El principio exige determinar la verdad o la existencia por medio del imperativo de dar una razón *suficiente* de la actualidad de su posibilidad (“para que sea así y no de otro modo”). Y este principio debe suponerse aun cuando esas razones no sean conocidas o no puedan llegar a serlo: lo que el principio parece exigir es la *determinabilidad* racional de los hechos y de las proposiciones, de acuerdo con lo que podría determinar una razón (incluso una razón no finita). En su aplicación a las verdades, se afirma que rige las verdaderas de razonamiento (necesarias) y también las verdades de hecho (contingentes). Las verdades de razonamiento son necesarias, y *su razón* se halla por medio del análisis de las nociones. En el conjunto de las verdades necesarias, sólo los principios primitivos, es decir, los que expresan un enunciado idéntico, no son regidos por el principio de razón suficiente: en tanto su opuesto es una contradicción, el único principio que rige la verdad de estas proposiciones es el de la contradicción.<sup>89</sup>

Pero lo importante para nuestro análisis es que no sólo las verdades necesarias (con excepción de las proposiciones idénticas) hallan su razón. La razón suficiente *también* debe hallarse –como se afirma en el §36 de la *Monadología*, para las verdades contingentes (que aquí se equiparan con las verdades de hecho). El ámbito de las verdades contingentes se caracteriza como la serie de las cosas creadas donde la resolución o el *análisis* de las razones particulares sería por principio infinito.

---

<sup>88</sup> GP VI 612.

<sup>89</sup> GP VI 612.

En la *Monadología*, entonces, hay una equiparación entre el hallar la razón y los procedimientos de análisis o de resolución de las nociones para el caso de las verdades necesarias. Pero este mismo procedimiento de análisis es en principio infinito en la resolución de la serie de las cosas creadas para dar cuenta del detalle implicado para cada acción o cuestión particular. Es aquí donde el principio de razón suficiente se asocia estricta y esencialmente con un argumento cosmológico: la serie contingente exige, para su inteligibilidad, un fundamento exterior a la serie de las causas que se corresponden con las cosas creadas. Y este fundamento exterior a las cadenas de las series causales es la sustancia necesaria infinita. Podríamos entonces afirmar que el imperativo de hallar la razón suficiente para las existencias contingentes no se satisface mediante el análisis de las series causales implicadas sino en tanto se postule la existencia necesaria como último fundamento de inteligibilidad o de determinabilidad racional. Y este fundamento último será entendido, tal como lo postula Leibniz, una instancia en la que el detalle infinito implicado en cada suceso particular se encuentre eminentemente. Esta cuestión la desarrollaremos en detalle cuando consideremos el nivel ontológico último de fundamentación del PRS.

Pero considerando la cuestión que aquí está presente en el texto de la *Monadología*, la de la aplicación del PRS a todas las verdades, podemos afirmar que existe base textual para afirmar que el principio se aplica, junto con el principio de contradicción, a las verdades necesarias como a las contingentes;<sup>90</sup> y también existe base textual para afirmar que el principio de razón suficiente es específicamente el principio de las verdades contingentes, mientras que el principio de contradicción lo es para las verdades necesarias.<sup>91</sup> El PRS como principio que exige la determinabilidad racional de lo real se define así en su aplicabilidad: 1) como universal y aplicable a las verdades necesarias (excepto las proposiciones idénticas) y a las verdades contingentes que se refieren a las existencias, y 2) como exclusivamente propio de las verdades contingentes y aplicable a la existencia de las cosas finitas, que no tienen en su esencia la razón de su existencia. Tener en cuenta ambas determinaciones del alcance de su aplicación es esencial, a nuestro entender, para comprender la relación del principio con respecto a la teoría leibniziana de la verdad, y también para comprender la relación que el principio tiene —en cuanto fundamento— con el principio de causalidad. Como intentaremos mostrar, en la filosofía leibniziana el principio de la causalidad está metafísicamente fundado, y esta fundamentación puede comprenderse en función

---

<sup>90</sup> “L’un et l’autre principe [de contradicción y de razón suficiente] doit avoir lieu non seulement dans les verités nécessaires, mais encore dans les contingentes”, *Theodicée* (1710) GP VI 414.

<sup>91</sup> “Ce qui est nécessaire l’est par son essence, puisque l’opposé implique contradiction; mais le contingent qui existe doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses. [El principio de razón suficiente es] Grand principe des existences, qui est celui du besoin d’une raison suffisante; au lieu que la nécessité absolue et metaphysique depend de l’autre Grand principe de nos raisonnemens, qui est celui des essences, c’est à dire celui de l’identité ou de la contradiction” (a Clarke, 1716) GP VII 390.

de su relación con el principio de razón suficiente.

La distinción entre los ámbitos de aplicación con respecto a los tipos de verdades del PRS debe tenerse en cuenta, pues si bien puede sostenerse que hay una relación interna entre la concepción universal y la específica del PRS, donde esta relación se basaría en la teoría de la verdad que ambas suponen, es preciso tener en cuenta que ambas no son reductibles, de la misma manera que las verdades contingentes no son reductibles a las verdades necesarias.

La relación entre la teoría de la verdad y el principio de razón suficiente nos involucra en la cuestión de su fundamentación como principio. Porque la posibilidad de determinar racionalmente lo real depende de una concepción de la verdad, será preciso entender el PRS en el nivel de su fundamentación en función de la condición de inherencia de las determinaciones para la predicación verdadera. El principio de inherencia sería entonces el principio del cual derivarían, como fuente común, el principio de identidad o contradicción y el principio de razón suficiente.

### 1.3.2 La fundamentación del principio de razón suficiente.

Christian Wolff en la *Metafísica alemana*<sup>92</sup> señala que Leibniz no brindó una demostración del PRS. En este juicio, que tiene exigencias propias de lo que requiere una demostración, se entiende también (o se reduce) el PRS exclusivamente al principio causal de los seres *actuales* y, en este sentido, se lo reduce a éste último.<sup>93</sup>

Pero si entendemos el PRS como un principio que inquiere por la razón de la actualidad de una posibilidad, y que establece una exigencia para las verdades –como hasta aquí lo hemos presentado- es posible sostener que hay una dimensión más fundamental a partir de la cual se justifica su validez, e incluso puede afirmarse que en virtud de esta dimensión más fundamental también se justifica el principio de identidad o no contradicción: el principio de inherencia para todas las verdades (*praedicatum inest subiecto*). El apoyo textual para sostener esto lo encontramos en la correspondencia con Arnauld. En la carta del 14 de julio de 1686, Leibniz afirma:

Concibo, pues, que toda proposición verdadera es inmediata o mediata. Inmediata es la que es verdadera por sí misma, a saber, cuando el predicado está contenido expresamente en el sujeto; esta clase de verdades son llamadas por mí ‘idénticas’. Mediatas son todas las otras proposiciones, en las que el

---

<sup>92</sup> Wolff, Ch. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, (1720) §30 y ss.

<sup>93</sup> Retomaremos la cuestión de la recepción del principio de razón suficiente en la filosofía inmediatamente posterior a Leibniz y anterior a Kant en el próximo capítulo.

predicado está contenido virtualmente en el sujeto, de manera que la proposición puede ser reducida finalmente a verdades idénticas mediante el análisis del sujeto, o bien mediante el análisis tanto del predicado como del sujeto. Y es lo que Aristóteles y la Escuela querían manifestar al decir que ‘el predicado está en el sujeto’. Es también lo que lleva al axioma, nada hay sin causa; o más bien nada hay de lo cual no pueda darse razón, es decir, toda verdad de derecho o de hecho puede ser probada a priori haciendo ver la conexión entre el predicado y el sujeto (...) toda verdad que no es idéntica tiene su razón o su prueba a priori (...) en las verdades eternas la conexión del sujeto y el predicado es necesaria, y depende de la posibilidad o imposibilidad de las esencias, o bien del entendimiento de Dios; y en las verdades de hecho o de existencia esta conexión es contingente y depende en parte de la voluntad de Dios o de cualquier criatura racional.<sup>94</sup>

Este pasaje afirma una condición universal para la verdad, al determinar el nexo proposicional como la inherencia del predicado en el sujeto. Si este nexo es inmediato, el principio de identidad o contradicción basta para cumplir con su exigencia (se trata de las proposiciones idénticas). Si el nexo es mediato, debe darse una prueba *a priori* como fundamento del nexo proposicional. La prueba es *a priori* tanto para las verdades necesarias como para las verdades contingentes; lo que diferencia a ambas es si el fundamento está en las esencias o si también intervienen las leyes propias del principio de la conveniencia.

Que la razón sea el fundamento del nexo proposicional que se exige para la verdad también está expresado en el opúsculo editado por Couturat *Sur le principe de raison* (1706):

El principio fundamental de la razón es que nada hay sin razón, con una explicación más precisa, no hay ninguna verdad a la que no sustente una razón. La razón de una verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, en que el predicado está incluido en el sujeto, sea que lo esté de manera manifiesta, como en las verdades idénticas, como si se dijera: el hombre es hombre, el hombre blanco es blanco; o que esté de manera oculta, pero que el nexo pueda mostrarse por una resolución de las nociones, como si se dijera que el nueve es un número cuadrado, pues el nueve es el triple de tres, o sea, tres multiplicado por tres, y tres por tres es un número multiplicado por sí mismo, es decir, un cuadrado.<sup>95</sup>

Si bien aquí no se encuentra la idea de un análisis de las nociones para fundamentar el nexo de una verdad contingente, en otro texto editado por Couturat *Primae veritates*<sup>96</sup> el principio de inherencia del predicado con respecto al sujeto divide a los enunciados conforme a si la conexión

---

<sup>94</sup> F 109-110. Citamos aquí de acuerdo con la traducción castellana de Juan Nicolás. G.W.Leibniz. *Obras filosóficas y científicas*. Vol 14. Correspondencia I. Granada, Comares, 2007.

<sup>95</sup> “Sur le principe du raison”, C 11 =PHIL, I, 15.

<sup>96</sup> C 518 y ss. PHIL VIII, 6.

es expresa (y, por lo tanto, se trata de enunciados que enlazan una identidad) o implícita (y, por lo tanto, revelable por el análisis de las nociones, conexión de la que aun es posible hallar una prueba *a priori*). El principio de razón suficiente, así, se establece como la exigencia de dar una prueba *a priori* para todas las verdades (donde esta verdad revelaría una conexión de identidad o de inherencia implícita).<sup>97</sup> La prueba *a priori* difiere por el hecho de que con respecto a las verdades necesarias el enlace es absolutamente necesario (y entonces rige el principio de identidad), mientras que con respecto a las verdades contingentes, la necesidad no es absoluta sino que sólo es necesaria hipotéticamente. En el escrito de 1677, *Confessio Philosophi (La profesión de fe del filósofo)* también se encuentra la distinción entre las nociones de necesidad absoluta y de necesidad hipotética, donde esta última se reserva para caracterizar a la contingencia en su relación con la verdad. La necesidad absoluta se corresponde con lo que es necesario por sí mismo. Así, en lo que respecta a las esencias, son verdaderas necesariamente aquellas cuya razón de verdad se encuentra en su misma noción (las verdades de la geometría) y la existencia divina es la única existencia que puede afirmarse como necesaria. La necesidad comprendida como hipotética es aquella que considerada en sí misma es contingente, pero que es necesaria bajo la hipótesis de otra cosa (*ex alterius hypothesi*). Esto es, es necesaria bajo la hipótesis de la serie que se sigue de la armonía de todas las cosas y de la existencia de Dios.<sup>98</sup> De manera que, de acuerdo con esta caracterización, todas las existencias y esencias contingentes podrían tener una prueba *a priori* y ser consideradas como necesarias sólo bajo tales hipótesis.

La justificación del principio a partir de un principio común, el principio de inherencia para todas las verdades, nos conduce a la tesis de que el principio de contradicción y el principio de razón suficiente son complementarios, si bien los intérpretes han entendido esta complementariedad con algunas variantes. En efecto, L. Couturat<sup>99</sup> sostiene que mientras el principio de identidad o contradicción determina que toda proposición analítica es verdadera, el principio de razón suficiente determina para la verdad que toda proposición es analítica. B. Mates<sup>100</sup> modifica los alcances de esta equivalencia estableciendo que el primero debe expresarse del siguiente modo: “toda proposición *explicitamente* analítica es verdadera”. Según los textos de Leibniz que aquí citamos, creemos que es correcto tener en cuenta esta modificación, puesto que se

---

<sup>97</sup> “Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae [semper] vel expresse vel implicite identica est”. PHIL VIII, 6. Couturat, p. 519.

<sup>98</sup> A VI, iii, 127-128.

<sup>99</sup> Couturat, Louis (1901).

<sup>100</sup> Mates, Benson (1986), p. 154.

afirma para las proposiciones idénticas el criterio diferencial de un nexo de inherencia proposicional inmediato o manifiesto, esto es, un nexo que excluye un proceso de análisis.

La tesis de O. Saame,<sup>101</sup> por otra parte, consiste en distinguir entre el principio de inherencia como un principio de razón suficiente originario y universal, que es válido para los dos tipos de verdades, y un principio de razón suficiente con aplicación específica a las verdades de hecho.<sup>102</sup> Así, sostendría la tesis de la derivación de los principios de contradicción y el PRS a partir del principio de inherencia, pero interpretando el PRS en dos sentidos de generalidad diversificados. Para sostener esta lectura Saame equipara el principio de inherencia (*omne predicatum inest subiecto*) con el principio de razón suficiente entendido con la mayor generalidad posible, como “le grand principe du pourquoi”. Ahora bien, creemos que aun cuando pueda sostenerse que el PRS en su mayor generalidad puede ser entendido como “el principio del porqué”, entender el principio de inherencia como principio de razón suficiente es difícilmente sostenible con el mismo nivel de evidencia y justificación textual. El porqué del PRS es *suficiente*, o lo que es lo mismo en ciertos contextos, *determinante*. “Nada sucede sin un por qué suficiente, o bien sin una razón determinante”:<sup>103</sup> el porqué o la razón, antes que pueda ser pensado en función de la inherencia, es el fundamento del nexo de la inherencia. Si el PRS en tanto principio de determinabilidad lógico-gnoseológico depende de una concepción de la verdad -en tanto que la exige de acuerdo con ella- la razón suficiente es el fundamento del nexo de una verdad definida en función de la inherencia entre el predicado y el sujeto.

La consideración de este fundamento que trasciende el análisis proposicional o, lo que es lo mismo, la necesidad de distinguir el principio de inherencia del principio de razón suficiente, nos sitúa en el nivel ontológico del PRS. En *Discourse de Métaphysique* y en el contexto de presentación de la noción de sustancia individual, se expresa que “toda predicación verdadera tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas”.<sup>104</sup> Y es que si el PRS tuviera sólo un significado lógico-gnoseológico, sería un principio de prueba racional para las verdades sólo en sentido metodológico. Pero además de los niveles lógico y gnoseológico, el PRS tiene un significado esencialmente ontológico, que hace posible la correspondencia misma entre sus significados lógico y gnoseológico. La correspondencia entre los niveles ontológico y gnoseológico puede expresarse entonces como la correspondencia entre lo determinado –en el nivel de la naturaleza de las cosas- y lo *determinable* racionalmente.

---

<sup>101</sup> Saame, Otto (1987). Traducción de Norberto Smilg y Juan Nicolás. Barcelona, Laia.

<sup>102</sup> Saame, Otto (1987), p.47.

<sup>103</sup> “Rien n'arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison déterminante”, GP III, 529.

<sup>104</sup> “Toute predication véritable a quelque fondement dans la nature des choses”, GP IV, 433.

Todo está determinado en las cosas, por razones de necesidad geométrica, o por razones morales de la mayor perfección.<sup>105</sup>

Para advertir el significado ontológico del PRS más allá de su significado lógico-gnoseológico, debemos situarnos en una concepción mucho más amplia de la *razón* implicada en el principio de aquella en la que nos hemos referido y analizado hasta ahora. Consideremos lo expresado en los *Nouveaux Essais sur l'entendement*:

La razón es la verdad conocida cuya relación con otra menos conocida nos hace dar nuestro asentimiento a la última. Pero de forma particular, la razón por excelencia exige que no sólo sea la causa de nuestro juicio, sino también de la verdad misma, a lo cual se le denomina también razón a priori, y la causa en las cosas corresponde a la razón en las verdades. Por eso en ocasiones se le llama razón a la causa misma, y en particular a la causa final. En fin, la facultad que se percibe de esta relación entre las verdades, o facultad de razonar, se llama también razón.<sup>106</sup>

Según este pasaje, dar una razón *a priori* no es meramente afirmar un juicio, sino brindar la razón que justifica el nexo del juicio mismo. Además, se afirma aquí una *correspondencia* entre el nivel ontológico de las causas en las cosas, y un nivel gnoseológico-lógico de la razón en las verdades. Lo determinado en la naturaleza de las cosas y lo determinable racionalmente nos involucra en la concepción de la causalidad en las existencias contingentes:

es evidente, con esto, que todas las verdades -aun las más contingentes- tienen una prueba a priori, o alguna razón de por qué son verdades antes que no serlo. Y éste es el sentido cuando vulgarmente se dice que nada ocurre sin una causa, o que no nada es sin una causa.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> “Tout es déterminé dans les choses, ou par des raisons comme Geometriques de la nécessité, ou par des raisons comme morales de la plus Grande perfection”. (Carta a Malebranche, GP I, 354)

<sup>106</sup> “La Raison est la verité connue dont la liaison avec une autre moins connue fait donner nostre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle Raison, si c'est la cause non seulement de nostre jugement, mais encor de la verité même, ce qu'on appelle aussi Raison à priori, et la cause dans les choses repond à la raison dans les verités. C'est pourquoy la cause même est souvent appellée raison, et particulièrement la cause finale. Enfin la faculté qui s'apperçoit de cette liaison des verités, ou la faculté de raisonner, est aussi appellée Raison.”, NE, Libro IV, Cap XVII: GP V 456.

<sup>107</sup> “Constat ergo omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione”, GP VII 301.

Y en la *Theodicée*:

Nada sucede sin una causa o al menos una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón a priori de por qué existe antes que no existe, y de por qué es así antes que de otro modo.<sup>108</sup>

Dividimos, entonces, la cuestión en la cual se manifiesta el sentido ontológico del PRS en los siguientes puntos: 1) en la relación entre el PRS y la teoría causal para las existencias contingentes (que se expresa en la formulación del PRS como *nihil est sine causa*) y 2) en la relación entre el PRS y el argumento *a posteriori* de la existencia de Dios, que es a la vez la fundamentación última de la validez ontológica del PRS. El sentido ontológico del PRS nos involucrará en la fundamentación metafísica del principio de causalidad.

### 1.3.3 El principio de razón suficiente como el principio de la contingencia.

Es preciso considerar especialmente el tratamiento del PRS como principio de las existencias contingentes. En la correspondencia con Clarke se identifica la necesidad del principio de razón suficiente –como necesidad moral– con el “principio de las existencias”. Y se introduce además, en la denominación del principio, la *necesidad* de una razón suficiente aplicable tanto a la existencia (el surgimiento y sucesos en las existencias) como a la verdad con respecto a tales existencias: “Principe du besoin d’une raison suffisante, pour qu’une chose existe, qu’un événement arrive, qu’une vérité ait lieu”<sup>109</sup> (principio de la necesidad de una razón suficiente para que algo exista, para que surja un acontecimiento, para que una verdad tenga lugar). En la misma correspondencia con Clarke se distingue el principio de razón suficiente como aplicable a las *existencias*, del principio de no contradicción, el cual se aplica a las *esencias*. Sin embargo, es preciso aquí no perder de vista que en la filosofía leibniana el reino de las existencias no se identifica con el ámbito de la contingencia (la “existencia necesaria” divina es un límite a la aparente equiparación que aquí sugeriría el texto). La aplicabilidad del principio a las existencias contingentes refiere a posibles que no son necesarios de manera absoluta, es decir, a posibles de los cuales es determinable la razón de su actualidad en la existencia porque es lógicamente posible su no

---

<sup>108</sup> “Jamais rien n’arrive, sans qu’il y ait une cause, ou du moins une raison déterminante, c’est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori, pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon”, GP VI, 127.

<sup>109</sup> A Clarke, Carta del 18/8/1716, GP VII, 419.

actualidad. Por esto, podríamos entender que no hay una demostración de la razón de su actualidad como la que es posible con respecto a las verdades absolutamente necesarias. La necesidad de estas existencias se entiende como una necesidad moral. En la *Theodicée* también se habla de una “necesidad física” o de una “necesidad hipotética”<sup>110</sup> que, en distinción con una “necesidad absoluta”, tendría por fundamento la necesidad moral, es decir, la propia de las decisiones divinas conforme al principio de la conveniencia.

La consideración del principio de razón suficiente como principio de las existencias contingentes nos conduce a otros textos además de la *Monadología*. Titze también subraya que, mientras en la *Monadología* prevalece la formulación del principio de razón suficiente como aplicable a las verdades de razón y a las de hecho; en la *Theodicée* se caracteriza a la razón determinante como aplicable exclusivamente a las verdades de hecho. Aquí la razón determinante es equivalente a la causa, en cuanto determina la existencia.<sup>111</sup>

Consideremos los textos en los que el PRS se expresa exclusivamente en su aplicación a las verdades y existencias contingentes. En un contexto argumentativo problemático que gira en torno a la compatibilidad entre la predestinación divina y la libertad de los hombres y, particularmente, en el contexto del problema de la justificación de la verdad de los futuros contingentes, Leibniz introduce en la *Theodicée* el principio como *principe de la raison determinante*<sup>112</sup> y como vía argumentativa para afirmar que la *determinación* de los futuros contingentes no es contradictoria con la afirmación de su contingencia. Habría entonces una compatibilidad entre los futuros contingentes y su determinación:

Todos los filósofos lo reconocen, al confesar que la verdad de los futuros contingentes está determinada y que por esto no dejan de ser contingentes.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> *Theodicée*, GP VI 50.

<sup>111</sup> Titze, H. (1980).

<sup>112</sup> Juan Nicolás (1989) observa que la traducción alemana de la *Theodicée* por A. Buchenau traduce la expresión *principe de la raison determinante* como “Prinzip des zureichenden Grundes”, es decir, se lo ha traducido de acuerdo con la denominación mayor y con esto, se ha perdido de vista lo que es una diferencia conceptual: aquella que refiere a la especificidad propia del principio en su aplicación a la contingencia. *Theodizee*, deuts. Ubers. A. Buchenau, F. Meiner Verlag, Hamburg, (Cit. por J. Nicolás de acuerdo con 2º ed., de 1968, p.124) Esta cuestión es particularmente importante porque Crusius retomará el concepto -de acuerdo con sus principios- para caracterizar los límites de la determinabilidad racional de lo real, y Kant hará de este concepto la formulación mayor –y única- del principio, en el texto de la *Nova dilucidatio*.

<sup>113</sup> “Tous les philosophes le reconnoissent, en avouant que la verité des futurs contingens est déterminée, et qu’ils ne laissent pas de demeurer contingens”. *Theodicée* (1710) GP VI 127

Esta determinación propia del ámbito de la contingencia, es conceptualizada en términos causales. Nada surge en la existencia sin una *causa* o una razón determinante de la que puede darse una razón *a priori*:

Es preciso considerar que hay dos grandes principios de nuestros razonamientos; uno es el principio de contradicción, que establece que de dos proposiciones contradictorias, una es verdadera y la otra es falsa; el otro principio es el de la razón determinante: que establece que nada jamás puede surgir, sin que haya una causa o al menos una razón determinante, es decir, cualquier cosa que pueda servir para dar una razón *a priori*.<sup>114</sup>

En este pasaje se aplica la exigencia de dar razón *a priori* al “surgir” (*arriver*) de las cosas en la existencia. La aplicación del principio al surgir de las existencias también se expresa en la correspondencia con Des Bosses.<sup>115</sup> Leibniz señala que “aquél principio común que enseñó a cada paso” tiene su expresión en la fórmula *Nihil fit sine ratione* (nada se hace sin razón). Suponiendo la correspondencia entre la causa y la razón en las verdades, el principio también se expresa de la siguiente manera:

De todas las verdades se puede dar razón o, como se dice normalmente, nada surge sin causa.<sup>116</sup> [nihil fit sine causa]

El principio, entonces, se caracteriza esencialmente como aplicable al ámbito de las cuestiones en las que la existencia o las modificaciones en la existencia tienen la característica de ser posibilidades lógicas cuyos opuestos son igualmente posibles. Lo contingente es aquello cuyo opuesto es posible (*contingens cuius opposi possibili est*),<sup>117</sup> es decir, cuyo opuesto no es contradictorio. En la formulación temprana del *Discours de métaphysique*, el PRS se afirma como “principio de la contingencia o de la existencia de las cosas”.<sup>118</sup> Las proposiciones contingentes,

---

<sup>114</sup> “...il faut considerer qu’il y a deux Grands principes de nos raisonnemens; l’un est le principe de la contradiction, qui porte que de deux propositions contradictoires, l’une est vraie, l’autre fausse; l’autre principe est celui de la raison determinante: c’est que jamais rien n’arrive, sans qu’il y ait une cause ou du moins une raison determinante, c’est à dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori”. *Theodicée* (1710) GP VI, 127.

<sup>115</sup> Carta del 19-8-1715 (Carta CXXIII) GP II 502.

<sup>116</sup> “Omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa”. *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, 1686 (GP VII, 309).

<sup>117</sup> *Confessio philosophi*, AA VI, 3, 127.

<sup>118</sup> *Discours de métaphysique* (1686) GP IV, 438

fundadas en este principio, tienen razones para ser de una manera antes que de otra, pero no admiten demostraciones como las verdades necesarias, en tanto el concepto de *posibilidad lógica* que encierra el concepto de la contingencia reclama un concepto de necesidad distinto al de la “necesidad absoluta”: lo opuesto de una posibilidad lógica no encierra contradicción. Las verdades contingentes tienen como principio propio el principio de razón suficiente, y en el último nivel de justificación de la existencia de los contingentes, en el principio de lo mejor (que es la razón suficiente de la creación divina de determinados posibles).<sup>119</sup>

Habiendo considerado, entonces, la formulación específica del PRS en su aplicación al ámbito de las existencias contingentes, que se asocia con el principio causal, examinemos más profundamente la relación entre ambos principios y entre los conceptos de razón y de causa. En primer lugar, es preciso atender donde se explicita una *stricta correspondencia* entre el principio de razón suficiente aplicado a las existencias contingentes y el principio de causalidad, expresado mediante la equivalencia entre la razón de lo que es, y la causa con respecto al efecto:

*Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa.*<sup>120</sup> (Nada es sin razón, o ningún efecto sin causa).

En segundo lugar, además de la anterior equivalencia, hay textos en los que el concepto de causa se define mediante el concepto de razón. Una definición de causa que apela al concepto de *ratio* (tal que permite comprender cómo hallar la causa de una cosa podría satisfacer hallar su razón y así comprender la diferencia entre ambos conceptos) se encuentra en *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia*.<sup>121</sup> Allí se define la *causa* como una especie de razón: “la razón de la cosa fuera de la cosa o la razón de la producción de la cosa” (*ratio extra rem*), mientras que el concepto de *ratio* en sí mismo no reclama el concepto de causa y su principio admite el análisis en la misma esencia de la cosa (*intra rem*). La diferencia entre las nociones de *ratio* y de causa aquí es la que comporta el género con respecto a la especie, y también concierne a los diferentes tipos de verdades a las cuales se aplican. La *ratio* como causa se caracteriza como aplicable exclusivamente a las existencias contingentes finitas, que no tienen en su concepto la razón de su existencia o del

---

<sup>119</sup> “Mais le contingent qui existe doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses” (A Clarke, 18-8-1716) GP VII 390.

<sup>120</sup> “De Formae Logicae comprobatione per linearum ductus”, C 319.

<sup>121</sup> “Axioma magnum. Nihil est sine ratione. Sive, quod idem est, nihil existit quin aliqua ratio reddi posit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam aliter (...) At vero, inquiet aliquis, si nihil sine ratione est, nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa. Nam causa est ratio extra rem, seu ratio productionis rei, potest vero ratio rei esse intra rem ipsam. Idque locum habet in illis omnibus quae rationem in seipsis continent. Item Deus, qui solus rerum actualium sibi ratio est existendi”, Grua 13.

cambio o surgir de sus determinaciones, en oposición estricta a la razón que puede hallarse a través del análisis de una noción, como en el caso de las verdades necesarias. Afín a esta perspectiva, según la cual se considera la determinación de la causa como una especie de razón, en un texto editado por Couturat, la causa se considera como una *ratio realis*.<sup>122</sup>

Pero que el concepto de razón admita una equivalencia estricta con el concepto de causa en tanto que esta es considerada como una *ratio realis*, es algo que precisa ser aclarado, principalmente, por una de las tesis nucleares de la metafísica leibniziana: la de la negación de la interacción real o influjo real entre las sustancias finitas. Esta tesis limita los alcances de la noción de *ratio extra rem* sólo a la eficacia divina. Esta cuestión lleva a la cuestión del principio de causalidad en la filosofía leibniziana. En el *Discurso*, la relación causal se entiende como una relación de un nexo necesario: “el efecto debe responder a su causa” (*L'effect doit repondre à sa cause*),<sup>123</sup> o una relación de expresión: “el efecto expresa su causa” (*un effect exprime sa cause*).<sup>124</sup> Pero la cuestión es cómo puede concebirse la validez del principio de causalidad así definido en una metafísica que niega la interacción real entre las sustancias.

En la correspondencia de Leibniz con Arnauld, Leibniz se refiere al principio de causalidad a partir de la consideración de la sustancia como sustancia individual o noción completa. Esta concepción rechaza los modelos explicativos de la causalidad en los términos del influjo físico entre las sustancias, pero también rechaza el ocasionalismo,<sup>125</sup> y desarrolla una concepción de las relaciones mutuas entre las sustancias en términos diferentes a lo implicado en una interacción real entre ellas. En la carta a Arnauld del 14 de julio de 1686 Leibniz afirma que “cada sustancia individual o ser completo es como un mundo aparte, independiente de cualquier otra cosa menos de Dios.”<sup>126</sup> Las determinaciones de las sustancias sólo pueden llamarse “extrínsecas” en un sentido vulgar y no riguroso: el fundamento de las determinaciones se encuentra en su noción como sustancia y en la relación de inherencia.<sup>127</sup> Pero la independencia de la sustancia definida en este

---

<sup>122</sup> C 533

<sup>123</sup> GP IV, 445.

<sup>124</sup> GP IV 453.

<sup>125</sup> Que Leibniz presente la teoría de la armonía preestablecida como superadora de las deficiencias teóricas tanto de la teoría del influjo físico como del ocasionalismo en lo que respecta a la explicación de las relaciones mutuas entre las sustancias, ha dado lugar a la usual tripartición de las concepciones sobre la causalidad. Así, Bayle (1696) en diccionario afirma: “Nous n'avions que deux Hypotheses, celle de l'Ecole, & celle des Cartésiens, l'une étoit une *voie d'influence* du corps sur l'ame & de l'ame sur le corps, l'autre étoit une *voie d'assistance*, ou de causalité occasionnelle. Mais voici une nouvelle acquisition, c'est celle qu'on peut appeller avec le Pere Lami *voie d'harmonie préétablie*.”, (1820: p. 87). En esta tripartición, Bayle atribuye a “los cartesianos” la teoría del influjo físico, donde el influjo no se afirma para todas las sustancias sino especialmente en lo que respecta a la explicación de la interacción entre el alma y el cuerpo.

<sup>126</sup> A Arnauld F 150 = OFC, 62.

<sup>127</sup> Como lo analiza Lucas Thorpe (2011) a partir de otras instancias textuales, puede sostenerse que la razón común del rechazo leibniziano de la teoría del influjo físico y del ocasionalismo se debe al

sentido no implica negar las relaciones que cada una tiene con las demás. Así, Leibniz afirma:

lo que los filósofos llaman habitualmente denominación extrínseca no deja de ser de suyo demostrable a partir de la noción del sujeto, pero en virtud de la conexión general de todas las cosas, que el profano no conoce.<sup>128</sup>

Esta conexión general de todas las cosas actúa como un postulado racional para la prueba *a priori* de las determinaciones de las sustancias, aun de las vulgarmente denominadas extrínsecas, y es un postulado que no puede comprenderse ni fundamentarse si la concepción de las relaciones entre las sustancias se basa en el influjo físico. En efecto, por medio del influjo físico no puede concebirse distintamente, según Leibniz, cómo una sustancia podría tener poder para modificar las determinaciones de otra sustancia:

cuando se trata de la unión del alma y el cuerpo y de la acción o pasión de un espíritu respecto de otra criatura, muchos se han visto obligados a ponerse de acuerdo en que ese intercambio inmediato es inconcebible (...) hace falta considerar que [la acción de una sustancia sobre otra] es más bien un juego de la imaginación que una concepción distinta.<sup>129</sup>

---

compromiso teórico con una concepción de la sustancia como esencialmente activa, esto es, con una concepción que comprende la relación de inherencia por medio de la noción de fuerza, lo que Thorpe caracteriza en los términos de principio de inherencia activa. Si bien se encuentran dificultades a la hora de precisar quienes sostendrían la teoría del influjo físico que Leibniz rechaza, dos parecen ser los requisitos de esta teoría: (a) que el cambio puede ser atribuido a agentes internos y externos, y (b) que el cambio que tiene como referencia a un agente externo supone la pasividad en el paciente. Tal cambio se explicaría en virtud de una “transferencia” de determinaciones. En este sentido, y a partir de la consideración del cambio de las determinaciones, el problema con la teoría del influjo físico es que no puede explicar la pasividad de la sustancia que sería requerida para atribuir la agencia del cambio a algo diferente de la sustancia misma, y tampoco la “transferencia” de ese agente y la instanciación de ese efecto en el cambio. Por el mismo compromiso teórico rechazaría Leibniz el ocasionalismo, porque tal teoría no permitiría sostener la existencia de las sustancias finitas, esto es, de sustancias que tienen una fuerza interna de acción. El análisis de Thorpe es interesante porque encuentra en Kant el mismo compromiso teórico con respecto a la concepción de la sustancia. En efecto, esto es explícitamente afirmado en las lecciones de metafísica (*Mrongovius*: AA 29, 823) donde Kant afirma que la sustancia es esencialmente activa y sólo bajo tal concepción se comprende la inherencia de sus accidentes. Pero además, afirma que esto no es contradictorio con la afirmación de que también es pasiva en la medida en que tales accidentes inhiere en la sustancia a través de un poder externo. Así, en las lecciones se sostiene que una noción genuina de la pasividad de la sustancia (la que se requiere para tener en otra la fuente de sus cambios) debe diferenciarse del vulgar uso del término influjo (*influxus*). Éste último supondría que los accidentes “migran” por fuera de la sustancia. Ahora bien, según Thorpe, este mismo compromiso teórico lo conduciría a reformular la cuestión de cómo la sustancia puede ser pasiva si ha de estar en interacción con otras, en la definición y clarificación de la noción de resistencia (pp. 72 y ss.) Aquí hemos reconstruido la cuestión en Leibniz desde la perspectiva de la inteligibilidad de las relaciones *mutuas* entre las sustancias finitas, cuestión que no puede satisfacerse bajo la hipótesis de su *interacción* real.

<sup>128</sup> A Arnauld, F 112 = OFC, 47

<sup>129</sup> A Arnauld, F 152-154 = OFC, 62-63.

El modelo ocasionalista tampoco puede explicar el cómo de la interacción real, en tanto que supone una eficacia del poder divino no distinguible de una efectuación continua del milagro.

Es por esto que Leibniz expresa:

Hace falta entender (...) el intercambio de las sustancias creadas entre sí.<sup>130</sup>

En la carta a Arnauld, Leibniz postula la conexión general en virtud de la dependencia ontológica de todas las sustancias creadas con respecto a Dios, y en función de la expresión de cada una de las sustancias del mismo universo creado. Se postula, así, un acuerdo o concomitancia entre las sustancias finitas que torna *inteligible* lo que vulgarmente se entiende como acción de una sustancia sobre otra:

[las sustancias creadas] concuerdan exactamente, y esto nos hace decir que la una actúa sobre la otra, porque la primera expresa más distintamente que la otra la causa o razón de los cambios.<sup>131</sup>

Las relaciones mutuas entre las sustancias se fundan en una causa común, y adquieren inteligibilidad en función de la armonía preestablecida que tal causa común establece de antemano. Las relaciones se entienden, entonces, como relaciones mutuas de expresión en función de un acuerdo entre todas las sustancias que forman un mundo, y se expresan en el lenguaje vulgar y de manera confusa como relaciones causales de influjo físico. Esta concepción de las relaciones mutuas en virtud de la armonía también está presente en la correspondencia con Des Bosses:

Las relaciones mutuas de las mónadas hacen precisamente que ellas no actúen las unas sobre las otras, porque cada una tiene suficiente con todo aquello que se produce en ella.<sup>132</sup>

La causalidad *física* entre las sustancias, en la que se supondrían acciones de influjo entre ellas, sólo puede entenderse como fenoménica. Lo que propiamente se entiende como el principio de causalidad, y la concepción de la causa como una *ratio realis*, se encuentra fundado en la armonía preestablecida. A partir de esto puede comprenderse lo que ha sido interpretado como la “noción paradójica” de la causa en la filosofía leibniziana. En efecto, Michel Puech<sup>133</sup> sostiene que la

---

<sup>130</sup> A Arnauld, F152 = OFC, 62.

<sup>131</sup> A Arnauld, F 152 = OFC, 62.

<sup>132</sup> GP 519

<sup>133</sup> Puech, Michel (1990), p. 70 y ss.

metafísica leibniana admite los conceptos de 1) “causa física” siempre que se la comprenda como un fenómeno fundado en las relaciones mutuas de expresión, 2) “causa interna” como principio de cambio de los estados de las sustancias, y 3) “causa suprema”, que es la causa en sentido eminente, la propia de la creación divina.

Podemos afirmar, atendiendo a la paradoja, y en función de los textos que anteriormente consideramos en torno a la equivalencia entre la exigencia de hallar la razón para el ámbito de la contingencia, y el concepto determinante de causa, que puede encontrarse una teoría de la causalidad en el pensamiento leibniano, siempre que se considere que el principio de la causalidad se encuentra fundado en el principio de razón suficiente y en el principio de la armonía preestablecida. En efecto, la concepción del influjo físico es *ininteligible* para comprender la causalidad. Si lo que exige el principio de razón suficiente es hallar la razón en la causa, la concepción de la causa sólo puede ser inteligible a partir de una concepción de las relaciones mutuas entre las sustancias que se encuentre metafísicamente fundada. Podemos afirmar, entonces, que hallar la causa de un evento o existencia puede satisfacer dar su razón (*ratio*), y entonces tal causa se entiende como una *ratio realis*.<sup>134</sup> Esto podemos considerarlo en sintonía con los textos en los que se interpreta la atribución de relaciones causales en correspondencia estricta con lo implicado en establecer una prueba *a priori* y en dar su *ratio*.<sup>135</sup> Sin embargo, es preciso tener en cuenta que la única relación causal real que admite la filosofía leibniana es la causa suprema. Además, esta causa real difícilmente puede identificarse con el modelo causal de la causalidad eficiente. Precisamente esto está presente en los textos polémicos contra el cartesianismo, donde se afirma: 1) la necesidad de referir, para su inteligibilidad, el conjunto de las causas eficientes de la naturaleza a las causas finales y 2) dado lo *ininteligible* del influjo entre las leyes de las causas eficientes y las leyes de las causas finales, la necesidad de referir ambas leyes a una causa común que haga surgir entre ellas la armonía. La *ratio realis*, entonces, no se identifica con el modelo causal de la causalidad eficiente.<sup>136</sup>

#### 1.3.4 Causa o razón para las existencias contingentes.

---

<sup>134</sup> C 533

<sup>135</sup> “...es evidente, con esto, que todas las verdades -aun las más contingentes- tienen una prueba a priori, o alguna razón de por qué son verdades antes que no serlo. Y este es el sentido cuando vulgarmente se dice que nada ocurre sin una causa, o que no nada es sin una causa” (Constat ergo omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione. GP VII 301 )

<sup>136</sup> C 12, 13.

Aquí nos interesa desarrollar tres lecturas de intérpretes que profundizan en el sentido particular de causa implicado en el principio de razón suficiente para las existencias contingentes. 1) la lectura de Benson Mates, que intenta profundizar en el sentido propio de la noción de causa, 2) la lectura de Stefano Di Bella, quien también intenta profundizar en la noción de causa, a partir de la temprana noción de requisito; y (3) la lectura de Vincent Carraud, quien aborda el concepto de causa a partir del análisis de la fórmula *causa sive ratio*.

Benson Mates<sup>137</sup> se remonta al *Fedón* de Platón, para argumentar no tanto una filiación de influencia de la filosofía platónica sobre la filosofía leibniziana -cuestión que en su perspectiva se caracteriza como una pseudocuestión-, cuanto para mostrar, según reconstruimos su línea de lectura, los fundamentos comunes de la doctrina que sostiene que la explicación última de los fenómenos naturales no se encuentra en el señalamiento de causas mecánicas e inmediatas, sino que debe ascender en la investigación y responder a una cuestión que se define en el terreno del por qué las cosas deben ser de una manera antes que de otra. Estrictamente considerado, se trata del terreno de la cuestión que define el concepto de causas *verdaderas*, y que inquiriere por ellas.

Para ello, intenta argumentar en función de la riqueza semántica de la palabra griega αἰτία (aitía), traducida posteriormente al latín como ‘causa’. Conciernen a la pregunta por el por qué, que difícilmente puede agotarse en el señalamiento de causas que conciernen a otros eventos, también contingentes. Sin embargo, aun afirmando la necesidad de distinguir las nociones de razón y de causa en función de la mayor riqueza conceptual de la primera en los términos de lo que implica la pregunta por el por qué, el intérprete propone distinguir las conforme a sus respectivos niveles de significado: el término ‘razón’ se reserva al ámbito lógico-proposicional, mientras que el término ‘causa’ se asocia al ámbito real de los eventos.<sup>138</sup> Creemos que esta reducción de la razón al ámbito lógico-proposicional difícilmente tenga sustento en la filosofía leibniziana, y es lo que hemos intentado mostrar anteriormente con el análisis del principio en su sentido ontológico aplicable al ámbito de la contingencia. Esta reducción no puede ser establecida porque hay un intento de fundamentación metafísica del principio de causalidad, principio que, así fundamentado, se diferencia esencialmente del modelo de la interacción física real y del ocasionalismo.

La lectura que ofrece Stefano Di Bella<sup>139</sup> permitiría entender lo que significaría el “nexo causal” en un principio de la causalidad fundamentado en la metafísica. Aquí podemos situarnos en la historia del desarrollo de una noción en los textos leibnizianos, que comienza en el primer período

---

<sup>137</sup> Mates, Benson (1972).

<sup>138</sup> Mates, Benson (1972), p.141.

<sup>139</sup> Di Bella, Stefano (1995).

(1679, *Notae logicae*, editado por Couturat) en el contexto de la teoría de la definición de las esencias, se desarrolla luego en el contexto de las proposiciones, y finalmente se asocia a una dimensión ontológica que puede argumentarse como irreducible al ámbito lógico: la noción de *requisito* o *condición*.

El requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser. La suma de todos los requisitos es la causa plena y real de la cosa. Nada es sin razón. Porque nada es sin la suma de todos sus requisitos.<sup>140</sup>

En la noción de “requisito” se encuentran presentes dos funciones diferenciables. Una función propia de un nivel analítico-combinatorio, en la que el requisito establece la condición para la definición de las nociones en cuanto son nociones de esencias (la esencia es, entonces, la suma de sus requisitos), y una función que establece una *condición* equiparable con el concepto de *ratio existendi*, esto es, que establece una condición de existencia en general. Mientras que el primer nivel es puramente lógico, la lectura de Di Bella (1995) aísla conceptualmente la segunda función, argumentando que es irreducible a la primera, y divide de acuerdo con ella su aplicación a la existencia necesaria y a la contingente. En el caso del ser necesario, su existencia se deduce de sus requisitos internos. Entendiendo la *ratio existendi* como suma de requisitos que condicionan la existencia, considera que en el caso de la existencia necesaria puede atribuirse a la doctrina leibniana el concepto límite de *causa sui*, que propiamente puede entenderse como la coincidencia exacta entre la *ratio existendi* y los requisitos internos de su definición. En el caso de las existencias contingentes, tanto con respecto al surgimiento de las existencias cuanto al suceder de sus determinaciones, la *ratio existendi* ha de hallarse por fuera (*extra se*<sup>141</sup>) de los requisitos internos que constituyen su definición y esencia. Entendemos, sin embargo, que puede sostenerse la aplicación propia de la noción de requisito exclusivamente para el ámbito de las existencias condicionadas, y que su uso para el caso de la existencia necesaria es impropio, como intentaremos señalar más adelante, especialmente en torno a la inconsistencia del concepto de *causa sui*. La cuestión del conjunto de condiciones para las existencias contingentes nos aproxima al sentido cosmológico o metafísico del principio de razón suficiente, en tanto el conjunto de requisitos que condicionan la existencia demandan para su inteligibilidad una razón suficiente última. Sin embargo, aquí nos interesa la lectura de Di Bella, porque encuentra en el concepto de requisito un concepto articulador de las teorías de la inherencia y de la causalidad, en el sentido de que

---

<sup>140</sup> “Requisitum est sine quo res esse non potest. Aggregatum omnium requisitorum est causa plena rei. Nihil est sine ratione. Quia nihil est sine agregato omnium requisitorum”, “De summa rerum” (1676), Grua 267.

<sup>141</sup> “Quod ens perfectissimum sit possibile”. AA VI, 3

conceptualmente intenta hacerlas compatibles, dando como resultado una teoría particular de la causalidad. En efecto, Di Bella argumenta que a partir del concepto de “requisito”, puede entreverse que la relación antecedente-consecuente no puede ser asimilable a la relación sujeto-predicado,<sup>142</sup> como el autor entiende que se sería el caso si fuese posible reducir el nexo causal a un esquema logicista, y destaca especialmente el sentido ontológico del realizarse de las determinaciones. Esto puede advertirse ante la cuestión que intenta establecer qué hace que un requisito pueda calificarse como causa, donde la respuesta es que sea un requisito activo o un agente. También es posible argumentar contra la reducción logicista de la relación causal en función del texto *Definitiones notionum metaphysicarum atque logicarum*, donde se contraponen la relación causal y la relación de inherencia como relaciones mediata e inmediata respectivamente.<sup>143</sup> En función de estas referencias textuales, Di Bella afirma que a partir del análisis de requisito, se advierte que la causalidad es irreductible a su definición logicizante.<sup>144</sup> Aun así, es preciso tener en cuenta que la reconstrucción que ofrece Di Bella del concepto de requisito se concentra en el período temprano de la filosofía leibniana, y no examina sus formulaciones ulteriores, a pesar de encontrar en esta noción una función tan importante como la de hacer posible la compatibilidad entre la teoría predicativa y la teoría causal, en concordancia con una ontología que define al ser como noción completa.

Vincent Carraud (2002) establece un análisis más profundo de la causalidad y de la razón implicada en la fórmula *causa sive ratio*, por medio de un preliminar análisis sobre el significado del principio de la causalidad en la filosofía leibniana. En primer lugar, el concepto de “causa” no es unívoco, sino que se diferencia conforme a dos causalidades diferentes: la eficiente y la final.<sup>145</sup> En segundo lugar, la causalidad eficiente o propia del mecanismo natural no se identifica con el mecanismo causal cartesiano, o lo que el intérprete denomina como “el modelo matemático de la causalidad”,<sup>146</sup> sino con lo que denomina el “mecanismo teleológico”. Carraud encuentra en el concepto de *requisitum* un modelo que permite pensar la *transición* causal (en tanto que la causa es la suma de requisitos para la existencia del efecto) y además, encuentra en la noción de *requisitum* el sentido primario de la *aitia*.<sup>147</sup> En efecto, la causa no se define aquí sólo como lo que genera la

---

<sup>142</sup> Di Bella, Stefano (1995), p.37

<sup>143</sup> “Requisita rerum alia sunt mediata, quae per ratiocinationem investiganda sunt, ut causae: alia sunt immediata, ut partes, extrema, et Generaliter quae rei insunt” (VE, 1253). Citado por Di Bella (1995), p.41.

<sup>144</sup> Di Bella, Stefano (1995), p.46.

<sup>145</sup> Carraud, Vincent (2002), p. 393.

<sup>146</sup> Carraud, Vincent (2002), p. 416 nota 3.

<sup>147</sup> Carraud, Vincent (2002), p. 407.

existencia, sino además como aquello que la explica.<sup>148</sup> El sentido primario de la *aitía* se manifiesta en que la causa explicativa no puede reducirse a lo implicado en el señalamiento de la mera causa eficiente para el surgir en la existencia o para el cambio de sus determinaciones. Por el contrario, la causa equivale a la razón en cuanto se entienda como suma de requisitos o condiciones, y esta suma no sólo reclama el reino de la causalidad final, necesaria para la inteligibilidad misma de la naturaleza, sino la *ultima ratio rerum* de un ser trascendente al mundo. Pero la *ratio* tampoco se identifica con la causalidad eficiente, en tanto no hay, en sentido real, acción entre las sustancias: la “causa” se entiende de esta manera como aquello que da razón a priori<sup>149</sup> o, retomando el concepto de requisito, según formula Carraud: “causa, id est omnes rationes”.<sup>150</sup>

Otra cuestión que consideramos relevante en la lectura de Carraud es que es que a partir de la asociación estricta entre los conceptos de causa y de razón determinante, pueden diferenciarse los alcances del principio de razón suficiente y del principio de razón determinante. En efecto, la causa es una razón determinante eficazmente, pero insuficiente. El conocimiento de todas las razones determinantes suficientes corresponde a la perspectiva del entendimiento infinito. El criterio de la distinción conceptual entre lo implicado en una “razón determinante” y lo implicado en una “razón suficiente”, es para Carraud, la distinción entre la razón que puede hallar un entendimiento finito y la que puede hallar un entendimiento infinito, respectivamente.<sup>151</sup> Esta distinción, sin embargo, no implica una diferencia de naturaleza en lo que respecta a la *ratio rationis*, sino de grado: una misma racionalidad rige lo finito y lo infinito. El sentido de que la razón suficiente de una verdad de hecho implique una serie infinita de requisitos es que su validez en el terreno epistemológico es una validez de derecho: la *ratio sufficiens* establece así una condición y una medida para el entendimiento finito tal como puede expresarse en la fórmula *principium reddendae rationis*. Que tal exigencia de determinación racional tenga validez, sólo puede sostenerse en cuanto el concepto de razón sea unívoco, aunque en esta univocidad se acepte la diferencia entre lo finito y lo infinito. Una cuestión fundamental en esta correspondencia es la justificación del estatus ontológico que implica. En la lectura de Carraud, esto se expresa en la cuestión más particular de cómo ha de entenderse la naturaleza de las cosas, de modo tal que puedan ser objeto de inteligibilidad del principio de razón determinante.<sup>152</sup> De acuerdo con su lectura, la respuesta leibniziana a la cuestión puede encontrarse en el *Discours de métaphysique*, donde se distingue entre “esencia” y

---

<sup>148</sup> Carraud, Vincent (2002), p. 408.

<sup>149</sup> Carraud, Vincent (2002), p. 420.

<sup>150</sup> Carraud, Vincent (2002), p. 424

<sup>151</sup> Carraud, Vincent (2002), p. 427.

<sup>152</sup> Carraud, Vincent (2002), p. 448-9.

“naturaleza”:

sólo queda explicar cómo es posible que Dios tenga a veces influencia sobre los hombres o sobre las otras sustancias mediante un concurso extraordinario y milagroso, puesto que parece que nada extraordinario ni sobrenatural puede ocurrirles, dado que todo lo que les sucede sólo es consecuencia de su naturaleza (...) los milagros y los concursos extraordinarios de Dios tienen de particular que no podrían ser previstos mediante el razonamiento de ningún espíritu creado, por esclarecido que fuera, pues la comprensión distinta del orden general los excede a todos; mientras que todo lo que se denomina natural depende de las máximas menos generales que las criaturas pueden comprender.<sup>153</sup>

La cuestión acerca del milagro introduce un límite al principio de razón determinante, y establece la distinción entre naturaleza y esencia. De forma consecuente con tal distinción, se distinguen ámbitos propios de inteligibilidad en las formulaciones del principio de razón determinante y del principio de razón suficiente, respectivamente. La racionalidad finita sólo comprende el “orden subalterno”: “c'est pourquoi le principe de raison determinante n'atteint pas a l'ordre général. Son objet propre est la *nature* de la chose créée, non son essence. [La nature] est la representation distincte que nous avons de l'essence de la substance.”<sup>154</sup> El principio de razón determinante, entonces, se limita al orden natural de inteligibilidad, el orden propio de la racionalidad finita creada, si bien esta limitación no implica una diferencia que establezca una distinción real con la esencia propia de la racionalidad infinita, en tanto podemos afirmar, como consideramos en la primera aproximación al principio, que exige la *determinabilidad* racional de los objetos de conocimiento.

Creemos que esta distinción entre el principio de razón determinante y el principio de razón suficiente, permite considerar éste último como propio de un nivel metafísico, y puede analizarse a partir de lo implicado en la noción de Dios como la causa de las cosas y como *ultima ratio rerum*.

### 1.3.5 El principio de razón suficiente y la existencia divina

La distinción de los ámbitos propios de inteligibilidad para el principio de razón suficiente y

---

<sup>153</sup> GP IV, 441-442.

<sup>154</sup> Carraud, Vincent (2002), p 451-452.

para el principio de razón determinante, se advierte cuando se considera la dimensión última de fundamentación del principio de razón suficiente: su dimensión metafísica. Es también a partir de esta distinción y de esta fundamentación donde podemos comprender la idea de que en la filosofía leibniziana el principio de causalidad, como principio de razón determinante, está metafísicamente fundado.

El principio de razón suficiente en su nivel ontológico último se justifica en la noción de Dios como causa de las causas, y como razón última de la cadena infinita de la serie de las causas contingentes:

Dios es la última razón de las cosas, y la causa de las causas.<sup>155</sup>

Desde la perspectiva que afirma la insuficiencia de la razón en la cadena de las causas contingentes, y en el contexto de la cuestión de la razón suficiente como la pregunta por el *por qué* deben existir cosas de una manera antes que de otra, en los *Principios* se afirma:

No se podría encontrar esta razón suficiente de la existencia del universo en la serie de las cosas contingentes, es decir, en los cuerpos y sus representaciones en las almas.<sup>156</sup>

Consideremos el argumento que reclama la necesidad de una razón última. En la materia no puede encontrarse la razón –el porqué– del movimiento de los cuerpos, ni de un movimiento determinado que excluya la posibilidad de otro movimiento, puesto que la materia es indiferente al movimiento y al reposo. Puede reconstruirse la serie de eventos antecedentes que hacen a un movimiento determinado, pero esta reconstrucción no satisface la pregunta por la razón, en tanto que invoca indefinidamente una reconstrucción ulterior en la cadena de antecedentes. La cadena de razones en la serie contingente se torna *insuficiente* sin la postulación de la razón última. Por la caracterización misma de la razón suficiente, según la cual no se requiere en su concepto de otra razón ulterior, se hace necesario postular una razón que se encuentre fuera de la serie de eventos contingentes. Esta razón última 1) debe ser la *causa* de la serie contingente y 2) debe ser ella misma un ser necesario (su existencia debe coincidir con la razón de su existencia).

El principio de razón suficiente en su nivel ontológico último de fundamentación implica apelar a la causa real de las existencias contingentes. La noción de Dios como causa expresa una voluntad

---

<sup>155</sup> “Dieu est la dernière raison des choses, et la cause des causes”, “La Felicité”, Grua, 580.

<sup>156</sup> GP VI 602.

determinada por un fundamento o razón que elige el mejor plan posible del mundo, entre todos los planes posibles. Y porque el mundo actual es el mejor de los mundos posibles, el principio de determinabilidad racional para las existencias contingentes, queda fundamentado:

sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas han ocurrido así más que de otro modo.<sup>157</sup>

El principio de razón suficiente fundado metafísicamente se expresa como el principio de lo mejor, y esta misma equivalencia significa que las verdades contingentes están fundamentadas en un nivel ontológico como determinadas racionalmente, puesto que lo actualmente existente se corresponde con las esencias de un entendimiento perfecto. En esta fundamentación ontológica están implicados tanto el entendimiento como la voluntad infinitos de una sustancia primitiva. A diferencia de lo que podría entenderse como la tesis del voluntarismo cartesiano con respecto a la fundamentación de la racionalidad de las esencias de las cosas (tesis en la cual puede pensarse un primacía de la voluntad) el entendimiento divino leibniano es necesariamente antecedente y determinante con respecto a la voluntad que actualiza las esencias en la existencia, o dicho con más precisión: las esencias actualizadas se corresponden necesariamente con el plan que determina en el mundo la mayor perfección. Esta perfección está dada por el poder, el conocimiento y la bondad máxima que puede admitir un mundo.<sup>158</sup>

La relación entre el principio de razón suficiente y el principio de lo mejor tiene importantes consecuencias para la comprensión de la causalidad. En efecto, no sólo quedaría justificada la realidad de las leyes mecánicas y su ámbito propio, el de las causas eficientes, sino también su correspondencia con el reino de las causas finales: Leibniz afirma una *insuficiencia* de las causas eficientes para dar razón de las leyes del movimiento en la materia, y el principio de la conveniencia permitiría hallar la razón suficiente de esas leyes.<sup>159</sup>

El punto (2) que distinguimos anteriormente, que exige que la razón última sea un ser necesario, también nos permite comprender la distancia con la filosofía cartesiana. La existencia necesaria de la sustancia primitiva no afirma que su esencia sea *causa* de su existencia, sino que su esencia es la razón de su existencia. Como Adams lo señala, Leibniz no se refiere a la existencia divina como *causa sui* excepto cuando discute con Spinoza.<sup>160</sup> Esto nos permite comprender la diferencia entre las nociones de causa y de razón, según la cual la causa se refiere exclusivamente al origen de las existencias contingentes, y no a la existencia necesaria, cuya esencia implica

---

<sup>157</sup> GP VI 603.

<sup>158</sup> GP VI 603.

<sup>159</sup> GP VI 603.

<sup>160</sup> Adams, R. (1994), p. 185.

necesariamente la existencia. La *razón* de la existencia divina es que su esencia excluye *a priori* la posibilidad de su no existencia. Por tanto, la proposición “Dios existe” deriva su verdad del principio de contradicción, como verdad necesaria que es.

Para comprender aun más la idea leibniziana de que la existencia divina como la razón última excluye en su concepto las nociones de “causa” y de *causa sui*, podemos remitirnos al escrito temprano que Leibniz redactó en ocasión de su visita a Spinoza, y en el cual reformula el argumento ontológico que concluye la existencia de Dios,<sup>161</sup> a partir del concepto de perfección. Atendiendo la argumentación que se explicita en el escolio de la prop. XI de *Ética* I, Leibniz afirma que es preciso comprender el concepto de Dios como *posible*, y como posible objetivamente (*a parte rei*), de modo tal que pueda comprenderse sin contradicción la compatibilidad de las perfecciones diversas (cada una de ellas positiva y simple) en un sujeto simple. La prueba de la existencia necesaria requiere previamente, entonces, que sin recurrir a una experiencia subjetiva, se pruebe la compatibilidad lógica de las perfecciones en un mismo sujeto. Ahora bien, la existencia necesaria de Dios se concluye de la sola posibilidad lógica de su noción, puesto que, en virtud del principio de contradicción, sólo basta que sea posible para afirmar su existencia.

Retomando lo que antes caracterizamos como los puntos (1) y (2) de lo que se exige para la razón última, es decir, la afirmación de Dios como causa de las cosas contingentes y como razón última que no es *causa sui*, puede verse la distancia esencial con lo que puede caracterizarse como el axioma del principio causal de la filosofía cartesiana. En efecto, en el sistema cartesiano tal axioma se afirma bajo la exigencia de hallar una causa o razón (*causa sive ratio*) para todos los seres actuales, incluido Dios mismo.<sup>162</sup> En la concepción leibniziana, por el contrario, la serie contingente exige una causa *exterior* en un ser necesario, que a su vez no es determinable como *causa sui*, cuestión que permite deslindar los conceptos de causa y de razón última.

La diferencia entre Dios como causa de las existencias contingentes y Dios como esencia que es razón de su propia existencia necesaria nos permite también comprender la estructura de los argumentos *a posteriori* (o a partir de la existencia contingente de las cosas) y *a priori* (o a partir de las verdades necesarias) de la existencia de Dios, como dos argumentos complementarios. Como Carraud subraya la diferencia, Descartes construye los argumentos de las pruebas en base a la causalidad eficiente,<sup>163</sup> mientras que en Leibniz las pruebas de la existencia de Dios son la aplicación por excelencia del principio de razón suficiente. Así, en *Théodicée* se concluye: “Sin

---

<sup>161</sup> AA II, I, 271 y ss.

<sup>162</sup> AT 7: 164-65 y en las respuestas a las objeciones de Caterus. Ante la objeción escolástica que señala la incorrecta atribución del modelo de la causalidad eficiente a la existencia actual de Dios, Descartes afirma que aun cuando Dios no requiere una causa externa eficiente de su existencia, no es impropio ser llamado *causa sui* (AT 7:109).

<sup>163</sup> Carraud, Vincent (2002), p. 439.

este gran principio, no podríamos jamás probar la existencia de Dios.”<sup>164</sup>

### **Conclusiones parciales de la primera parte.**

Luego de haber hecho este análisis de la teoría de la sustancia y la concepción del principio de razón suficiente de Leibniz, podemos advertir la relación de implicancia mutua entre ambas. El principio de razón suficiente se encuentra implícito como principio constructor de la teoría de la sustancia. En la formulación temprana de la metafísica, obra como principio en la prueba o definición real de la sustancia a partir de la exigencia de un fundamento para la predicación verdadera de sus determinaciones. En la formulación madura, en la definición de la verdadera sustancia como simple, como fundamento (principio de unidad) de lo compuesto, y en el *acontecer de las mónadas en las sustancias compuestas*<sup>165</sup> o vivientes.

En la caracterización del PRS, distinguimos entre los niveles lógico, gnoseológico y metafísico de su significado, y además sostuvimos la preeminencia del nivel metafísico del PRS como el último nivel de fundamentación posible de su validez. Esta preeminencia, que en el nivel gnoseológico permite comprender la exigencia de determinabilidad racional de lo real, es también la que conduce a la tesis de la irreductibilidad de lo pensado en la *ratio* con respecto a lo pensado en la noción de causa, porque el principio de causalidad en la filosofía leibniziana presupone un fundamento que no puede a su vez fundamentarse por medio del concepto de *causa sui*. El principio de razón suficiente es, así, un principio de inteligibilidad para el conocimiento de las verdades y un principio de las existencias.<sup>166</sup> Dios, existencia extramundana, se presenta como la suprema razón y también como la suprema causa -la única causa real- de las cosas contingentes. El principio de la causalidad para las existencias contingentes encuentra así una fundamentación metafísica y brinda un modelo de inteligibilidad a las relaciones mutuas entre las sustancias, que no puede reducirse al señalamiento de relaciones causales mundanas.

---

<sup>164</sup> “Sans ce grand principe, nous en pourrions jamais prouver l'existence de Dieu”, GP VI, 127.

<sup>165</sup> GP II 519

<sup>166</sup> Carraud (2002), p.12

## Segunda parte.

### El problema de las relaciones causales recíprocas entre las sustancias en el proyecto pre-crítico kantiano.

#### Introducción

El período histórico del pensamiento kantiano al que nos dedicamos en esta segunda parte ha tenido diversas periodizaciones conforme a distintas interpretaciones en lo que respecta a la orientación de la investigación dada por determinadas influencias teóricas, pero también de acuerdo con la continuidad en el tratamiento de problemas que se desenvuelven en el transcurso de los años. A partir de las ediciones de Erdmann y Adickes se ha distinguido, como periodización habitual en el conjunto de los escritos precríticos kantianos, dos períodos: un período “racionalista” que comenzaría en 1762, en el que sería predominante la influencia leibniana y wolffiana, y un período “empirista” entre 1769 y 1770, signado por la investigación y el descubrimiento de cuestiones que trascienden la perspectiva epistemológica racionalista: principalmente las que conciernen a la afirmación de la limitación de la razón lógica para determinar la existencia. Frente al análisis que establece esta dicotomía en la perspectiva epistemológica mayor, De Vleeschauwer<sup>167</sup> argumenta que es incorrecto caracterizar como “empirista” a la segunda etapa y subraya, por el contrario, la tradición de la historia de la ciencia y la importancia de la influencia de la física newtoniana. Beck,<sup>168</sup> por su parte, también señala la influencia de Newton, y además considera relevante tener en cuenta el peso de la influencia de Crusius, antes que la de Wolff en el pensamiento kantiano. Ameriks<sup>169</sup> distingue cuatro períodos: uno empirista, uno racionalista, uno escéptico y uno propiamente crítico, que comenzaría con la *Dissertatio* de 1770.

Frente a las interpretaciones que diferencian etapas conforme a determinadas influencias o a perspectivas epistemológicas predominantes, se encuentran interpretaciones que pueden considerarse como integradoras, y que consideran relevante atender al tratamiento de cuestiones que se manifiestan en la mayor parte del período de producción escrita anterior a la primera *Crítica*

---

<sup>167</sup> De Vleeschauwer (1939).

<sup>168</sup> Beck, Lewis White (1969).

<sup>169</sup> Ameriks, K. (1982).

(1781). Dentro de este grupo encontramos análisis que trascienden las claves interpretativas basadas en una dimensión puramente epistemológica. Así, en los últimos años diversos intérpretes<sup>170</sup> concuerdan en señalar que Kant se ocupó especialmente de la cuestión de la causalidad en todo su período precrítico (1746-1770), y que su estudio brindaría una clave hermenéutica para comprender este período propiamente. Schönfeld (2000) considera que entre 1746 y 1766 esta cuestión se encuentra guiada por la necesidad de conciliar la metafísica con la ciencia natural. En sintonía con esto, pero precisando su tratamiento, Watkins (2005) interpreta que lo que unificaría el conjunto de los escritos kantianos estaría dado por el interés en desarrollar una concepción metafísica de la causalidad que pudiera ofrecer una alternativa a una teoría del influjo físico y a la armonía preestablecida.<sup>171</sup> Desde esta perspectiva, según la línea de lectura de Watkins, Kant habría desarrollado una concepción de la causalidad definida a partir de un “modelo de causalidad” metafísico-epistemológico, porque la investigación sobre el principio causal se desarrolla junto con una reflexión teórica sobre la naturaleza de las sustancias. Este modelo de la causalidad se refiere entonces al conjunto de las reflexiones teóricas que aquí definen el abordaje kantiano sobre las relaciones causales entre las sustancias y que se diferencia de otro modelo posible sobre la causalidad, que el intérprete caracteriza en los términos de “modelo de eventos”. En éste último, que identifica con el abordaje humeano, la relación causal se analiza en términos puramente epistemológicos como una sucesión de eventos en la experiencia.

Dentro de esta perspectiva que atiende al tratamiento predominante de la causalidad en los escritos precríticos kantianos, donde se define como una cuestión metafísica que se desarrolla de manera diferenciada de otras concepciones posibles sobre la causalidad, también se encuentran los análisis de Afeissa (2009).<sup>172</sup> En efecto, el intérprete sostiene la tesis de que un análisis unificador del proyecto precrítico puede establecerse si se considera centralmente la investigación kantiana sobre la inteligibilidad de la relación causal y específicamente, si se conecta el problema de la causalidad con el análisis de la naturaleza del “mundo”. En la investigación general sobre la inteligibilidad de la relación causal se definen, según Afeissa, dos cuestiones que se presentan diferenciadas en la apropiación escolástica de la filosofía leibniana: 1) la cuestión del *fundamento* del principio de causalidad, que Wolff responde con su demostración del principio de

---

<sup>170</sup> Schönfeld (2000), Friedman (1992), Watkins (1995, 2005), Laywine (1991), Schell (1993)

<sup>171</sup> Que la investigación precrítica kantiana sobre la causalidad tuviera que enfrentarse a tales posiciones teóricas es algo que puede comprenderse por la herencia de la tradición intelectual. En efecto, Leibniz caracteriza la teoría de la armonía preestablecida como superadora de las deficiencias tanto de la teoría del influjo físico como del ocasionalismo. Y en el ámbito de reflexión de la metafísica de la Alemania del siglo XVIII, las tres teorías forman parte de la distinción tripartita sobre la concepción de la causalidad que determina el debate intelectual, aunque el ocasionalismo representado por Malebranche pierde progresivamente la centralidad de la atención (Thorpe: 2011, p. 71).

<sup>172</sup> Afeissa, Hicham Stéphane (2009).

razón suficiente, 2) la cuestión sobre la *naturaleza* de la relación causal, que Wolff responde con su cosmología racional. Recordemos, de acuerdo con el análisis que llevamos a cabo en la primera parte de nuestra investigación, que en la filosofía leibniana el principio de razón suficiente obra como fundamento metafísico del principio de causalidad, pero este último principio no implica para las existencias contingentes relaciones de influjo real entre las sustancias, dado que la relación causal requiere de una fundamentación extramundana tal que pueda establecer una correspondencia entre las causas en el nivel de los sucesos contingentes y las razones en el nivel epistemológico, para asegurar su determinabilidad racional. La fundamentación metafísica del principio causal no implica por sí misma entonces, en el planteo leibniano, un análisis de la naturaleza del “mundo” y de sus condiciones, ya que el principio causal metafísicamente fundado brinda un modelo de inteligibilidad de las relaciones mutuas entre las sustancias en la armonía preestablecida de sus estados sucesivos. A diferencia de esta posición, tiene lugar en la metafísica escolástica alemana, explícitamente en Baumgarten,<sup>173</sup> el surgimiento de la cuestión *cosmológica* en la investigación sobre la causalidad. En Wolff, en los *Vernünfftige Gedanken* (la *Metafísica alemana*) la noción del mundo se comprende como el conjunto o la serie de cosas mutables en relaciones de coexistencia y de sucesión que se encuentran conectadas entre sí en virtud de que cada una es el fundamento recíproco de tales relaciones (§ 543-545). De esta forma, el mundo se comprende como un todo en el que las relaciones *actuales* de las sustancias que lo componen son sus partes.

Según Afeissa, un análisis sobre la cuestión causal definido en estrecha relación con la cuestión de la naturaleza del mundo en los escritos kantianos, podría revelar una investigación y un desarrollo progresivos -donde la revolución crítica podría entenderse como resultado de una evolución- orientados por la necesidad de dar cuenta de la conexión real entre las sustancias, bajo el supuesto de que tal conexión no podría depender de un fundamento trascendente al mundo. Pero entendemos que también puede sostenerse que el análisis sobre el mundo no puede limitarse al conjunto de las relaciones *actuales* entre las sustancias. En este sentido, la perspectiva kantiana no sólo se distanciaría de la filosofía leibniana, sino también de la apropiación escolástica de esta filosofía por parte de Wolff.

Además del análisis de la influencia de la escolástica alemana, es preciso atender a lo que Kant

---

<sup>173</sup> En el manual que Kant usaba para sus lecciones de metafísica, en la *Metaphysica* de Alexander Gottlieb Baumgarten de 1739, la investigación sobre la interacción entre las sustancias es parte tanto de la Psicología como de la Cosmología. Mientras que en la primera se investiga una interacción en particular (entre sustancias caracterizadas como heterogéneas, como el alma y el cuerpo) en la segunda la investigación sobre la interacción se plantea para las sustancias en general junto con la reflexión sobre la pertenencia de esas sustancias al mundo. Con una precisión que consideramos importante destacar, Thorpe (2011) afirma que en el contexto intelectual de Kant, la cuestión cosmológica tuvo preeminencia sobre la cuestión psicológica y que la distinción tripartita sobre las concepciones sobre la causalidad es específicamente cosmológica (p. 71).

mismo expresa como antecedentes de su propia filosofía en lo que respecta a las concepciones sobre la causalidad. Kant establece la difundida distinción tripartita sobre las concepciones de la causalidad en la *Crítica de la razón pura* (A 390), que también se encuentra en sus lecciones de metafísica (*Mrongovius*: 1782-1783), bajo las siguientes denominaciones: la teoría de la armonía preestablecida, la teoría del influjo físico y la teoría de la asistencia sobrenatural (*übernatürlichen Assistenz*).<sup>174</sup> Pero si atendemos, como lo hemos desarrollado en la primera parte de este trabajo, a que la teoría leibniziana de la armonía preestablecida es ella misma una teoría que se postula como superadora de las teorías del influjo físico y del ocasionalismo, porque es fruto de una fundamentación metafísica del principio causal tal que permite la postulación de la correspondencia estricta de las causas en el nivel de los eventos, con las razones en el orden de su determinabilidad racional, la distinción tripartita como una distinción entre modelos teóricos que comparten la premisa de no haber abordado la “cuestión causal”, puede difícilmente sostenerse en la historia de la filosofía, más allá de la historia que Kant mismo construye como antecedente de su filosofía crítica. Porque puede afirmarse que, en tanto que la teoría de la armonía preestablecida leibniziana postula tal correspondencia, es una explicación de la inteligibilidad de la relación causal que tiene como propósito el fundamentar las relaciones mutuas entre las sustancias de acuerdo con un orden racionalmente determinable. Desde la perspectiva leibniziana, esta teoría se diferencia del ocasionalismo, porque la sola postulación de una causa metafísica no permite por sí misma la fundamentación de un orden racionalmente determinable y por tanto, esta causa no puede diferenciarse esencialmente de una causa milagrosa.

En un nivel de análisis metodológico que consideramos importante destacar, Michel Puech<sup>175</sup> también considera el estudio de la formación del pensamiento crítico en función de la cuestión de la causalidad. Pero subraya que hay dos modos de estudiar la lógica interna de este desarrollo intelectual: estudiando las fuentes *reales* de las que el pensamiento kantiano se nutre o estudiando la perspectiva kantiana sobre las cuestiones que influyeron en el desarrollo de su propio pensamiento. En efecto, desde esta última perspectiva puede atenderse principalmente al Prefacio de los *Prolegómenos*. Kant entiende allí que la cuestión que Hume plantea sobre la causalidad, la del fundamento del nexo causal necesario, constituye una influencia directa en su pensamiento en tanto que plantea una cuestión para la metafísica misma, y esta cuestión se define en un terreno que la metafísica no había antes planteado. La cuestión que Hume plantea sobre el fundamento del conocimiento del nexo causal, entonces, debe desarrollarse en la filosofía crítica en su mayor extensión posible para la razón: la crítica de la razón pura se presenta así como la investigación de

---

<sup>174</sup> *Metaphysik Mrongovius* (1782-1783) AA 29, 865-868.

<sup>175</sup> Puech, Michel (1990)

la cuestión que decide sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica como ciencia, esto es, que decide sobre la pretensión de la razón relativa al conocimiento de las cosas. Pero además, la perspectiva histórica que considera las fuentes reales del pensamiento kantiano, según Puech, debe atender al problema metafísico de la causalidad<sup>176</sup> que define todo el transcurso de la metafísica alemana misma del siglo XVIII, y es preciso considerar, según el intérprete, que este problema metafísico de la causalidad se desarrolla de manera independiente de la cuestión planteada por Hume. Desde la perspectiva del análisis de las fuentes reales de las que el pensamiento kantiano se nutre, Longuenesse<sup>177</sup> señala incluso que la misma forma de expresión de la cuestión de la causalidad en los escritos kantianos, explícitamente definida en 1763, recurre a los términos de la escuela lógica de Wolff para enunciar el problema del fundamento real que debe dar cuenta de la conexión entre existencias diversas, y se refiere específicamente a la forma del silogismo en el *modus ponens* (*si antecedens ponitur, ponendum quoque est consequens*).<sup>178</sup>

La “cuestión metafísica de la causalidad” que se presenta en los años de producción anteriores a la filosofía crítica y que puede brindar un criterio para el desarrollo de la filosofía kantiana hacia la formación del pensamiento crítico, entonces, no puede identificarse con la cuestión tal como la filosofía humeana la formula en tanto cuestión particular (los escritos anteriores a la *KrV* lo atestiguan). Si atendemos a esta perspectiva más amplia de la investigación sobre la causalidad, podemos considerar, entonces, que en el proyecto-precrítico hay una investigación que tiene una coherencia propia.

Creemos, en efecto, que la cuestión de la causalidad tiene que entenderse desde su perspectiva más amplia. Y esto es porque antes de diferenciar los sistemas explicativos de la naturaleza causal, podemos considerar una cuestión que creemos preliminar: los antecedentes teóricos que brindan modelos de inteligibilidad para el principio causal. Desde esta perspectiva, consideramos de suma importancia el estudio de Carraud<sup>179</sup> puesto que especifica en esta historia la investigación en torno al fundamento del principio causal que puede estar implícito en la distinción anteriormente diferenciada como tripartita. En efecto, el principio causal cartesiano se restringe a la causalidad eficiente como principio que da cuenta de la existencia de los entes (tanto en la física como en la metafísica) y es a partir de la filosofía leibniana donde la sola causalidad eficiente se define como *insuficiente* para las exigencias de la inteligibilidad de las existencias. El principio de razón suficiente leibniano debe considerarse en este sentido como el principio que “suplanta”, en su

---

<sup>176</sup> Puech, Michel (1990), pp.8 y ss.

<sup>177</sup> Longuenesse, B. (2001).

<sup>178</sup> Longuenesse, B. (2001), p. 75.

<sup>179</sup> Carraud, V. (2002).

propia exigencia de determinabilidad racional, al principio causal sin más.<sup>180</sup> Esta sustitución es asumida como una herencia teórica en Wolff, Baumgarten y Crusius, y también está presente en la investigación kantiana sobre el principio causal (explícitamente en la *Nova dilucidatio*, pero también en el *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*).

Además, creemos que la cuestión de la causalidad en estrecha vinculación con el problema del mundo debe considerarse junto con la investigación sobre las relaciones mutuas entre las sustancias, y esto significa que se especifica como principio de causalidad *recíproca* entre las sustancias en un mundo definido formalmente como unificado. En efecto, podemos advertir que el interés temprano de Kant en desarrollar una concepción de la causalidad que pudiese superar los planteos del influjo físico y de la armonía preestablecida entre las sustancias se encuentra delineado por el problema de dar cuenta de las relaciones causales en tanto que *recíprocas*. Luego de los *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747)<sup>181</sup>(*Gedanken*), la investigación sobre la causalidad se orienta hacia la explicación de las relaciones de influjo recíproco entre las sustancias. Y puede afirmarse que es bajo la consideración de su influjo recíproco por la que se intenta desarrollar una teoría causal que pueda dar cuenta de cómo es posible un influjo *real* entre las sustancias.

Porque asumimos un punto de vista integrador a fin de abordar el estudio del período histórico precrítico que consideramos, y especialmente porque creemos que puede sostenerse que en él se desarrolló la cuestión de la causalidad conforme a un proyecto orientado hacia la explicación de la causalidad recíproca, distinguimos en el pensamiento kantiano entre el “período precrítico” como período histórico posible de ser periodizado entre 1746-1780 y el “proyecto precrítico”.<sup>182</sup> Porque si bien en este período no puede afirmarse una producción de obras regida por un plan sistemático, se presentan temas que pueden estudiarse bajo la perspectiva de una coherencia de producción

---

<sup>180</sup> Carraud, V. (2002).

<sup>181</sup> *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen*. En: *Kants gesammelte Schriften I*, Berlin-Leipzig. Escrito en 1746, con un prefacio y agradecimiento añadidos en 1747, la obra fue publicada en 1749. Schönfeld (2000), p. 4.

<sup>182</sup> Distinguimos entre “período precrítico” (en sentido histórico y que puede ser periodizado entre 1746-1780) y “proyecto precrítico” en el pensamiento kantiano. Porque si bien en el período pre-crítico no puede afirmarse una producción de escritos regida por un plan sistemático, puede considerarse sin embargo que entre 1746 y 1766 la inspiración mayor de la producción escrita se encuentra signada en los intentos de conciliar la metafísica con la ciencia natural y en este sentido, puede afirmarse un “proyecto” anterior al plan que determina la primera Crítica (Schönfeld: 2000). Esta clave hermenéutica de Schönfeld es compartida por Friedman (1992), Watkins (1995, 2005), Laywine (1991) e incluso Shell (1993), quienes además reconocen en esos intentos de conciliación la existencia de significativas continuidades (no en los postulados positivos de las diversas aproximaciones, sino en la continuidad de los problemas formulados), que pueden iluminar el estudio del proyecto crítico por medio de la comprensión de la génesis de los problemas filosóficos.

propia.

En este sentido, creemos que la investigación de las relaciones causales recíprocas en este período puede estudiarse como articulada en tres conjuntos de problemas:

A) El problema relacionado con la investigación que intenta superar la teoría del influjo físico en el desarrollo y la formulación de una teoría dinámica de la materia, donde se reinterpreta el problemático concepto leibniano de *vis viva* como lo que podría entenderse como primeras y progresivas formulaciones de un fuerza activa en las sustancias que actúa relacionamente (cuya formulación definitiva se encuentra en los conceptos críticos de *Anziehung y Zurückstoßung*).<sup>183</sup> En el capítulo 2 consideraremos centralmente esto, a partir del análisis de la formulación de un concepto de *fuerza* que caracteriza la posibilidad de la determinación recíproca entre las sustancias en función de su doble capacidad de acción y reacción. Este análisis dará una primera formulación de las condiciones inmanentes para afirmar la unidad del mundo.

B) El problema de la fundamentación metafísico-gnoseológica del principio causal. En el capítulo 3 nos dedicaremos a la investigación orientada a la clarificación y prueba de los principios que rigen las relaciones y cambios de determinaciones entre las sustancias, para dar cuenta de su influjo recíproco y *real* y de su conocimiento. Los dos principios causales, el principio de sucesión y el principio de coexistencia, tendrán una derivación a partir del principio de razón *determinante*.

C) El problema de una reformulación del concepto de mundo adecuada a la investigación sobre las condiciones de la integridad de las relaciones causales recíprocas entre las sustancias. En el capítulo 4 nos dedicaremos a la investigación sobre un concepto de mundo comprendido como la condición formal de la unidad necesaria de las *posibles* relaciones causales recíprocas (que no se identifican con el conjunto de sus relaciones *actuales*).

---

<sup>183</sup> Fuerza atractiva y repulsiva, respectivamente. Estos conceptos son expuestos en el período plenamente crítico en 1786 en *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (MAN)* y son retomados en el *Opus Postumum* (XXII, 205y ss.). El problema de la dinámica en Kant no puede reducirse a un mero problema pensado sólo en el período pre-crítico. Al respecto, nos parece importante el análisis de Martin Schönfeld en “Kant's Early Dynamics”, quien afirma que en el *Opus Postumum* (1785-1802) Kant renueva el interés en conciliar la metafísica con la física, y en esta reminiscencia del proyecto precrítico, cobra centralidad nuevamente la reflexión sobre la ciencia de la dinámica (Schönfeld, M. 2000, p.33).

## Capítulo 2.

### Teoría dinámica de la materia, causalidad, y acción recíproca en la causalidad.

#### 2.1 Hacia una reformulación del concepto de *vis viva*.

Los *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747)<sup>184</sup> primera obra publicada por Kant, han sido frecuentemente interpretados como el punto de partida de una etapa progresiva en el pensamiento precrítico kantiano (1746-1766) signada por el intento de construir un sistema filosófico coherente y en consonancia con una filosofía natural. Este punto de partida es, sin embargo, en sí mismo singular comparado con aproximaciones precríticas posteriores, puesto que, como Schönfeld<sup>185</sup> señala, en esta obra no ha sucedido lo que se caracteriza como la “conversión al newtonismo”. De manera que, además de encontrarse alejada de las premisas científicas que se gestaban en su propia época, tampoco puede ser ubicada en una línea de continuidad con aproximaciones kantianas posteriores en torno a la filosofía natural. Ernst Cassirer<sup>186</sup> ha considerado a los *Gedanken* como un “ensayo sobre el método de la filosofía de la naturaleza”, y pensamos que esta caracterización es importante porque no subraya la continuidad temática de su planteo positivo, sino que la caracteriza a partir del intento de reflexión en torno a la filosofía de la naturaleza desde el interés –que podemos caracterizar como propiamente metafísico<sup>187</sup>- de poder dar cuenta de las relaciones recíprocas entre las sustancias a partir de una reflexión sobre la correcta manera de definir la fuerza intrínseca de ellas. Esta correcta manera de

---

<sup>184</sup> *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen*. Escrito en 1746, con un prefacio y agradecimiento añadidos en 1747, la obra fue publicada en 1749. Schönfeld, M. (2000), p. 4.

<sup>185</sup> Schönfeld, M. (2000).

<sup>186</sup> En este “ensayo sobre el método” Ernst Cassirer (1918) encuentra la continuidad con la *Crítica de la razón pura*.

<sup>187</sup> Y aquí nos parece particularmente importante la reflexión de Mariano Campo: “In realtà Kant a avuto sempre forte l’interesse metafísico. In questo stesso scritto giovanile è dato vedere, como l’interesse metodologico sia intimamente congiunto a quello metafísico, sia anzi da esso condizionato od occasionato” Mariano Campo (1953), p.20

definir la fuerza de las sustancias está involucrada en el debate teórico acerca del concepto de fuerzas vivas.<sup>188</sup> Se trata de un debate sostenido por defensores de las teorías del influjo físico y de la armonía preestablecida, en vistas a la formulación de un nuevo modelo causal.

A pesar de que, tal como señala Juan Arana en su estudio preliminar a la traducción castellana de esta obra,<sup>189</sup> en su propia época “no fue nunca un éxito, ni comercial ni científico”, además de ser la obra menos comentada de Kant, incluso por los detractores del kantismo, consideramos importante estos primeros intentos kantianos por superar las teorías causales deudoras del influjo físico y de la armonía preestablecida, por la dimensión metafísica en la que el problema es definido y delineado para su tratamiento. El problema de las relaciones causales entre las sustancias requiere de un tratamiento de su naturaleza a partir de la consideración de sus dos fuentes de determinación: la interna y la externa. Es por esta doble determinación que la inteligibilidad de las relaciones causales es intrínsecamente problemática, y por lo que la investigación se aproxima a la formulación de una concepción de la eficacia causal de las sustancias en relación con el esclarecimiento de su fuerza.

En este contexto del análisis de la eficacia causal de las sustancias a partir del análisis de su fuerza, se encuentra, entonces: (1) la afirmación de los límites de las teorías del influjo físico y de la armonía preestablecida para dar cuenta de los cambios de las determinaciones de las sustancias, (2) la afirmación de que el influjo *real* entre las sustancias y sus relaciones recíprocas se fundan en la recíproca interacción de sus fuerzas y (3) el examen de la noción de mundo a partir de sus condiciones inmanentes de constitución, esto es, a partir de la conexión real entre las sustancias.

### **2.1.1 La dinámica leibniana.**

Para aproximarnos a los *Gedanken* es necesario tener presente, ante todo, el contexto histórico-filosófico en el que se desarrolla el debate entre los defensores del concepto metafísico leibniano de *vis viva* y las posiciones mecanicistas que dominaban la concepción de la causalidad. Estas posiciones, derivadas del cartesianismo, se asentaban sobre la pretensión de la reducción de la ciencia del movimiento a propiedades geométrico-cuantificables, en función de la tesis metafísica

---

<sup>188</sup> El debate en torno al concepto de *vis viva* o fuerza viva o activa puede periodizarse entre 1686-1741: Schönfeld, M. (2000). La publicación de los *Gedanken*, previa al acercamiento kantiano a la física de Newton, aparece en el contexto de este debate “demasiado tarde” con respecto a la defensa de la *vis viva*. La disputa podría agruparse en torno a lo que han sido posiciones básicas: los defensores del cartesianismo, los defensores del leibnianoismo, y los newtonianos (que derivan el concepto de fuerza de la segunda ley de la mecánica).

<sup>189</sup> Arana, Juan (1988).

que reduce la esencia de los cuerpos materiales a la extensión.

La relevancia de los aportes leibnicianos en su confrontación con la concepción mecanicista se comprende si se tiene en cuenta que Leibniz formula por primera vez la necesidad de establecer una ciencia nueva, la *dinámica*, en detrimento de la mecánica para poder explicar el movimiento.<sup>190</sup> En efecto, la metafísica leibniciano y su noción de sustancia conduce a un nuevo sistema de física:<sup>191</sup> la fuerza es lo esencial en la sustancia y aquello que, desde el punto de vista de la física, se refiere a lo absolutamente real como lo opuesto a lo relativo o lo fenoménico. La física leibniciano es, así, una “física de las fuerzas”. La fuerza es la fuente de las acciones de las sustancias. Pero es preciso tener en cuenta que entre las sustancias no hay propiamente relaciones de influjo real, sino armonía entre las series de sus estados, por lo que la fuerza se entiende a partir de un principio de acción interior a las sustancias. En consecuencia, puede sostenerse que las mismas tesis metafísicas que exigen el realismo de la sustancia y de su fuerza niegan el carácter real del influjo entre las sustancias.<sup>192</sup> Como anteriormente hemos considerado (en el capítulo 1), la única “causa externa” real es metafísica, es decir, la propia de la creación divina. Las relaciones mutuas entre las sustancias se comprenden, así, en función del orden de la armonía y de la consecuente correlación de sus estados creados.

Una reconstrucción histórica precisa de la oposición que implica la dinámica con respecto al mecanicismo cartesiano puede focalizarse en el escrito de Leibniz de 1686 llamado *Brevis demonstratio erroribus memorabilis Cartesii et Aliorum*,<sup>193</sup> compuesto contra el principio de conservación de la cantidad de movimiento de Descartes, cuya exposición puede encontrarse en *Principia philosophiae* de 1644. El centro de esta crítica está en señalar la incorrecta derivación que da lugar al mecanicismo: lo que debe considerarse como invariable en los cuerpos no es la cantidad de movimiento, sino la fuerza motriz. El principio cartesiano en su formulación establece: “Cuando un cuerpo en movimiento se encuentra con otro, si éste tiene menos fuerza para continuar en línea recta que el otro para oponérsele, entonces es reflejado hacia otro lugar manteniendo su movimiento, aunque pierda la dirección del mismo; sin embargo, en caso de tener más fuerza que

---

<sup>190</sup> En el artículo “Dynamique” escrito por d’Alembert en *L’Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, se reconoce a Leibniz como el primero en formular la idea de la dinámica como ciencia: “M. Leibnitz est le premier qui se soit servi de ce terme pour désigner la partie la plus transcendante de la mécanique, qui traite du mouvement des corps, en tant qu’il est causé par des forces motrices actuellement et continuellement agissantes.” 5:174.

<sup>191</sup> Puech, Michel (1990), p. 65 y ss.

<sup>192</sup> Michel Puech (1990) determina la relación entre la metafísica y la física en Leibniz en estos términos: afirma que la exigencia leibniciano de realismo absoluto en el *ser* de la sustancia y en la manifestación de su ser como *fuerza*, desrealiza las relaciones entre las sustancias, pp. 65-66.

<sup>193</sup> GM 117-119

el otro objeto, entonces lo mueve consigo mismo y pierde tanto movimiento como le transmite otro cuerpo”(AT VIII-1,65). La formulación del principio establece que las cantidades de movimiento de los cuerpos en la interacción varían de acuerdo con sus fuerzas respectivas, pero que la totalidad del movimiento permanece invariable. Leibniz asume como posición cartesiana la tesis de la equivalencia entre la “fuerza motriz” y la “cantidad de movimiento”,<sup>194</sup> de modo tal que en el escrito de 1686 la argumentación leibniziana se orienta a mostrar que la fuerza de un cuerpo no puede ser calculada a partir de la cantidad de movimiento. El *Discours de metaphysique* (1686) es además esencial para entender las condiciones de la ciencia de la dinámica. En el §18 Leibniz sostiene la distinción entre los conceptos de “fuerza” y de “cantidad de movimiento”, esencial tanto para el establecimiento de las leyes físicas como para la metafísica. Y allí se afirma que es a partir del concepto de “fuerza” cómo los fenómenos de los cuerpos pueden ser explicados, porque se trata de una noción que se refiere a propiedades *reales* de los cuerpos. Es esencial considerar en el *Discours de metaphysique* la perspectiva metafísica en torno al problema; en efecto, la interacción de las fuerzas no puede reducirse a la comunicación del movimiento (algo que desde la perspectiva de la metafísica es sólo un cambio de situación inesencial en las sustancias), ni ser calculada como movimiento, porque la materia no puede reducirse a la extensión o, lo que es lo mismo, la esencia de los cuerpos no es la extensión. El *Essai de dynamique* de 1691 (que fue publicado por primera vez en 1859) precisa el concepto de fuerza, y establece la distinción entre el concepto de “fuerza muerta” y de “fuerza viva” (en las observaciones a la prop. IX). El primero se asocia con el ímpetu (*conatus*) hacia el movimiento en medida infinitesimal, es decir, como movimientos infinitamente pequeños, y el segundo se asocia con la fuerza presente en la efectuación del movimiento mismo y como causa del movimiento, además de ser lo *real* en el movimiento. En el *Specimen dynamicum* (1695) se avanza hacia una consideración de la fuerza como el principio *interno, esencial y activo* de los cuerpos y de los espíritus, además de ser identificada con lo *real* en el movimiento.

### 2.1.2 La fuerza activa y esencial en las sustancias en los *Gedanken*.

Es la controversia entre los seguidores de Leibniz y de Descartes la que Kant enuncia en su preámbulo como aquella que debe ser superada por una nueva teoría. La disputa histórica puede entenderse si se consideran la raíz metafísica del concepto de *vis viva*, las diversas metafísicas que inspiraron el debate (tanto la mecánica cartesiana como la dinámica leibniziana surgen de diversos

---

<sup>194</sup> GM VI 117. Schönfeld (2000) afirma que en la filosofía cartesiana la *dynamis* se expresa como cantidad cinemática de movimiento y que, si bien Leibniz acepta la tesis de que la fuerza puede expresarse en términos de cantidad, esta equivalencia no captura la naturaleza de la fuerza ( p. 24).

proyectos de integración de la metafísica con la filosofía natural) y principalmente el surgimiento de la dinámica en detrimento de la mecánica como un componente esencial para la ciencia de la naturaleza. En efecto, hay una propiedad real que la metafísica debe conceptualizar y fundamentar para la dinámica, la cual es esencial a los cuerpos, pero no puede ser cuantificable como fuerza motriz (*vis motrix*) ni es posible de ser reducida a la eficacia del movimiento y sin embargo, debe poder explicar, entre otras cosas, las alteraciones motrices de los cuerpos (en términos de la capacidad de alterar y de poder ser alterado). En vistas a desarrollar la primera de las aproximaciones kantianas en torno a lo que hemos propuesto como problemática central del período, consideraremos aquí, como hemos expresado en la introducción de esta segunda parte de nuestro trabajo, los temas que están presentes con ocasión del análisis del concepto de fuerza: 1) la afirmación de los límites de las teorías del influjo físico y la armonía preestablecida para dar cuenta de los cambios de las determinaciones de las sustancias, 2) la afirmación de que el influjo real entre las sustancias y sus relaciones recíprocas se fundan en la recíproca interacción de sus fuerzas y 3) el examen de la noción de mundo a partir de sus condiciones inmanentes de constitución, esto es, a partir de la conexión real entre las sustancias.

La formulación del concepto de *vis viva* en un contexto en el que se intenta superar la teoría del influjo físico, puede entreverse en el esfuerzo kantiano por distinguir aquel concepto del concepto de una fuerza motriz. El concepto de fuerza activa y esencial (*wirkende Kraft, wesentliche Kraft*) es así introducido como primordial a la extensión pero no identificable con ella (enunciado, por el contrario, como “fuerza en general”), distinguido del movimiento de los cuerpos (en tanto que el movimiento no puede suponerse “activo”), y para explicar este movimiento, en el sentido en que es la fuente (*Ursprung*) del movimiento.<sup>195</sup> En efecto, la causa del movimiento de los cuerpos no puede explicarse con la suposición de una *vis motrix* (§2): esto supondría lo mismo que se pretende explicar. Además, el concepto de “fuerza motriz” es de por sí inconsistente: el movimiento no puede equipararse con la fuerza activa porque no es una acción, sino el fenómeno externo del cuerpo que no actúa: un cuerpo en movimiento es justamente un cuerpo que no ha encontrado un obstáculo en el que pueda aplicar su fuerza, únicamente actúa cuando pierde su movimiento a causa de un obstáculo, i.e: en el momento en el que recobra el reposo (§3). Podríamos agregar otro problema: la reducción de la actividad al suceso del movimiento reduciría la cuestión del cambio de las determinaciones de las sustancias al problema de la comunicación del movimiento, y esto es precisamente problemático cuando se pretende explicar la interacción de sustancias definidas como heterogéneas (alma y cuerpo).

En el esfuerzo kantiano por lograr una correcta conceptualización de la *vis viva*, y en la

---

<sup>195</sup> AAI 19 (§4)

necesidad de distinguir este concepto de la fuerza motriz, aunque en función de una nueva concepción del influjo real entre las sustancias, puede entreverse su distanciamiento de la cosmología wolffiana. En efecto, es en la *Cosmologia Generalis* de 1731 donde la fuerza activa de las sustancias simples se identifica con la *vis motrix* (§§135-138) y se deduce como un principio de explicación de las mutaciones de los cuerpos. Pero el argumento kantiano se esfuerza en establecer el concepto de aquello que está a la base del suceso del movimiento. La concepción kantiana, además, hace de la fuerza activa una fuerza esencial y eminentemente relacional: esto significa que las sustancias están determinadas por su fuerza a actuar por *fuera de sí mismas* (*außer sich*), es decir, están determinadas a cambiar el estado interno de otras sustancias. El concepto de fuerza activa, además de su carácter *relacional*, se caracteriza en *general* y esto significa que no se refiere a propiedades particulares de sustancias a partir de las cuales puedan ser definidas como heterogéneas. En efecto, el concepto de fuerza motriz, ligado primariamente a los cuerpos extensos, no puede hacer concebible un problema que según Kant interesa especialmente a la metafísica: si se sostiene la teoría del influjo físico como modelo explicativo de las modificaciones de las sustancias, es inexplicable cómo la materia puede determinar pensamientos e ideas (§5) y, recíprocamente, cómo las ideas pueden determinar movimientos (§6). Si se reduce la eficacia de la fuerza al cálculo del movimiento, la mecánica no vería afectado su objeto de estudio, pero la metafísica exige determinar un concepto que sea la fuente (*Ursprung*) del movimiento, definido con una generalidad tal que no quede limitado por los sujetos actuantes (materiales o espirituales), que no dependa para su verificación de una manifestación en la experiencia (en el suceso de la experiencia como cálculo del movimiento) y que sea -en contraposición con el concepto de fuerza leibniziano- eminentemente *relacional*: la fuerza ha de explicar el cambio de las determinaciones de las sustancias, y en tal efecto puede entenderse la correcta definición de su eficacia. La apropiada formulación de la cuestión para la metafísica, entonces, se orienta a demostrar la posibilidad de la acción externa de la sustancia, esto es, su capacidad de actuar fuera de sí misma para producir cambios en otras sustancias.<sup>196</sup> Kant afirma que el alma tiene que producir efectos fuera de sí misma porque está en un lugar, y caracteriza el concepto de “lugar” (*Ort*) como una condición para las interacciones mutuas de las sustancias (§6) sin determinar, sin embargo, esta conexión conceptual más que apelando a un espacio en el que tanto los cuerpos como las almas se relacionan respectivamente. Pero si bien el alma puede ser determinada por los cuerpos en tanto se

---

<sup>196</sup> “Denn die Frage, ob die Seele Bewegungen verursachen könne, das ist, ob sie eine bewegende Kraft habe, verwandelt sich in diese: ob ihre wesentliche Kraft zu einer Wirkung nach draußen könne bestimmt werden, das ist, ob sie außer sich in andere Wesen zu wirken und Veränderungen hervorzubringen fähig sei? Diese Frage kann man auf eine ganz entscheidende Art dadurch beantworten: daß die Seele nach draußen aus diesem Grunde müsse wirken können, weil sie in einem Orte ist”. AA I § 6, 20, 21.

relaciona exteriormente como *status repraesentativus universi*, Kant no examina detalladamente el caso inverso (en el que el alma pueda producir cambios en la materia); sólo postula su posibilidad. Si bien no encontramos aquí una investigación ulterior sobre la fundamentación de la relación entre el lugar (*Ort*) que ocupan las sustancias (como condición para el ejercicio y la eficacia de sus fuerzas respectivas) y su interacción, más que el de postularse como una condición formal para la eficacia de su determinación recíproca, podemos señalar que esta concepción de la sustancia y de sus relaciones permite a Kant postular una concepción *generativa* del espacio (como sistema de relaciones) fundada en las relaciones contingentes entre las sustancias.

Es preciso referirse además a dos argumentos que Kant presenta, y que entendemos pueden interpretarse conjuntamente como propios de la investigación sobre las condiciones inmanentes de la constitución del mundo. El primero se encuentra en el apartado séptimo (AA I 21-22). Afirma, como una tesis metafísica, que realmente pueden existir cosas (*Es können Dinge wirklich existiren*) que sin embargo no estén en ninguna parte en el mundo. Puesto que no es necesario el enlace entre las sustancias con respecto a su mera existencia, ni tampoco lo es para la determinación de sus propiedades internas, no es contradictorio afirmar que tal sustancia puede existir sin encontrarse en relaciones de exterioridad con otras. Además, junto con esto, Kant avanza en sus consecuencias y afirma la siguiente “paradoja”: puesto que el lugar (*Ort*) surge de las relaciones de exterioridad entre las sustancias, es posible (*ist es wohl möglich*), si existe tal sustancia carente de relaciones, que exista y que sin embargo no esté en ninguna parte del mundo.

El siguiente argumento retoma estas premisas, pero con el fin de afirmar que en un sentido metafísico no es contradictoria la afirmación de la posibilidad lógica (la cual no implica el reconocimiento de su actualidad en la existencia, cuestión que permanece sin decidir) de otros mundos como “todos” en los que en cada uno se consideren como “partes” diferentes relaciones entre las sustancias. Reconstruyamos la línea de la argumentación kantiana. Ser “parte” de un todo sólo puede afirmarse en virtud del enlace que pueda presentarse entre las partes, de manera que si es realmente posible que una sustancia no tenga relaciones externas con las demás sustancias de un mundo, y si además se suponen sustancias semejantes que sin embargo entre ellas tengan relaciones mutuas, debe afirmarse que integrarían un todo peculiar. De aquí es preciso obtener una conclusión importante que es coherente con la afirmación de la contingencia en las relaciones externas: el reconocimiento de la *posibilidad lógica* de un “todo” cuyas “partes” no tengan relación con un “todo” *actualmente* existente.

Atendamos a la importancia de estos argumentos con respecto a las tesis planteadas en la obra. Puede sostenerse que en el primer argumento no se afirma tanto la autonomía ontológica de la sustancia (por el contrario, sólo se afirma en su existencia y en sus determinaciones internas), y que

en el segundo no se afirma la pluralidad efectiva de mundos, sino que ambos argumentos pueden considerarse desde la perspectiva de la investigación sobre las condiciones de las relaciones entre las sustancias y de la convergencia de estas relaciones en una unidad inmanente del mundo. En efecto: a) no son necesarias para la existencia de las sustancias ni para sus determinaciones internas sus relaciones con otras en la efectuación de sus fuerzas respectivas y b) tampoco es necesario apelar a su mera coexistencia para concluir la copertenencia a un mundo. Y es por estas dos razones por lo que la investigación sobre las *condiciones* de sus relaciones respectivas puede tener lugar. Con estos argumentos se afirma, entonces, que ser parte de un todo tiene como fundamento las relaciones recíprocas que se dan entre las partes, y también se afirma la constitución inmanente del todo con respecto a sus partes, en tanto que el mundo como todo se funda en las relaciones externas que las sustancias tienen entre sí.

Además, que en ambos argumentos se encuentra un rechazo de la concepción wolffiana de “mundo”.<sup>197</sup> En los *Vernünfftige Gedanken* (la *Metafísica alemana*) la noción de mundo se comprende como el conjunto o la serie de cosas mutables en relaciones de coexistencia y de sucesión que se encuentran conectadas entre sí en virtud de que cada una es el fundamento recíproco de tales relaciones (§543-545). Pero en esta caracterización, se hace de la interdependencia entre las sustancias algo que deriva de su sola existencia y consideraría en la definición de mundo y como esencial a ella el conjunto de las series simultáneas y sucesivas *actuales* de las sustancias, por lo que se derivaría la imposibilidad lógica de otros mundos posibles. El problema con esta definición es que en ella se considera esencial lo que es sólo una especificación del concepto: no puede considerarse una definición propia de la *unidad* del mundo, si sólo se considera lo que está enlazado *actualmente* en la existencia como partes. En la nota al §8 de los *Gedanken* Kant afirma que la definición de “mundo” como *rerum omnium contingentium simultaneorum et succesivarum inter se conexas series* (la serie de todas las cosas contingentes simultáneas y sucesivas conectadas entre sí) hace imposible el reconocimiento de la posibilidad lógica de mundos diversos. Pero el señalamiento de esta limitación, entendemos, no implica afirmar la pluralidad de mundos, sino las condiciones de enlace entre las sustancias para afirmar la unidad del mundo. Por lo tanto, es la condición de la conexión entre las sustancias la que define la unidad de un mundo y, puesto que las conexiones son contingentes, es posible pensar otros mundos posibles o sustancias que no tengan conexión con el mundo, si se encontrasen aisladas de las series de determinaciones recíprocas (§8-9). Creemos que es correcto entender la afirmación de la

---

<sup>197</sup> En la *Dissertatio* de 1770 Kant reiteira esta lectura crítica del sistema wolffiano (§21) y en *Nova dilucidatio* (Prop. XXIII) vuelve a examinarse y sostenerse la tesis de la posibilidad lógica de otros mundos, principalmente desde la perspectiva de la crítica de la condición de *actualidad* de las series que conforman el mundo para definir el todo como mundo.

posibilidad lógica de otros mundos posibles, entonces, en función de la investigación sobre los fundamentos de la unidad del mundo. Y es por esto que no creemos contradictoria la afirmación de la posibilidad lógica de otros mundos respecto a los límites que establece la condición formal del espacio para la unidad del mundo, que Kant establece en el §11.<sup>198</sup> En efecto, aquí se afirma que la posibilidad lógica de otros mundos sólo podría ser equivalente a la afirmación de la pluralidad efectiva de mundos si existieran varias especies de espacio.

La tesis que afirma que una sustancia (finita) puede *existir* desligada de toda relación externa, entonces, puede considerarse equivalente a la afirmación de que la consideración de la sola existencia de una sustancia no lleva lógicamente a la existencia de otra sustancia diversa, relación que es preciso inquirir de acuerdo con una investigación especial. Esta tesis estará explícitamente presente en el texto de la *Nova dilucidatio*<sup>199</sup> como premisa que guía la investigación del principio de la coexistencia de las sustancias, bajo la exigencia de la inteligibilidad del nexo de sus mutuas relaciones. Además, junto con ello, también volverá a presentarse la tesis de que la afirmación de la pluralidad de mundos posibles no es absurda en sentido metafísico.<sup>200</sup> Esto último es deducido a partir de la investigación sobre el fundamento de un nexo tal entre las sustancias que torne inteligible sus relaciones externas y su comercio real. En el contexto de la *Nova dilucidatio*, como consideraremos en el siguiente capítulo, esto se traducirá en la exigencia de una comunión (*communio*) de origen de las sustancias, tal que ésta pueda dar razón de su dependencia *armónica* (*harmonica*).

Retomando el texto de los *Gedanken*, el concepto de fuerza activa y esencial es caracterizado entonces como una fuerza que define en la sustancia la capacidad de actuar por fuera de sí misma para determinar en otras sustancias sus cambios y, por tanto, es el fundamento de la interconexión de las sustancias; pero además se presenta como la condición de la convergencia de las interconexiones en el concepto de mundo. Esta condición permite plantear que la unidad del mundo es propiamente una unidad compuesta, que se funda en la ley de interconexión mutua de sustancias que son partes de ese “todo” en tanto su actividad se adecua a la actividad recíproca.

Susan Meld Schell<sup>201</sup> interpreta esta doble cuestión que se deduce del tratamiento de la fuerza activa en función de lo que considera propio de una “explicación del mundo” (*Erklärung von der Welt*). Según la intérprete, la conceptualización kantiana: 1) podría dar cuenta de la unidad del mundo teniendo en cuenta que esta unidad no es la que tiene por modelo la sustancia leibniziana y, además, 2) daría cuenta de esa unidad por una ley que es intrínseca al mundo mismo. Por esta

---

<sup>198</sup> AA I 25.

<sup>199</sup> AA I 412 y ss.

<sup>200</sup> AA I 414.

<sup>201</sup> Schell, Susan Meld (1996).

explicación, la intérprete considera a los *Gedanken* como una obra en la que, al tratar sobre el concepto de las fuerzas vivas de una forma en que se concibe a la sustancia como esencialmente activa y como activa exteriormente, se entiende a la sustancia como esencialmente “mundana” (*wordly substance*). Según la clave hermenéutica que la intérprete sostiene en su libro, esta conceptualización anticipa el pensamiento propiamente crítico sobre la comunidad de las sustancias (comunidad que la autora entiende, es preciso aclarar, sobre un caso privilegiado de discusión en torno a la comunidad de las sustancias o por lo que ella comprende como una instanciación del concepto, esto es, específicamente la que concierne al cuerpo y al alma: una comunidad de sustancias planteada en función de su heterogeneidad).<sup>202</sup> Esta lectura está en sintonía con la propia de Friedmann<sup>203</sup> quien considera a la noción primaria de fuerza activa (propia de la acción externa de una sustancia sobre otra) como una noción aplicable a todas las sustancias.

Una tesis diferente sobre esta última cuestión, que equipara el sentido de una “explicación del mundo”, con un pensamiento de la “comunidad” entre las sustancias, la encontramos en la lectura de Afeissa.<sup>204</sup> El intérprete restringe la equivalencia entre “fuerza esencial” y “fuerza activa” al afirmar que en esta obra el modelo del influjo físico se aplica a los cambios referidos a la causalidad externa, mientras que los cambios debidos a principios internos contarían con otro modelo epistemológico, propio del de una causalidad interna. Ambos regímenes de causalidad encontrarían su articulación final en una nueva formulación de la armonía preestablecida.

Aun considerando posible la postulación de dos modelos de causalidad, podemos afirmar que la diferencia esencial entre este primer trabajo de reflexión kantiano y la postura leibniziana se encuentra en lo específicamente planteado para el modelo de la causalidad exterior de la sustancia: en la explicación del mundo a partir de la génesis del espacio. Así, lejos de consistir en un mero orden de coexistencia entre las sustancias, el espacio se constituye como *real* en base a sus interacciones recíprocas.<sup>205</sup>

## 2.2 La *Monadología física* (1756)

En los *Gedanken* ya se había establecido un paso importante en la reconsideración kantiana del

---

<sup>202</sup> Schell (1996), pp 28 y ss.

<sup>203</sup> Friedmann, M. (1992) *Kant and the Exact Sciences*.

<sup>204</sup> Afeissa (2009), p. 147

<sup>205</sup> Esto es lo que le permite a Puech (1990) afirmar que aquí se afirma la realidad del espacio para la investigación física, debido a que su génesis permite comprenderla como reglada por las relaciones causales intersustanciales, p. 152

concepto leibniciano de *vis viva*. Este primer intento estaba dado por el interés metafísico de lograr una fundamentación del influjo real entre las sustancias a partir del análisis de su capacidad de actuar por fuera de sí mismas (*außer sich*), además de delinear la investigación sobre las condiciones inmanentes de la unidad del mundo. El cambio teórico relevante que se presenta hacia principios de 1755<sup>206</sup> se encuentra en la aceptación de la física newtoniana y, especialmente, de la teoría de las fuerzas de atracción y de repulsión. Si bien Kant continúa pensando la fuerza en términos de “fuerza activa”, este cambio de modelo teórico es importante para comprender los nuevos argumentos presentes en los posteriores desarrollos del concepto que rechazan la posibilidad de que la fuerza pueda ser comprendida exclusivamente como la fuente de un principio *interno* de los cambios de las sustancias. Antes bien, la fuente de los cambios también debe encontrarse en la interacción con otras sustancias.

Podemos interpretar, entonces, la disertación latina de Kant, la *Monadología física* (*Mon. Phys.*),<sup>207</sup> en función de la revisión y precisión del concepto de fuerza. Esta revisión se presenta en el contexto de la investigación de la relación entre metafísica y filosofía natural, precisamente expresado en aquello en lo que la segunda no puede ser autónoma: en el estatus de *ciencia* de su sistema como compendio de leyes naturales. El estatus científico de la filosofía natural sólo puede establecerse si además de la exposición de las leyes naturales, se asciende hacia el origen y las causas mismas de esas leyes.<sup>208</sup>

Pero además, puesto que la filosofía natural está relacionada con la geometría en la medida en que tiene por objeto los cuerpos físicos en el espacio y, fundamentalmente, porque está relacionado también el problema de su estatus científico, hay una relación problemática, que es preciso determinar, entre la metafísica y la geometría. Con respecto a las sustancias como cuerpos, el tratamiento en esta disertación kantiana estará orientado a establecer las siguientes tesis: 1) el principio de las acciones de las sustancias se basa en una fuerza aplicada a lo exterior de sí misma, 2) la fuerza puede ser caracterizada en función de la atracción y de la repulsión, y 3) deben suponerse los dos tipos de fuerzas: la fuerza atractiva y la fuerza repulsiva. Puesto que, de acuerdo con la argumentación, si sólo se supone la fuerza atractiva sin la repulsiva, no puede explicarse que los cuerpos formen una extensión ni un espacio; si sólo se supone una fuerza repulsiva, no puede explicarse la unión de elementos para formar cuerpos. Es necesario explicar, entonces, los cuerpos como fruto de uniones de elementos y a la vez como cuerpos extensos, cuyos elementos puedan

---

<sup>206</sup> Schönfeld (2000) y Watkins (2005), p.109.

<sup>207</sup> El título completo de la disertación es *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam pshysicam* (AA I 473). El título permite pensar que se trataría de la primera parte de un proyecto más extenso, si bien éste nunca fue publicado.

<sup>208</sup> AA 475 y ss.

dispersarse y llenar el mismo espacio. Las fuerzas de atracción y de repulsión explican la “elasticidad” de las partículas de los cuerpos, que hace que ocupen un espacio. Pero también se considera aquí una explicación del espacio mismo que podría caracterizarse como *dinámica*. Se trata del ensayo de una explicación dinámica de la génesis del espacio.

Pero antes de considerar la caracterización kantiana de la mónada *física*, es preciso volver sobre la concepción leibniana de la sustancia como mónada, la negación de que la extensión pueda ser una determinación sustancial, y la complejidad interpretativa que se encuentra en la determinación de la relación entre lo simple y lo compuesto. Para esto, podemos situarnos nuevamente en los tres primeros párrafos de la *Monadología*. El primer párrafo establece una definición nominal: la mónada es una sustancia simple que integra los compuestos y ser simple significa no tener partes (*Mon* §1) y, por lo tanto, ninguna de las propiedades de la extensión. Pero el segundo párrafo proporciona una prueba de la existencia posible de la mónada, que tiene la forma de una verdad hipotéticamente necesaria, puesto que argumenta a partir de una premisa o hipótesis: “debe haber sustancias simples, porque hay compuestos” (*il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés*) y porque “lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de lo simple”.<sup>209</sup> En el tercer párrafo se establece la relación de razón entre lo simple y lo compuesto: las mónadas son los *verdaderos* átomos de la naturaleza, de modo que lo compuesto en su ser no puede explicarse sin la existencia de las mónadas. Habría aquí dos formas de entender esta relación entre lo simple y lo compuesto. (1) Lo compuesto puede entenderse como una composición de elementos simples y en tanto es tal composición, no podría existir sin sus elementos: aquí tenemos una verdad analítica, pues descomponiendo el significado de “compuesto”, deducimos lo simple como el “elemento” de la composición. Sin embargo, (2) podría entenderse que lo compuesto, para ser en tanto tal (es decir, un compuesto configurado y no una multiplicidad meramente dispersa, reclama lo simple en su misma configuración. Aquí lo “simple” no sería comprendido como un elemento o una parte, sino como la configuración misma del compuesto. Hemos sostenido, luego de haber evaluado las diferentes tesis que pueden sostenerse en torno a la relación entre lo simple y los compuestos (substanciados y no substanciados), que desde la perspectiva de la filosofía leibniana (2) es la tesis que mejor puede caracterizar el concepto de “simple”, siempre que lo simple se entienda a partir del requisito primario para el concepto de sustancia: la condición de unidad verdadera para todo *aggregatum*.

Sin embargo, es en esta cuestión que concierne a la relación de lo simple con lo compuesto (si lo simple es parte de lo compuesto, o si la relación concierne a una relación meramente lógica de razón), donde creemos encontrar la particular lectura wolffiana, específicamente cuando ésta

---

<sup>209</sup> GP VI 607

asume que la exigencia de unidad verdadera puede cumplirla una realidad definida como física. Esta asunción también se presenta en la discusión y el examen kantianos en torno al concepto de sustancia simple. Esto es por demás manifiesto si tenemos en cuenta que la investigación sobre la sustancia simple se establece en el ámbito de la relación de la metafísica con la filosofía de la naturaleza.

La caracterización kantiana en la primera sección de la *Monadología física*, en la que se dedica a demostrar que la existencia de mónadas físicas<sup>210</sup> es acorde con la geometría, define la sustancia simple *como aquella que no consta de una pluralidad de partes*,<sup>211</sup> puesto que el concepto de partes implica la posible separación y aislamiento de cada una de ellas. En una nota a esta definición, Kant aclara que tomará como equivalentes los conceptos de “sustancia simple”, “mónada”, “elemento de la materia” y “parte primitiva de un cuerpo”, de manera tal que a diferencia de la posición leibniziana, no sólo se comprende la mónada como *mónada física*, sino que también se afirma que las mónadas son los *elementos* de los compuestos como cuerpos físicos. La prueba de su existencia se encuentra en la proposición 2, en la cual se establece que las partes de los cuerpos son simples, y por tanto, mónadas. Los cuerpos físicos contienen partes, y éstas tienen una existencia que trasciende la existencia de su composición o relación. Las relaciones entre las partes son determinaciones contingentes del cuerpo tales que, eliminada la composición, preexisten sus partes simples. La prueba, como afirma Kant en el escolio de la primera sección, se establece “mediante la conjunción habitual de nociones”, esto es, por medio de las definiciones analíticas de los conceptos, y sin el uso del principio de razón. Sólo parece sustentarse, entonces, en la determinación contingente de las relaciones y en la preexistencia necesaria de las partes simples.

Pero la afirmación de los elementos simples en los compuestos presenta un problema si se consideran a estos compuestos como cuerpos físicos en el espacio, por dos cuestiones: a) el espacio es divisible al infinito y por lo tanto, no consta de partes simples y b) un compuesto en el espacio es un compuesto divisible al infinito y, por lo tanto, no constaría de partes simples. Con respecto a la tesis de la simplicidad de la mónada, y de la divisibilidad infinita del espacio, Kant argumentará en función del carácter relacional y extrínseco de las relaciones o propiedades espaciales para las sustancias simples. Mientras que éstas relaciones son accidentales, los sujetos de la composición son sustanciales y, por lo tanto, es absurdo que estos sujetos sean susceptibles de una división al infinito.<sup>212</sup> Se afirma así en esta argumentación una distinción entre las propiedades relacionales de

---

<sup>210</sup> La concepción de que la exigencia de unidad pensada en la noción de sustancia como simple no es necesariamente cumplida por una entidad no-física es una concepción que Watkins encuentra asumida como posible en la línea de pensamiento postleibniziano, principalmente en Wolff (Watkins: 2005, p 177).

<sup>211</sup> AAI 477

<sup>212</sup> AAI 479

la sustancias (que se asocian con la esfera exterior de su actividad) y sus determinaciones intrínsecas.

Los sujetos de la composición, entonces, están compuestos por un número definido de elementos simples. La aparente inconsistencia entre las tesis de la división del espacio y la que afirma la existencia de los elementos simples nace del prejuicio de que la divisibilidad del espacio que ocupa y llena un elemento supone una división sustancial. En otras palabras, la división del espacio sólo supone una modificación de las relaciones externas entre las sustancias, y no supone, por tanto, ninguna división real.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre los elementos simples y el espacio?, ¿por qué lo simple ocupa y llena un espacio? La sola posición local no da razón de esto, sino la *esfera de su actividad y la relación con otras sustancias*. La cantidad extensiva de las sustancias, en tanto llenan un espacio, se identifica con su esfera de actividad. Es por medio de su actividad de llenar un espacio, como se limita el grado de proximidad de las otras sustancias y se determina la posición de las demás sustancias. Nuevamente, aquí las relaciones espaciales son consideradas como determinaciones extrínsecas de la sustancia, contingentes a sus determinaciones internas. En este escrito hay una distinción entre determinaciones internas y determinaciones externas de la sustancia que si bien permite sostener que las relaciones externas determinan a la sustancia, no se trata de determinaciones intrínsecas: habría un ámbito de determinación interna y esencial a la sustancia que permanecería inalterable frente a la contingencia de las determinaciones espaciales. La impenetrabilidad, como una propiedad que permitiría explicar tanto la localización de cada sustancia simple como la resistencia con respecto a otras sustancias, tendría su último fundamento en la fuerza intrínseca de cada sustancia.

Es en función de la distinción entre propiedades intrínsecas y determinaciones extrínsecas de las sustancias, y de la explicación de la fuerza asociada con una esfera externa de actividad, que se demarcan y a la vez correlacionan los ámbitos de la metafísica y de la filosofía natural. En relación con esta demarcación entre estos ámbitos de investigación, Watkins<sup>213</sup> sostiene su lectura de la obra, en tanto que afirma que la cuestión central de la *Monadologia Physica* es la de establecer la tesis de que el influjo real entre las sustancias debe suponerse en toda posible explicación de sus relaciones físicas, aun cuando a partir de los principios metafísicos la noción de sustancia se comprenda por sí misma como una unidad esencial.

Una de las cuestiones presentes en esta obra temprana consiste también en la clarificación de la posibilidad de la coexistencia, asumida la acción a distancia entre las sustancias. Es en la acción y en la reacción (o repulsión) donde debe encontrarse la fuente de toda coexistencia, y no en las

---

<sup>213</sup> Watkins (2005), p.111.

meras relaciones contingentes locales. Antes bien, en lugar de que las relaciones locales se establezcan como condición de las relaciones de influjo recíproco, es la esfera de acción en la sustancia la que determina el lugar que ocupa. Encontramos así una explicación ulterior de la relación entre el lugar que ocupa una sustancia (*Ort*) y la determinación de la fuerza, algo que estaba preliminarmente postulado en los *Gedanken*.

### 2.3. La investigación sobre la distinción entre la “oposición lógica” y la “oposición real” en el *Ensayo para introducir las Magnitudes negativas en la filosofía* (1763)

En la *Monadología física* Kant no desarrolla las leyes que hacen posible y determinan las relaciones de acción y repulsión entre las fuerzas de las sustancias. En el *Ensayo para introducir las Magnitudes negativas en la filosofía* (1763)<sup>214</sup> se investiga esta cuestión más precisamente, si bien no para desarrollar las leyes que hacen posible las relaciones mismas de atracción y de repulsión,<sup>215</sup> sino como un intento de investigación más profundo de la fuerza relacional de las sustancias, por medio de nuevos conceptos que precisan ser más adecuados para la filosofía. El concepto de magnitud negativa, propio de la matemática, pero que en el texto se presenta como no habiendo sido explorado anteriormente en la filosofía, define una magnitud en oposición real como una magnitud que suprime total o parcialmente a la otra. Cada miembro de la oposición, por esto, se define en su magnitud *recíprocamente*. La negación o supresión como fruto de una oposición real se diferencia así de la mera carencia (*defectus, absentia*), en tanto la magnitud negativa exige un fundamento (*Grund*) de la oposición. Por el contrario, la mera carencia es la ausencia de fundamento.<sup>216</sup> El concepto de *magnitud negativa*, entonces, que aquí Kant encuentra fructífero para la filosofía, se caracteriza como algo positivo en sí mismo y que puede ser aplicado al concepto de la oposición *real* entre las fuerzas. En este sentido, la “repulsión” como fuerza que tiene su fuente en la impenetrabilidad, puede entenderse como algo positivo, como una “atracción negativa”, y no como mera negación del movimiento o del reposo.

La oposición es definida por la supresión de la posición de una cosa sobre otra, pero aquí Kant distingue especialmente el concepto de oposición lógica, que equivale a la noción lógica de

---

<sup>214</sup> *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) En: *Kants gesammelte Schriften II*, Berlin-Leipzig.

<sup>215</sup> En *Magnitudes* Kant intenta clarificar el concepto de fuerza activa en función del concepto de oposición real, pero no se asciende a las leyes generales que harían posible esta oposición. En esta obra se presentan como “desconocidas”, y como propias de una *armonía ambigua (zweideutigen Zusammenstimmung)* AA II 188,10.

<sup>216</sup> AA II 178, 1 y ss.

contradicción, de la caracterizada como real, que es una oposición sin contradicción. Mientras la consecuencia de la primera es *nihil negativum*, lo *irrepraesentabile*,<sup>217</sup> la oposición real no se encuentra reglada por el principio de contradicción, y su consecuencia es algo *cogitabile* (*repraesentabile*). El caso que brinda para caracterizarla es el del movimiento local de un cuerpo: la fuerza motriz hacia una dirección y el esfuerzo del mismo cuerpo en dirección contraria constituyen una oposición atribuible al mismo sujeto, donde ambos son predicados afirmativos<sup>218</sup> y cuyo resultado es 0 (cero) o el reposo. La oposición real, entonces, en tanto oposición que define una relación de dos realidades positivas que dan el fundamento a una negación, se expresa en la siguiente regla:

La repugnancia real (*Realrepugnanz*) sólo tiene lugar en la medida en que dos cosas, como fundamentos (*Gründen*) positivos, suprimen la una la consecuencia (*Folge*) de la otra.<sup>219</sup>

Se comprende, así, como una relación que determina, respectivamente, a sus miembros por medio de la supresión. Este concepto aplicado a las fuerzas activas brindaría un modelo dinámico del cambio de las determinaciones que sería aplicable a las sustancias universalmente, y en una dimensión mucho más fundamental de lo que pudiera hacerlo una explicación dinámica si se definiera por una fuerza puramente intrínseca, en tanto que atiende a los fundamentos positivos del cambio de las determinaciones. En efecto, en primer lugar, Kant se ocupa de mostrar cómo la oposición real puede aplicarse en los campos de la ciencia natural, de la ética, de las ciencias particulares e incluso de la psicología. La oposición real se presenta como atracción y como repulsión en la impenetrabilidad para el caso del movimiento local. También se presenta en el terreno propio del alma: la abstracción, como supresión de ciertas representaciones, es una atención *negativa* tan activa como la atención dirigida a las representaciones opuestas (en el texto Kant define esta oposición en función de representaciones “dolorosas” y “placenteras”).<sup>220</sup> En segundo lugar, este modelo dinámico brinda un fundamento *positivo* del cambio de las determinaciones. El *cambio* como perecer de una existencia que ha sido es un *perecer*, entendido como un *surgir*<sup>221</sup>

---

<sup>217</sup> AA II 172, 3.

<sup>218</sup> AA II 172, 1 y ss.,.

<sup>219</sup> AA II 175, 34-35.

<sup>220</sup> AA II 191, 5 y ss. Kant afirma diversas leyes que rigen las acciones de la materia con respecto a las del alma y sus representaciones, pero no las especifica más que caracterizando las primeras como obrando por una “causa externa” (*äußere Ursache*) y las segundas por una “causa interna” (*innere Ursache*). AA II 192, 2-3. Sin embargo, lo que queremos remarcar aquí es la homogeneidad del modelo explicativo dinámico en función de la oposición real, que entiende las fuerzas actuando relacionamente (y en este sentido aducimos que la fuerza no se comprende como puramente intrínseca.)

<sup>221</sup> AA II 190, 1 y ss.

negativo que requiere de un fundamento tan positivo y real como el surgir mismo de una existencia que antes no existía. Este cambio, en tanto tiene un fundamento positivo, convive simultáneamente con la consecuencia opuesta (actual o potencial) en el sentido en que la suprime.<sup>222</sup> Es decir, este cambio supone que las fuerzas concordantes que llevan a una consecuencia equivalen a las fuerzas que suprimen de manera opuesta esa consecuencia. La consecuencia integral, así, se define en función de las oposiciones de conclusiones que son excluyentes, por lo que el cambio con respecto al mundo permanece =0, es decir, la totalidad de las fuerzas no aumenta ni disminuye en los conjuntos de las oposiciones reales<sup>223</sup> (tanto actuales como potenciales).

Consideremos especialmente la exigencia de un fundamento positivo para las consecuencias que están en la oposición real, puesto que nos ubica en la cuestión de los *principios* y su relación con las consecuencias, es de decir, en la cuestión de la relación entre *Grund* y *Folge*. En efecto, Kant establece en la observación general<sup>224</sup> una distinción entre *principio lógico* y *principio real*<sup>225</sup> como paralela a los conceptos de oposición lógica y de oposición real, respectivamente. Mientras que el principio lógico rige las consecuencias conforme al principio de identidad y de no contradicción, el principio real no puede establecer las consecuencias conforme a esa regla. El problema que plantea el principio real se expresa en la pregunta:

¿Cómo puedo yo entender que, porque algo es, algo distinto (también) es?<sup>226</sup>

Pero en cuanto que las consecuencias se siguen de oposiciones reales (actuales o potenciales) la cuestión también se expresa como:

¿[cómo,] porque algo es, es suprimido algo distinto?<sup>227</sup>

Hay aquí entonces, por un lado, una necesidad de pensar de acuerdo con un principio real el fundamento de las consecuencias definidas en oposición real. Y también la exigencia de pensar el conjunto de ambas series (consecuencias concordantes y consecuencias en exclusión) en la integridad de un mundo, con respecto al cual tales consecuencias no lo modifican como conjunto

---

<sup>222</sup> AA II 195, y ss.

<sup>223</sup> AA II 190, y ss; 194. , AA II 197.

<sup>224</sup> AA II 201, y sss.

<sup>225</sup> AA II 202, y ss.

<sup>226</sup> “wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas anders sei?” AA II 202

<sup>227</sup> La pregunta no sólo plantea el problema de la relación entre *Grund* y *Folge*, sino también el problema de esa relación desde la perspectiva de la oposición real entre las fuerzas. Podemos entender que aquí se trata de pensar principios aplicados no sólo al nexo causal *per se*, sino principalmente al nexo causal que tiene como miembros agentes recíprocos. AA II 203, 33-34.

de toda *posibilidad* de la realidad existente.<sup>228</sup>

Watkins (2005)<sup>229</sup> ha interpretado la distinción entre principio lógico y principio real aquí establecida en función de la cuestión de la causalidad tal como ésta es expresada por Hume. En efecto, según el intérprete, la distinción anteriormente mencionada en la consideración de los principios sería una muestra del reconocimiento del problema de las relaciones causales tal como se formula a partir de las premisas humeanas, pero también el diseño de una posible vía de solución a él. Watkins afirma que la argumentación de Hume es importante para el pensamiento kantiano de este período en tanto se defiende una nueva versión del influjo real entre las sustancias, aun cuando entendemos no se comparten las premisas de la crítica humeana. En la argumentación humeana, se establece que las relaciones de sucesión de hechos en el tiempo no pueden determinarse como causales sino en cuanto se examine la validez del nexos necesario que suponen. Esta investigación, conducida de acuerdo con premisas empiristas, concluye en que el origen de la idea de conexión necesaria no se encuentra en el fundamento que puede brindar la razón demostrativa, ni se encuentra en los hechos mismos, sino en un sentimiento subjetivo que se presenta con ocasión de la conjunción constante de eventos similares. La diferencia con las premisas kantianas, sin embargo, es fundamental: el argumento humeano no se establece con los supuestos de una metafísica de la sustancia. Si bien Watkins reconoce que la cuestión de la causalidad expresada para eventos temporales no es equivalente a la cuestión que tiene como premisa el influjo recíproco entre sustancias, considera relevante la crítica de Hume para cualquier teoría que afirme el influjo físico, relevancia que no es tan evidente, según el intérprete, para una teoría que afirme la armonía preestablecida entre los estados de las sustancias. En efecto, puede entenderse que la teoría de la armonía preestablecida es fruto de tener por imposible la justificación, por medio de la razón demostrativa y del principio de identidad, de cómo dos sustancias pueden determinarse recíprocamente y producir cambios en sus estados.<sup>230</sup> Así, la armonía preestablecida sería un modelo de inteligibilidad de la relación causal que no se sostiene con los postulados del influjo real, ni con los postulados de las causas ocasionales. Pero podríamos afirmar que apela al concepto de un principio interno de determinación en las sustancias y a una última causa real y metafísica para su justificación racional última, los cuales también podrían ponerse en cuestión, si se examinase críticamente el concepto de necesidad hipotética que está a la base de tal concepción causal. Además, podemos afirmar que la crítica humeana no sólo es relevante para una teoría del influjo físico tal como la que aquí Kant pretende sostener, sino especialmente cuando este influjo se supone entre sustancias que se definen con propiedades internas e independientes de las

---

<sup>228</sup> AA II, 197, y ss.

<sup>229</sup> Watkins (2005), pp. 166 y ss.

<sup>230</sup> Watkins (2005), p. 161.

determinaciones externas, esto es, con propiedades que no dependen para su determinación del influjo físico de otras sustancias. Lo problemático, a nuestro entender, se encuentra en una concepción de la sustancia que sostiene la distinción entre un ámbito autónomo de determinaciones internas de la sustancia y un ámbito de determinaciones externas. Es en función de esta concepción de la sustancia que entendemos la tesis de que el principio de identidad no puede ofrecer un fundamento para la necesidad de la conexión entre existencias distintas y que, por tal motivo, se reclama un concepto de fundamento *real* definido, negativamente en oposición al principio de identidad, de modo tal que pueda dar cuenta de la necesidad de las conexiones causales. En su caracterización positiva, este fundamento real se relaciona con un concepto *metafísico* de lo real y, más precisamente, con un concepto que sea conforme con la naturaleza de la sustancia.<sup>231</sup>

### Capítulo 3.

#### Los principios del conocimiento en *La Nova dilucidatio* (1755)

##### Introducción

*La Nova dilucidatio* (1755) se presenta como una nueva explicación o exposición de los primeros principios del conocimiento metafísico; en ella se investigan los principios de identidad, de contradicción, de razón determinante y también el principio de los indiscernibles con el propósito de objetar las pruebas existentes de los principios, pero con el interés de precisarlas y brindar junto con ello nuevas pruebas.<sup>232</sup> Kant, además, formula como principios derivados del

---

<sup>231</sup> La lectura de Watkins (2005) no se detiene en la concepción *metafísica* de lo real, si bien menciona esta concepción en ocasión de la segunda caracterización del concepto de “principio real”, ya no definido en términos negativos, por oposición al principio lógico, sino en su sentido más propio. (p 168 y p.170)

<sup>232</sup> Watkins (2005) considera a la *Nova dilucidatio* como la obra que desarrolla más profundamente el problema de la causalidad en el período precrítico (Watkins, 2005, Op, Cit, pp 102 y ss), fundamentalmente porque es en esta obra donde, además de formular una concepción propia del fundamento (*Grund*), provee un argumento contra la teoría de la armonía preestablecida en el principio de sucesión, y donde también provee un argumento contra el concepto de “fundamento real” de Crusius, por medio del análisis de lo que se sigue de la mera existencia de la sustancia. Schonfeld (2000) interpreta el núcleo central de la obra en la investigación orientada por el interés compatibilista entre dos tipos de causalidad, las causas eficientes de los cuerpos físicos y las causas espontáneas de los seres racionales. La compatibilidad entre ambos tipos de causalidad sería resuelta en la formulación de un mismo principio de la causalidad para ambos y en el

principio de razón determinante dos principios nuevos: el principio de sucesión de las sustancias (las sustancias cambian en la medida en que se encuentran en mutuas conexiones y en dependencia recíproca) y el principio de coexistencia de las sustancias (las sustancias finitas están en mutuas relaciones por el principio común de su existencia, el intelecto divino).

Como investigación de los primeros principios del conocimiento, podría sostenerse que el tema principal de esta obra es el la investigación en torno a los fundamentos mismos de la posibilidad de la verdad, tal como lo interpreta Reuscher (1977)<sup>233</sup> y en función de lo cual analiza la totalidad de la obra y sus núcleos problemáticos. Sin embargo, si bien creemos que esta perspectiva es correcta para interpretar la formulación kantiana del principio de identidad y de contradicción, lo que nos interesa principalmente es la formulación del principio de razón determinante, y los dos principios causales derivados de él, aspecto que nos distancia, según creemos, de la clave de lectura que considera central la investigación sobre los fundamentos de la verdad. Delimitamos, por esto, conforme con este interés, como núcleo principal de la *Nova dilucidatio*, el problema de la explicación metafísica de la determinación del surgimiento en la existencia de las sustancias, y también del *cambio* de las determinaciones de las sustancias, esto es, el problema metafísico de los principios con respecto a las determinaciones contingentes de las sustancias.<sup>234</sup> Este problema, que requiere una explicación conforme a principios, tiene en esta obra amplios alcances. En primer lugar, teniendo en cuenta la derivación de los principios causales, sitúa la causalidad en relación con el problema de los fundamentos de la verdad del cambio de las determinaciones, o, para decirlo de otra forma, con los fundamentos metafísico-gnoseológicos de las determinaciones contingentes

---

terreno de la ontología, en el que ambos tipos de causalidad se comprenden como formando parte del mismo mundo (Op. Cit., p. 129).

<sup>233</sup> Reuscher, John (1977). El autor considera tan importante la clave hermenéutica de que la teoría de la verdad (una teoría de la verdad racionalista) es el núcleo de la obra, que afirma como elemento “discontinuo” en la propia obra kantiana las imprecisiones en torno al principio de razón determinante y, dentro de este principio, las relaciones nunca explicitadas ni explicadas entre la razón determinante antecedente y consecuente. Si bien no afirma que el patch-work pudo haber sido el modo de su escritura, considera probable que la *Nova dilucidatio* haya sido originalmente un escrito unitario al que posteriormente se le han añadido cuestiones que no parecen reconciliarse consistentemente con el núcleo de la obra. La discontinuidad estaría entonces, según el intérprete, entre la noción de razón determinante consecuente y la teoría de la verdad, porque la razón determinante consecuente no es la *ratio veritatis*, precisamente porque la verdad aquí es la identidad de las nociones (p.25) y además nunca se explica la relación entre razón determinante antecedente y consecuente, con respecto a la teoría de la verdad (pp. 26 y ss.) Entendemos que el autor le da una preeminencia a los dos primeros principios, y que según ellos construye su clave hermenéutica. Esta clave, sin embargo, no puede dar cuenta de manera satisfactoria del todo del Principio de razón determinante.

<sup>234</sup> Reuscher (1977, p.27) reconoce este problema y lo entiende como la búsqueda de integración entre proposiciones empíricamente verificables y la teoría racionalista de la verdad, o lo que es lo mismo: como el intento de fundamentación racionalista de la posibilidad de proposiciones empíricamente verdaderas. E incluso, como el intento de una fundamentación metafísica para la ciencia natural (p.30). La tensión crítica que caracteriza justamente este intento de integración, es lo que reconocemos anteriormente como núcleo problemático y de nuestro interés.

de las sustancias. En segundo lugar, y más específicamente con respecto a la causalidad, la relación causal no es pensada ya meramente como una relación unidireccional, sino que, de acuerdo con la exigencia de la razón determinante, también es pensada en términos de lo implicado en la acción recíproca causal. Es por eso que entendemos que los dos principios de sucesión y de coexistencia deberían estudiarse en forma conjunta para abordar en esta obra el problema de las relaciones causales. Se advierte entonces que bajo esta perspectiva, el cambio no es comprensible si se sostiene el aislamiento causal de las sustancias, pero tampoco lo es si a este cambio se lo hace depender de razones inmutables, puesto que ambas concepciones tienen la misma consecuencia, la de no poder explicar el cambio de las determinaciones de las sustancias. Lo que exige la razón determinante, entonces, es una explicación por principios de los cambios en las determinaciones y también de su posibilidad y verdad en el conocimiento.

### 3.1 Las formulaciones postleibnicianas del principio de razón suficiente.

Es preciso hacer una reconstrucción histórica postleibniciana del problema de la aplicación del principio de razón suficiente a las existencias contingentes, es decir, a aquellas existencias cuya esencia no puede por sí sola ser la razón suficiente de su existencia. Esta reconstrucción es necesaria para poder advertir propiamente el alcance de la formulación kantiana del principio de razón determinante y la interna conexión conceptual que Kant establece entre el principio de razón determinante y los principios causales (cuestión que consideraremos en detalle en 3.2). En la obra que nos ocupa, Kant además distingue en el mismo concepto de razón determinante una *ratio essendi* y una *ratio fiendi* (ésta última del verbo *feri*, y que alude al aspecto dinámico del surgir de las existencias, o del cambio en las existencias), por un lado, y una *ratio cognoscendi*, por otro lado. Esta distinción debe ser aclarada histórica y conceptualmente para advertir la originalidad kantiana en lo que respecta a la limitación de la tesis de la equivalencia entre una razón lógica (*logischer Grund*) y el concepto implicado en la causa real (*Wirklichkeitsgrund*). Es a partir de su particular concepción de la limitación de la razón lógica como puede comprenderse el principio de razón determinante aplicado a las existencias contingentes. Este principio es irreductible al principio de contradicción y además es la fuente a partir de la cual se derivan los principios causales.

En el sistema wolffiano, los conceptos de razón suficiente (*Grund*) y de causa (*Ursache*) son lógicamente convertibles,<sup>235</sup> lo que quiere decir que para su clarificación conceptual o

---

<sup>235</sup> Maréchal, Joseph (1923), p. 5

caracterización, se recurre recíprocamente a ambos conceptos. Para las cosas finitas, cuya esencia no determina la existencia, esto es, cuya razón suficiente no puede determinarse como *causa sui*, la razón suficiente exige determinar la existencia en función de la dependencia ontológica con respecto a una causa exterior. El principio de razón suficiente se deduce, en efecto, a partir de la tesis de la imposibilidad de que algo pueda surgir de la nada y se hace extensivo a todo lo existente, de lo cual es preciso dar razón de su actualidad (§§29 y 30 de la *Metafísica alemana*). Se define, así, el fundamento (*Grund*) como aquello mediante lo cual puede comprenderse por qué algo es y esto es equivalente al hallazgo de la *causa*. En esta línea de pensamiento, la causa, a su vez, se define como aquello que encierra en sí el fundamento de otra cosa.

Como fuente escrita, Wolff cita la *Theodicée* de Leibniz y la correspondencia con Clarke en su “nota histórica” con respecto al principio de razón suficiente. Allí afirma que Leibniz habría basado su principio en la experiencia y que por esto, no habría brindado una demostración del principio. Al respecto Wolff ofrece tres demostraciones del principio. 1) El primer argumento es una reducción al absurdo de la suposición de la existencia de cosas finitas no necesarias, que existen y no pueden ser causa de su existencia. Dado que nada ha de surgir de la nada, todo lo que existe ha de tener una razón suficiente de su existencia (§30). 2) El segundo argumento es por demás complejo y se establece nuevamente por medio de una reducción al absurdo, es decir, a través del principio de no contradicción. Suponiendo dos cosas idénticas (esto es, dos cosas tales que la sustitución recíproca no genere ningún cambio entre ambas: §17) y la negación del principio de razón suficiente (es decir, que algo exista sin tener en sí o en el exterior una razón suficiente), podría acontecer un cambio que no refiera a cada cosa, o como Wolff expresa, “podría acontecer un cambio en A que no se produce en B, por lo que entonces, las cosas no serían idénticas.” De esta contradicción, Wolff deduce que todo tiene su razón suficiente por la cual es (§31). 3) El tercer argumento se basa en la negación del principio y en la consecuente imposibilidad de distinguir entre la realidad y el sueño. Bajo la negación del principio, los cambios que acontecen no se fundamentarían los unos en los otros (§143) y, por tanto, la realidad sería indistinguible del sueño. Por el contrario, los cambios, bajo la suposición del principio, tienen un *orden* en un todo y esto permite establecer la distinción con el sueño. La realidad se hace distinguible del sueño por las *reglas del orden* que el principio supone posibles de ser halladas en los cambios (§141).

En la primera demostración se deduce analíticamente la necesidad de la causa para una existencia o suceso y a partir de esto, se pretende demostrar la validez del principio de razón suficiente. En la segunda demostración se lo deduce como el principio que relaciona a las cosas, en tanto que el principio establece, para las existencias finitas, que la razón se encuentra en otra existencia como su causa. Y en la tercera demostración, se argumenta su validez a partir de las

reglas de orden que el principio hace demostrables en los cambios de las cosas. En los tres argumentos se equipara la *ratio* (*Grund*) con la causa, y se justifica el principio de razón suficiente mediante el principio de contradicción. Las dificultades de los argumentos son manifiestas. En primer lugar, son circulares: la premisa del primer argumento (nada ha de surgir de la nada) presupone la validez del principio que determina a dar razón; en el segundo argumento, se identifica toda relación externa con una relación causal; y el tercero es nuevamente circular, en tanto que se presupone el principio de razón suficiente en la validez de una distinción por necesidad tenida como premisa: aquélla que afirma la distinción entre sueño y vigilia. En segundo lugar, la dificultad nuclear de los argumentos se encuentra en que se pretende demostrar el principio de razón suficiente por medio del principio de contradicción. Tal uso en la demostración establecería una jerarquía y una preeminencia entre los principios. En tercer lugar, se presenta la dificultad de considerar el fundamento o *ratio* (*Grund*) como convertible con la causa para las existencias. Según Marèchal,<sup>236</sup> una tesis central de Kant -que desde su perspectiva no está sino confusamente expresada en la Disertación de 1755- es la crítica a esta pretensión de conversión entre lo implicado en el concepto de “causa” y la “razón lógica”. En efecto, la “causa”, como razón ontológica extrínseca a la esencia, no puede convertirse ni coincidir con la razón lógica, ya que mientras la segunda refiere a la identidad entre un objeto y su razón explicativa, la primera refiere a una oposición: la del efecto con respecto a su principio físico.<sup>237</sup>

Sin embargo, la explícita referencia kantiana a un predecedor en la *Nova dilucidatio* específicamente en lo que se refiere al cambio en la formulación del principio de la razón suficiente a principio de razón *determinante* es al “agudísimo Crusius”. Por esto, tenemos que referirnos a la posición de Christian August Crusius en torno al principio de razón suficiente. En su opúsculo de 1743 *Dissertatio philosophica de usu limitibus principii rationis determinatis, vulgo sufficientis*, Crusius intenta ofrecer una clarificación del principio, para presentarlo como irreductible al principio de no contradicción y como adecuado, por tanto, para su aplicación a las existencias contingentes. En el opúsculo se define la razón suficiente como aquella en virtud de la cual, una vez puesta, se comprende porqué algo es, en lugar de no ser y porqué algo sucede de una forma, en lugar de suceder bajo otra forma (§41). Se trata entonces de la razón que se refiere a la actualidad de los eventos contingentes y ésta no puede encontrarse en la mera posibilidad lógica que ofrece el principio de no contradicción. La vigencia de su aplicación además, debe ser compatible con la libertad humana, de manera que tanto las acciones libres como los eventos físicos puedan considerarse ambos como eventos contingentes cuya razón el principio exige que sea hallada,

---

<sup>236</sup> Marèchal, Joseph (1923).

<sup>237</sup> Marèchal (1923), p.17

comprendida esta razón como el poder suficiente de producir efectos. En el intento de independización del principio con respecto al principio de no contradicción, asociado a la distinción entre el ámbito puramente lógico y el ámbito ontológico de las existencias contingentes, se encuentra la posición crítica al racionalismo wolffiano que parece influir en Kant. En el escrito de 1745 *Entwurf der Notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, se afirma que el principio de razón suficiente no puede probarse por medio del principio de no contradicción, porque entre la causa y el efecto hay una diferencia en el tiempo (en la que el efecto es un seguirse de su causa) mientras que el principio de no contradicción es una proposición vacía que sólo afirma que nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido (§31). Cassirer interpreta, desde una perspectiva crítica kantiana, que tal intento de independización del principio sería el fruto de haber advertido la esterilidad sintética del principio de contradicción.<sup>238</sup> A pesar de esta perspectiva, lo importante a tener en cuenta es que en el planteo crusiano se busca establecer el objeto propio de la contingencia, para preservar un ámbito autónomo de razones entendidas como suficientes, especialmente las que se refieren a las acciones libres.

Además de afirmar que el principio de razón suficiente no puede ser demostrado por el principio de no contradicción, Crusius intenta ofrecer una clarificación del principio en su sentido ontológico comprendido como *principium essendi* para todas las existencias contingentes, por medio de la distinción entre la razón determinante y la razón suficiente. Mientras la acción libre está regida por el principio entendido como *principium rationis sufficientis*, los sucesos de la naturaleza están regidos por el principio entendido como *principium rationis determinantis*. La acción libre se comprende así como el efecto de un primer agente comprendido como una causa suficiente (*Entwurf der Notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, §§83-84), mientras que los efectos naturales tienen causas determinantes comprendidas como las condiciones bajo las cuales cuando son puestas, se sigue necesariamente el efecto (*Entwurf* §84). La conexión entre la acción libre y su fundamento suficiente por un lado, y la conexión entre el suceso contingente y su fundamento determinante por el otro lado, se comprenden como el de la conexión real entre la causa y el efecto (*Entwurf* § 94).

Ambas concepciones del principio, diferenciadas conforme a su aplicación a diversos hechos contingentes, se corresponden con una distinción del principio considerado como *principium essendi*. Crusius introduce una distinción entre el significado ontológico y el lógico-epistemológico del principio, esto es, entre un fundamento real (*principium essendi vel fiendi*) y un fundamento del conocer o fundamento ideal (*principium cognoscendi*) (*De usu* §§36-7; *Entwurf* § 34). El primer sentido de fundamento se comprende como aquello que lleva a la cosa misma o a su acontecer,

---

<sup>238</sup> Cassirer (1907), p.481.

mientras que el segundo lleva a la convicción de un conocimiento sobre una cosa. Y como el *principium essendi* rige todos los eventos contingentes, se establece una distinción entre el principio de razón suficiente y el principio de razón determinante.

El principio de razón suficiente ya había sido expresado por Leibniz como *principio de razón determinante* y en el primer capítulo ofrecimos una interpretación de esta denominación leibniziana, cuyo uso permite comprenderlo como siendo equivalente con un concepto fundado de causa y referido exclusivamente para las existencias contingentes. Pero además, considerando las fuentes directas de la tradición filosófica que influyó sobre Kant, también es posible encontrar en Baumgarten una distinción entre las expresiones “principio de razón suficiente” y “principio de razón determinante” fundada en una aclaración conceptual de lo que implica la condición de suficiencia. En efecto, la condición de suficiencia (*sufficiens*) se explicita en la *Metaphysica* (§21) como la condición de determinación completa<sup>239</sup> y total, lo que implica la exigencia de establecer todas las determinaciones para la existencia de una cosa singular. La exigencia de determinación completa establece, para todo singular posible, la correspondencia entre *ratio* y *rationatum*. Tal correspondencia se expresa en el principio como *omne possibile est rationatum* (*Metaph* § 20) y como *Nihil est sine rationato* (§ 23) como correspondientes a la formulación principal del principio como *Nihil est sine ratione sufficienti* (§22).

En la *Nova dilucidatio*, la razón determinante es comprendida, a diferencia de Crusius, como aquella que rige todos los eventos contingentes, incluidos entre ellos las acciones libres. Además, la distinción entre una *ratio* antecedente (*ratio cur vel fiendi*) y una *ratio* consiguiente (*ratio quod vel cognoscendi*) podría considerarse inspirada en los conceptos crusianos de *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*,<sup>240</sup> pero modificados en su caracterización conceptual. En efecto, Kant se refiere explícitamente a Crusius como aquél que acertadamente objetó la ambigüedad entre el sentido ideal y el sentido real del fundamento o razón en la formulación tradicional del principio de razón suficiente y que por esto distinguió adecuadamente ambos sentidos. Atendiendo a esta distinción, en A I 398 se afirma una distinción entre la razón de la verdad (*rationem veritatis*) y una razón de la actualidad en la existencia (*ratione actualitatis*). La primera exige una estructura proposicional: el fundamento de verdad concierne a la posición del predicado con respecto a un sujeto con respecto al cual ha de considerarse como contenido en él. Esta inclusión, regida por la identidad, puede considerarse en sentido absoluto (con respecto a un sujeto) o relativamente en conexión con otros sujetos. La segunda no examina la posición de un predicado con respecto a un sujeto, sino la

---

<sup>239</sup> “Ratio singulorum in aliquo est ratio eius sufficiens (completa, totalis) aliorum tantum in eodem ratio est ratio eius insufficiens (incompleta, partialis)”, *Metaphysica*, Ontologia, Secc.II Conexum.

<sup>240</sup> Longuenesse sostiene que el concepto crusiano de *ratio cognoscendi* no sería otro que el de “la existencia misma atestada por la experiencia” Longuenesse, Béatrice (2001), p.73.

existencia determinada, respecto de la cual se exige preguntar el “desde donde” (*unde*) de su determinación. Una posición absoluta de una cosa en la existencia (que excluye por sí misma una determinación opuesta) supone una existencia con necesidad absoluta. Pero si se trata de una existencia contingente, debe haber otras cosas que la determinan de manera antecedente y que excluyen la posibilidad de determinaciones opuestas. Así, mientras que la razón antecedente determinante es ontológica y corresponde al surgir de las determinaciones de una cosa, la razón consecuente es la traducción de esa razón en el ámbito proposicional y la especificación de una nueva determinación cognitiva en la relación de un predicado con respecto a un sujeto (la cosa). Entre ambos tipos de razones habría una correspondencia.

En lo que respecta a la correspondencia entre la razón antecedente y la razón consecuente en el principio de razón determinante, Juan Arana<sup>241</sup> la comprende como un “presupuesto epistemológico para el establecimiento de las verdades”, entendido este presupuesto como la razón que se refiere al fundamento de la verdad misma de las proposiciones del conocimiento.<sup>242</sup> Sea establecida la distinción como presupuesto metodológico o bajo presupuestos ontológicos más profundos, lo que sí es posible afirmar es que el paralelismo entre razón antecedente y razón consecuente parecería formularse por la necesidad de establecer el principio en su ámbito más propio, que es el de la *determinación de la contingencia*. Y esta determinación no puede ser homologada a la que corresponde a las necesidades absolutas, ni a la indeterminación de las aproximaciones meramente subjetivas desde un punto de vista puramente epistemológico.

### **3.2. Los principios en la *Nova dilucidatio*.**

Consideremos, en primer lugar, los principios de identidad y de no contradicción como principios primeros de la posibilidad de la verdad de las proposiciones. Kant afirma que es en la correcta formulación de estos principios donde se encuentran los primeros desafíos de sus pruebas. Porque, tal como se presenta en la obra, esto atiende a la problemática de la cosa misma, esto es, a la posibilidad de una formulación correcta de los principios en tanto universales y primeros de todas las verdades. Si tiene que ser una proposición de alcance universal, debe ser necesariamente

---

<sup>241</sup> Arana, Juan (1982)

<sup>242</sup> “La crítica kantiana del principio de razón suficiente (o determinante, siguiendo la sugerencia de Crusius) no requiere cuestionar la validez intrínseca de la idea de causalidad; lo que trata de hacer es desligar su sentido real o absoluto (que relaciona todos los seres con el principio metafísico último de todas las determinaciones existenciales), de una plasmación relativa (que establece conexiones parciales, contingentes y fácticas entre los seres) y que no puede ser en realidad causa de otra cosa más que de nuestro conocimiento (imperfecto) de los hechos.” Arana (1982) pp 83-84.

simple. Pero la enunciación de una proposición simple (necesariamente afirmativa o negativa) entra en conflicto con el alcance universal: si la formulación es afirmativa, no puede ser un principio absolutamente primero de las verdades negativas y, si es una formulación negativa, no puede serlo de las verdades positivas. El principio de identidad, entonces, tiene dos formulaciones con respecto a las verdades: a) para las verdades positivas: “lo que es, es” (*quicquid est, est*) y b) para las verdades negativas: “lo que no es, no es” (*quicquid non est, non est*). El principio es justamente la fórmula expresada en el enlace de las dos cópulas “*est*”, y lo que se enlaza y establece como condición de toda verdad es la concordancia entre lo real como real en las nociones, y lo real como existente por fuera de las nociones.<sup>243</sup>

Con respecto al principio de no contradicción, lo que debe ser aclarado, en primer lugar, es su formulación. La formulación “es imposible que lo mismo a la vez sea y no sea” no es la formulación del principio de no contradicción, sino que es, según Kant, la definición de lo imposible. Es preciso, por el contrario, que el principio de contradicción establezca la verdad de una proposición por medio del rechazo de las determinaciones que, siendo [realmente] *posibles*, son sin embargo opuestas a la predicación verdadera. Dicho de otra manera, si el principio de identidad es la fórmula de la concordancia entre lo real de la noción y lo real como existente, el principio de no contradicción establece la fórmula del rechazo de lo real como posible que es opuesto a la determinación verdadera. Y se expresa en la proposición formulada de manera compuesta, atendiendo respectivamente a las verdades afirmativas y positivas: “algo cuyo opuesto es falso es verdadero” y “algo cuyo opuesto es verdadero, es falso”.

La noción de determinaciones posibles nos ubica centralmente ante el problema de la necesidad de un nuevo principio. En efecto, el principio de identidad exige para la verdad la concordancia del predicado esencial con respecto al sujeto, el principio de no contradicción exige que no se afirme su determinación opuesta, pero ambos principios no determinan (del conjunto de lo posible) las condiciones de la predicación verdadera cuando el conjunto de lo posible refiere a posibilidades en la existencia que no son por sí mismas imposibles y que sin embargo, no todas pueden predicarse con verdad. Lo que encontramos aquí es justamente la necesidad de un principio para las

---

<sup>243</sup> En este punto creemos importante destacar el análisis de Reuscher (1977). El intérprete analiza la fórmula del principio de identidad a partir del concepto de *realitas* presente en la prop. VII, e interpreta la concordancia exigida por el principio como aquella entre las condiciones de realidad en las nociones, y las condiciones de la realidad en la existencia (existencia extra-nocional). Esta lectura puede establecerse si se sostiene una concepción de la verdad como identidad entre el sujeto y lo predicado en él, y también si se sostiene la existencia como predicado de la realidad: “He has explicitly made existence a predicate of reality” (p.20), ambas premisas propias del período que estamos considerando. Sin embargo, en el esolio de la proposición VIII Kant distingue cuidadosamente entre razones de verdad (para las que sólo basta la identidad entre sujeto y predicado), y la existencia, para afirmar que aunque la razón determinante se extiende (y se aplica a) la existencia, nunca se identifica con la determinación actual.

determinaciones que conciernen a las existencias *contingentes*. Y éste es, justamente, el principio de razón determinante. Con respecto a este principio, Kant en esta obra se propone darle un sentido y una demostración. Consideremos primero qué significa “determinar”, y el significado propio de *ratio* en este texto kantiano:

Prop. IV. Determinar es poner un predicado con exclusión del opuesto. Lo que determina a un sujeto con respecto a un predicado, se llama razón. La razón se distingue en determinante de manera antecedente y en determinante de manera consiguiente. Es determinante de manera antecedente aquella razón cuya noción precede a lo determinado, esto es, que, de no suponerla, lo determinado no sería inteligible. Es determinante de manera consiguiente aquella razón cuya noción no se determinaría, si la noción ya no estuviera determinada por otra fuente. A la primera razón también puede llamarsela la razón del porqué [ratio cur], o sea, la razón de ser o de hacerse; a la segunda, la razón de qué [ratio quod], o sea, la razón de conocer.<sup>244</sup>

Determinar, entonces, implica tanto afirmar la predicación concordante con el sujeto (incluso cuando esta concordancia pueda resolverse en una identidad, como Kant afirma en la nota de AA I 392), cuanto rechazar las predicaciones que excluyen su noción, como determinaciones opuestas a las verdaderas (en este sentido en el texto se comprende como determinante y no como meramente “suficiente”).<sup>245</sup> La razón determinante exige una estructura proposicional (un sujeto y un predicado), y es justamente lo que *fundamenta* la determinación del nexo entre ellos. La razón determinante excluye un predicado posible opuesto al verdadero porque la fórmula del principio de no contradicción exige rechazar lo que repugna a la determinación verdadera. Hay una relación entre el principio de no contradicción y el principio de razón determinante que es preciso destacar. Pero también es preciso destacar que las determinaciones que se excluyen no son determinaciones [reales] posibles, sino posibilidades que sólo en la *existencia* son *opuestas* a las determinaciones verdaderas. Si no hay exclusión de determinaciones en el conjunto de las posibilidades, el sujeto queda indeterminado.

La expresión de este principio universal para todas las verdades relativa a las existencias

---

<sup>244</sup> “Determinare est ponere prædicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subiectum respectu prædicati cuiusdam, dicitur ratio. Ratio distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. Antecedenter determinans est, cuius notio præcedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile. Consequenter determinans est, quã non poneretur, nisi iam aliunde posita esset notio, quã ab ipso determinatur.” AA I 391.

<sup>245</sup> Kant entiende el concepto de “determinante” como un “poner algo de manera que se excluya todo lo opuesto” (AA I 393). En tal sentido, se diferencia de lo que Kant comprende como “ambigüa” expresión de “suficiente” y clarifica el sentido primario de su noción, en tanto lo determinante puede ser tenido por “ciertamente suficiente” (AA I 393) para la inteligibilidad de un nexo proposicional.

contingentes es:

Nada es verdadero sin razón determinante (*Nihil est verum sine ratione determinante*).<sup>246</sup>

El fundamento o la *ratio* determinante se distingue, en una primera distinción, en determinante de manera antecedente y en determinante de manera consiguiente. Una segunda distinción tiene a la *ratio* de manera antecedente como raíz, en la que se distinguen la *ratio essendi* (razón de las determinaciones esenciales de la sustancia) y la *ratio fiendi* (razón del surgimiento de las determinaciones). La *ratio cognoscendi* es propia de la razón determinante de manera consiguiente. En la primera distinción, se diferencia una razón determinante antecedente (*ratio cur*, es decir la razón del porqué, o aquella noción sin la cual lo determinado no es inteligible) y una razón determinante consiguiente (*ratio quod*, es decir, la razón del qué, o aquella determinación que no tendría lugar sin otra determinación que concierne a otra fuente). La distinción se caracteriza atendiendo a la diferente razón que puede ser inquirida a partir de una proposición particular, como por ejemplo “el mundo contiene muchas enfermedades”. La razón de manera consiguiente aquí estaría limitada a un dato de la experiencia: que el mundo contiene muchas enfermedades. Y no asciende a la determinación de aquello constatado como un hecho, mientras que la razón de manera antecedente expresaría aquello que satisface la pregunta por el por qué, con respecto a lo afirmado en esa proposición. Kant establece una equivalencia entre la primera razón con las razones del conocer<sup>247</sup> (*ratio cognoscendi*), mientras que la *ratio cur* acepta una ulterior distinción en correspondencia con una concepción metafísica de las determinaciones de las sustancias: la *ratio essendi* como la razón de sus determinaciones esenciales, y la *ratio fiendi* como la razón del cambio en la existencia de las determinaciones de las sustancias o de sus estados. Podemos esquematizar esto en el siguiente cuadro:

Razón determinante: el fundamento de determinación de un sujeto.		
<i>ratio cur</i> (razón del porqué) o razón determinante de manera antecedente: si no se supone, no se sigue lo determinado.		<i>ratio quod</i> (razón del qué) o razón determinante de manera consiguiente: determina una noción ya determinada por otra fuente.
<i>ratio essendi</i> (razón del ser)	<i>ratio fiendi</i> (razón del hacerse)	<i>ratio cognoscendi</i> (razón del conocer)

<sup>246</sup> AA I 393 (Prop. V).

<sup>247</sup> AA I, 392.

Ahora bien, si bien es cierto que la *ratio cur* se relaciona con una concepción metafísica de lo real, la diferencia con la *ratio quod* también puede expresarse en el ámbito proposicional. En este sentido, podría afirmarse, junto con Longuenesse,<sup>248</sup> que si la razón de manera consiguiente es la razón para sostener una proposición como verdadera, la razón de manera antecedente es la razón para el ser verdadero [*its being true*] de la proposición,<sup>249</sup> o como Kant lo plantea en el mismo texto, antes que ser el criterio de verdad, es su fuente misma (AA I, 392). Sin ella, podrían darse muchos posibles para determinar el sujeto con respecto al predicado, pero ninguno de ellos podría sostenerse como verdadero. En la proposición V, que declara la tesis *Nihil est verum sine ratione determinante* (AA I, 393), se plantea la diferencia entre ambas razones en cuanto a la determinación de la verdad: la consecuente la explica (*explanat*) mientras que la antecedente la funda (*efficit*). Planteada la diferencia en estos términos, se haría manifiesto, según la intérprete, que en este período de su pensamiento Kant compartiría la tesis de Wolff y de Leibniz de que la *ratio* en sentido estricto y propio, es decir, aquella que determina el sujeto con respecto al predicado (donde cualquier otro predicado es excluido) es la razón determinante antecedente o la razón del porqué.

### 3.2.1 La argumentación sobre el principio de razón determinante para las existencias en la *Nova dilucidatio*

El principio de razón determinante rige exclusivamente las verdades de las existencias contingentes. Consideremos la argumentación kantiana a este respecto, que establece una prueba por medio del absurdo con el fin de excluir su aplicación a las verdades necesarias y que involucra, luego de haber presentado y caracterizado el concepto de *ratio*, el concepto de “causa” para caracterizar la razón antecedentemente determinante de las existencias contingentes. La prueba consiste en mostrar el absurdo de la tesis de que algo tenga en sí mismo la razón de su existencia, por medio del señalamiento del absurdo que implica el concepto de *causa sui*. Así, en la prop. VI,<sup>250</sup> puede reconstruirse la siguiente argumentación:

- i. La noción de causa es anterior a la noción de lo causado,
- ii. Si algo tiene en sí mismo la razón de su existencia, es causa de ella misma (*causa sui*)

---

<sup>248</sup> Longuenesse, Béatrice (2001) “Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason”, p.70

<sup>249</sup> Longuenesse (2001), p. 70.

<sup>250</sup> AA I, 394.

- iii. Por lo que ser causa de sí mismo implicaría ser anterior y posterior con respecto a sí mismo,
- iv. Lo cual es absurdo.

Consideremos la contradicción implícita en el concepto de *causa sui*. El absurdo sólo puede tener lugar cuando se afirma, para un mismo sujeto, que sea causa y causado: la primera de las nociones implica en el sujeto una anterioridad con respecto al mismo sujeto considerado como causado. Y el absurdo se concluye cuando se parte de una noción de existencia *absolutamente* necesaria, en la que la razón de su existencia se derivaría de su propia noción. Pero, justamente con respecto a la existencia necesaria no cabe la pregunta de la razón de la determinación de su existencia, puesto que, a partir del análisis de su noción, es *imposible* la determinación opuesta, i.e. la no existencia. El análisis de tal noción así formada no puede considerarse fruto de haber hallado la razón del nexo de identidad entre la esencia y la existencia, porque sólo puede ser tenido por *ideal* antes que real,<sup>251</sup> es decir, sólo tiene lugar en el nivel de las nociones, de acuerdo con lo que se sigue de haber atribuido a un sujeto la onmitud de la realidad. Por el contrario, sólo cabe la indagación de la razón determinante *antecedentemente* para aquellas nociones que, teniendo determinaciones que le son esenciales, no lo son absolutamente, sino que son igualmente posibles con respecto a otras, en relación con las cuales son opuestas.<sup>252</sup> Aquí aparece, además de la exclusión de la aplicación del principio de razón determinante antecedentemente a la existencia necesaria, el concepto de *causa* en relación estricta con el concepto de *ratio* en el ámbito de lo real y de las existencias contingentes. Además, en las premisas hay una asunción con respecto a la causalidad (que la causa antecede al efecto) que refiere al principio de sucesión y que es preciso desarrollar, cuestión a la que nos dedicaremos en el próximo apartado. Consideremos ahora la caracterización de la razón determinante en su aplicación específica a la existencia contingente, que reclama atender al “tránsito” entre una noción lógica de razón determinante, y una noción de razón que se aplique la existencia, donde aquí la causa se presenta como la noción que cumple la exigencia del principio.

Habíamos afirmado, en el comienzo de este capítulo, que la caracterización kantiana no presentaba al concepto de la *ratio* como algo que pudiera ser pensado en un exclusivo nivel lógico. Puede sostenerse que hay una dimensión lógica primaria en el concepto de razón determinante, y es precisamente la que define “determinar” como “poner un predicado con exclusión de su opuesto”. La *ratio* es así lo que determina a un sujeto, respecto a un predicado. La razón determinante, como

---

<sup>251</sup> AA I, 394.

<sup>252</sup> Se trata de una dimensión de la determinación que en el texto kantiano se caracteriza como propio de una necesidad *hipotética*, en su distinción con la necesidad absoluta, y referido al tratamiento del problema de la determinación en las acciones libres: Prop. IX, AA I, 398.

habíamos afirmado, exige una estructura proposicional (un sujeto y un predicado), y la *ratio* es justamente lo que *fundamenta* o sirve de nexo de esa determinación. Veamos cuál es la relación, en este mismo nivel lógico, con el principio de no contradicción: la razón determinante excluye un predicado posible opuesto al verdadero porque la fórmula del principio de no contradicción exige rechazar lo que repugna a la determinación verdadera. Sin embargo, en la aplicación del principio a la contingencia, tal como estamos considerando, las determinaciones que se excluyen no son determinaciones [reales] posibles, sino posibilidades que sólo en la existencia son *opuestas* a las determinaciones verdaderas. De manera que habría, al menos, dos niveles del principio que sería necesario aclarar: el lógico y el asociado a la existencia o a la actualidad en la existencia.

La afirmación de un nivel lógico del principio de la razón determinante como un nivel primordial y en su distinción con un nivel de la existencia, la encontramos en las lecturas generales en torno al significado del principio de razón suficiente en Kant, como las de Giuseppe Gianetto<sup>253</sup> y de Beatrice Longuenesse,<sup>254</sup> que detallaremos a continuación en lo que se refiere al análisis de la *Nova dilucidatio*. Ambos encuentran un nivel lógico del principio en su caracterización primordial y esencial (algo que correspondería estrictamente al período precrítico) y un nivel relativo a “principios de existencia” entendidos como principios causales. Longuenesse distingue entre una *ratio* relativa a la verdad de las proposiciones (*ratio essendi* y *ratio fiendi*) y una *ratio* relativa a la existencia (*ratio existendi*) identificable con la causa. Lo que le permite a Longuenesse sostener que el concepto de una *ratio existendi* es propio de la razón antecedentemente determinante se encuentra en su interpretación de que aquí Kant sostendría la tesis de que la existencia en las cosas contingentes es una determinación completa<sup>255</sup> que excluye la determinación opuesta (la no existencia) y, por tanto, exige una razón antecedentemente determinante. Kant argumenta en el texto a partir de la universal aplicación del principio de razón determinante a las existencias contingentes (y la exclusión de su aplicación a la existencia necesaria) a favor de la concepción de que la existencia está determinada<sup>256</sup> y de que esta determinación es omnimoda, en tanto que excluye totalmente la determinación opuesta. Reconocer el carácter propio de la *ratio existendi* es importante, según la intérprete, porque en la distinción entre *ratio essendi* y *ratio existendi* se encuentra el germen de una investigación sobre la conexión entre la *ratio* y el *rationatum* que no se reduce al análisis sobre los fundamentos de la verdad de una proposición, sino que avanza sobre los fundamentos de la existencia. Esto sería explícitamente desarrollado en el posterior concepto de

---

<sup>253</sup> Gianetto, Giuseppe (1996), p. 82 y ss.

<sup>254</sup> Longuenesse, Beatrice (2001) p.74 y p.85 (nota 16)

<sup>255</sup> Longuenesse (2001) p. 73. En el texto kantiano esta concepción está afirmada en la prop. VIII: AA I 396, donde se encuentra la prueba, por medio del absurdo, de la universal aplicación del principio de razón antecedentemente determinante a las existencias contingentes.

<sup>256</sup> AA I, 396.

*ratio realis* en su distinción con lo pensado en un fundamento lógico en el texto sobre las *Magnitudes negativas* de 1763. Longuenesse, entonces, si bien afirma el carácter lógico y existencial de la *ratio existendi*, también pretende establecer una línea de continuidad entre el concepto de *ratio realis* de 1763 con el concepto de *ratio existendi* o causa de la *Nova dilucidatio*.<sup>257</sup>

Una lectura diversa que atiende a la diferencia de niveles y al tránsito de lo lógico a lo real del principio, la brinda Giannetto por medio del análisis del carácter antecedente de la razón determinante. Si bien es posible afirmar que la dimensión lógica del principio es primordial con respecto a su aplicación a la existencia, creemos que de la forma en la que sea interpretada la *ratio* en tanto antecedentemente determinante, definiría el tránsito del principio desde su nivel lógico hacia el nivel real o existencial. En efecto, la lectura de Giannetto se basa en que el antecedente debería comprenderse tanto en sentido lógico como en sentido *temporal*, y sería en este último sentido, exclusivamente, en el cual podría hablarse del nivel *real* o de *existencia*. Ya en la caracterización de razón determinante “antecedente” habría, según Giannetto, una diferencia del mero significado lógico que pudiera tener el principio (asociado exclusivamente al principio de no contradicción), en la explicitación de la antecendencia del determinante respecto de lo determinado en el orden de la sucesión. Esta antecendencia no puede culminar, en la serie de determinaciones, en un ser que sea causa de sí mismo. El intérprete, aquí, encuentra un distanciamiento con respecto a la ontología wolffiana, en la cual el ser contingente encuentra su razón en otro ser que es un ser necesario y cuya esencia es razón de su existencia. En efecto, conforme a la caracterización kantiana de la razón antecedente, la serie de determinaciones no puede culminar en una razón absolutamente necesaria, en tanto que ésta no reclama una razón ulterior. A la existencia necesaria sólo podría aplicarse la razón determinante de manera consiguiente, que no indaga el por qué del ser o del llegar a ser, sino el *qué* de lo que es o acontece. Lo importante a destacar con esto es lo que ya se encuentra en las premisas del argumento kantiano: una existencia necesaria como *causa sui* se encuentra por fuera del ámbito de inteligibilidad de las razones antecedentemente determinantes. Además, podemos afirmar que esta concepción kantiana de la razón determinante arroja luz sobre una concepción de la causalidad, donde la causa y el efecto son por demás diferenciables, de modo tal que la necesidad de su conexión no puede regirse por el principio de identidad y de contradicción (el concepto de *causa sui*, por el contrario, exige, para un mismo sujeto, ser diverso –como efecto- e idéntico –como causa *de sí mismo*). Una tercera característica que podría agregarse con respecto a la relación causal (de acuerdo con la lectura de Giannetto) es la de que tal serie causal sólo podría ser comprendida en su dimensión sucesivamente temporal. En

---

<sup>257</sup> Longuenesse, Béatrice (2001), p.85 (nota 16)

efecto, la premisa (iii.) que hemos explicitado en la argumentación kantiana podría comprenderse en sentido temporal. Es en función de tal característica eminentemente temporal de la causalidad, que el autor aquí considera posible interpretar que habría una “contradicción ligada al tiempo”<sup>258</sup> en el concepto mismo de ser necesario (esto es, un ser que, en un tiempo, fuese sea causa y efecto de sí mismo) en la perspectiva de la indagación de su razón determinante.

Sin embargo, consideramos problemática la noción de “contradicción ligada al tiempo” en lo que respecta al concepto de *causa sui*, por dos razones: 1) Kant mismo en esta obra se esfuerza por formular el principio de no contradicción de manera independiente de las condiciones del tiempo (el rechazo de la condición de “al mismo tiempo” para la caracterización de determinaciones contrarias en un mismo sujeto se establece en este sentido). Giannetto afirma que, a diferencia del planteo de la *Nova dilucidatio*, en la *Crítica de la razón pura* Kant no sostendrá la noción de “contradicción en el tiempo” y formulará el principio en términos exclusivamente lógico-formales;<sup>259</sup> pero considera que en la *ND* la única manera de comprender la contradicción en el concepto de *causa sui* es apelando al punto de vista temporal de la relación causal. 2) Lo implicado en esta lectura de “contradicción ligada al tiempo” pareciera regirse por una *exclusiva* concepción de la causalidad ligada a la sucesión de los estados de las determinaciones en las sustancias (y entonces sería imposible, para un mismo sujeto como *causa sui*, ser anterior y posterior a sí mismo, tal como la relación causal lo exigiría). Pero esta concepción de la causalidad no hace justicia, a nuestro entender, a la caracterización de la causalidad recíproca, tal como veremos más adelante. Con esto, se torna necesario considerar si la concepción de que la razón antecedentemente determinante sea aplicable únicamente cuando hay distinción entre la razón de existencia de una cosa y la cosa existente, se encuentra además asociada con una determinada concepción de la causalidad. Es preciso considerar, además, si el concepto de *causa sui* se entiende como encerrando una contradicción lógica (en tanto que exige para el mismo sujeto ser diferente con respecto a sí mismo, en tanto que es causa y efecto) o una “contradicción ligada al tiempo”. La manera en que esto se entienda puede arrojar luz sobre dos cuestiones: 1) sobre una relación entre la *ratio* y lo *rationatum* tal que ésta pueda entenderse como no determinada por el principio de contradicción (y que lleva a la nueva investigación formulada en función de la necesidad de descubrir un fundamento *real* de la conexión de existencias diversas, tal como estará planteado explícitamente en las *Magnitudes negativas* y en las lecciones de metafísica del período de 1760: AA38, 12); 2) sobre la concepción de la causalidad, en cuanto ella ha de entenderse como una relación que involucra sujetos diversos, pero exclusivamente en el modo temporal de la sucesión. Porque Kant

---

<sup>258</sup> Giannetto, G. (1996), p.86.

<sup>259</sup> Giannetto, G. (1996), pp.86 y ss.

presenta además, dos principios nuevos no primitivos derivados del principio de razón determinante, que se aplican al conocimiento metafísico, pero que son “más acomodables al uso y de grandísimo alcance”. Estos dos principios *causales* que derivan del principio de razón determinante son el principio de sucesión y el principio de coexistencia de las sustancias.

Antes de considerar los principios derivados del principio de razón determinante, es preciso referirse a algo que consideramos de importancia puesto que concierne a la concepción de las relaciones entre las sustancias,<sup>260</sup> algo que estará presupuesto en la consideración sobre la causalidad. En el contexto de consideración crítica de los corolarios del principio de razón determinante deducidos de él de forma ilegítima, Kant se refiere especialmente al principio de los indiscernibles.<sup>261</sup> En la prop. XI,<sup>262</sup> se afirma que de la determinación omnímoda de una cosa (con sus determinaciones internas y externas) no puede excluirse el lugar que ocupa. Esto último es ya una diferencia que hace distinguibles dos cosas que compartan las mismas notas (aun suponiendo que en todas sus notas internas puedan convenir perfectamente). Pero además, puesto que la diversidad de lugares no se reduce a la diversidad de notas que pueden hallarse en la noción de una cosa, y este lugar es un criterio de diferenciación, se exige también, universalmente, una razón antecedentemente determinante de tal determinación.

### 3.2.2 Razón determinante y causalidad. El principio de sucesión.

La razón determinante de la existencia o del comienzo de las determinaciones en la existencia es planteada en términos de *causa* para las cosas *contingentes*.

Consideremos la relación más general entre el principio de razón antecedentemente determinante (*ratio essendi*, y *ratio fiendi*) y el principio de causalidad como sucesión. En primer lugar, dar razón no es simplemente dar razón de una *actualidad* en la existencia,<sup>263</sup> y si en todo caso se requiere dar razón de una actualidad, es dar razón de la determinación de su actualidad (*ratio existendi*): porque dar razón de una actualidad es también dar razón de la exclusión de toda otra

---

<sup>260</sup> Kant reconoce, en el texto, que la concepción leibniziana no afirma la simplicidad sin intentar dar cuenta, al mismo tiempo, de la composición y de la diversidad en el concepto de la “fábrica de los cuerpos orgánicos” (*fabrica corporum organicorum*) AA I 410

<sup>261</sup> No es por supuesto azaroso que Kant le dedique una observación a este principio, puesto que la tradición leibniziana ofrece sus pruebas en base al principio de razón suficiente.

<sup>262</sup> AA I, 409-8.

<sup>263</sup> En el esolio de la proposición VIII Kant distingue cuidadosamente entre razones de verdad (para las que sólo basta la identidad entre sujeto y predicado), y la existencia, aunque la razón determinante se extiende (y se aplica a) la existencia, nunca se identifica con la determinación actual.

posibilidad que involucre la no actualidad: no sólo es preciso dar cuenta de por qué existe una sustancia, sino que se requiere explicar por qué queda excluida la razón de su no existencia.

En segundo lugar, la relación entre el principio de razón determinante y el principio causal también es manifiesta en el dar cuenta del cambio de las determinaciones de las sustancias existentes: la *ratio fiendi*, que apela a una razón externa a la esencia interna de la sustancia. Veamos cómo esto es así a partir de la formulación del principio de sucesión en la prop. XII:

Ninguna mutación puede acaecer a las sustancias sino en cuanto estén conectadas con otras cuya dependencia recíproca determine la mutación mutua de estado.<sup>264</sup>

Se afirma aquí que, dadas las sustancias: (a) la mutación de cada una de ellas ocurre en la medida en que están en conexión, (b) esta conexión es de una dependencia *recíproca* y (c) toda mutación es mutación *mutua*. Consideremos la argumentación para comprender en todo su sentido por qué la causalidad apela a la acción recíproca, y la mutación, a la mutación mutua. Toda mutación del estado de una sustancia es (en la perspectiva del tiempo) una sucesión de determinaciones en la que surge una determinación que antes no existía. Pero esto significa que la sustancia queda determinada con algo *opuesto* de lo que se seguiría por una razón interna: de manera que la mutación la refiere a una razón externa (en la ocurrencia de la nueva determinación) donde se excluye la determinación opuesta (que se seguiría de una razón interna). Además, Kant afirma que la razón determinante tiene que darse *simultáneamente* con lo que sigue de ella, como el efecto. Ambas premisas exigen entonces, no sólo que el cambio en las sustancias deba explicarse por una razón externa, sino también que esta razón externa tenga que encontrarse en un nexo de dependencia *recíproca*, donde la determinación que se seguiría de la razón interna de la sustancia operaría también, en el sentido de que sería excluida. La relación entre la exigencia del principio determinante y el principio causal se encuentra manifiesta en la formulación misma del principio causal: es porque una nueva determinación se comprende a la vez como lo puesto por una razón como la exclusión de determinaciones opuestas, que el principio causal se comprende como un principio de la dependencia recíproca. Sin la dependencia recíproca entre las sustancias, que es una simultánea dependencia recíproca, no hay mutación ni sucesión de determinaciones en las sustancias.

Otra argumentación a favor del mismo principio se construye sobre la hipótesis de la negación del nexo entre las sustancias y de su dependencia recíproca; lo peculiar de ella es que ahonda en las

---

<sup>264</sup> AA I, 410-18 “Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexa sunt, quarum dependentia reciproca mutuum status mutationem determinat”. (Prop. XII)

relaciones entre las sustancias, que también deben ser mutables. El cambio de las determinaciones de las sustancias no podría presentarse:

- (1) si la sustancia fuese una existencia simple, carente de relaciones exteriores y, por tanto, aislada (de ser posible tal sustancia, sería inmutable),
- (2) aun si no existiese aislada (y estuviese en relación con otras sustancias), si las relaciones que la ligan con las demás permanecieran siempre las mismas y sin mutaciones.

De manera que el nexo externo entre las sustancias y su cambio (que Kant entiende bajo el modelo del movimiento: *motus* AA I 410, en tanto que el movimiento es el fenómeno de mudanza del nexo entre ellas) antecede al cambio de las determinaciones de las sustancias y junto con ello, a la sucesión de las mutaciones. Incluso, se afirma que el nexo entre las sustancias es condición (entendemos que de la percepción) de la sucesión y del tiempo.<sup>265</sup> El principio causal contempla, entonces, el requisito de que las sustancias se encuentren unas en relación con otras. Pero puesto que estas relaciones externas *también* deben ser mutables, contempla la causalidad desde el requisito de su acción recíproca. Únicamente suponiendo esto último, se puede dar cuenta del cambio de las determinaciones sucesivas de las sustancias, cambio que se entiende exclusivamente como un nuevo surgir de determinaciones opuestas de las que se derivarían si sólo hubiera un fundamento interno. Los cambios sucesivos de las determinaciones de las sustancias no pueden explicarse por fundamentos internos, ni tampoco por un cambio que apele a un principio que responda a un fundamento interno. Esto es, precisamente, lo que se afirma en (1). Pero tampoco es suficiente con postular una eficacia causal que no sea recíproca: el cambio sucesivo de las determinaciones depende de una *dependencia recíproca*, donde para todas las sustancias la mutación es mutua. Y esta interacción recíproca quedaría demostrada ante la existencia misma de las mutaciones de los estados de las sustancias. Hay aquí una crítica a la tesis que refiere a un principio interno de actividad las mutaciones continuas de las sustancias. Kant atribuye esta tesis a la filosofía de Wolff, porque según su lectura en esta filosofía no ha sido identificado el verdadero problema, que es el de dar razón del *cambio* de las *determinaciones* de las sustancias. Es por ello, también, según Kant, que se ha considerado como suficiente una noción de fuerza como “lo que tiene la razón de las mutaciones”, cuando debía ser “lo que tiene la razón de las determinaciones”, esto es, de las determinaciones que son opuestas a las que se siguen de un fundamento interno, y que éste las excluye como posibilidad.<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> AA I 410

<sup>266</sup> En este punto creemos necesario mencionar la observación de Watkins (2005) El intérprete considera que la objeción de Kant, al definir las razones como razones de las determinaciones antes que de

Además de esta crítica (que podríamos interpretar como el señalamiento de un problema anteriormente no reconocido, debido a la postulación de una *vis motrix* que para el pensamiento kantiano es vacua conceptualmente) consignemos dos corolarios: 1) En esta argumentación puede encontrarse lo que podríamos caracterizar como una “refutación del idealismo”.<sup>267</sup> En efecto, supuesta como premisa la sucesiva mutación del alma como sustancia, para explicar su origen la razón determinante exige la eficacia causal en la forma de la interacción recíproca con otras sustancias. Incluso para poder explicar el continuo cambio cualitativo de las percepciones como cambios internos en el alma: su mutación no puede explicarse por ningún principio interno, y por el contrario se explica de manera coherente con el modelo del cambio que Kant sostiene en esta obra, conforme a la alteración del movimiento externo. Es imposible, entonces, apelar al cambio continuo de los estados en una sustancia si se la define como causalmente independiente o teniendo únicamente un principio interno de determinación causal. Además, la representación (que se afirma como determinable de muchas maneras) de un cuerpo en el alma debe corresponderse con la existencia de un cuerpo compuesto (un cuerpo orgánico) unido al alma que es entendido como “nuestro cuerpo”.<sup>268</sup> Esta correspondencia entre la representación de un cuerpo y su existencia efectiva como cuerpo es asumida en virtud de su comercio (*commercium*) sin ofrecer una ulterior argumentación de cómo es posible tal interacción, puesto que el modelo del cambio es exclusivamente el del movimiento físico. Kant está presuponiendo que, si el alma fuera desligada de todo nexo externo, sus estados como representaciones serían inmutables. Pero la asunción de la interacción real entre el alma y el cuerpo para explicar el origen del cambio de las representaciones en el alma, es radicalmente diferente de un modelo explicativo más afín a la correspondencia (sin interacción) entre ambos, que Kant menciona inmediatamente después, atribuyéndolo al “ilustre Crusius”.<sup>269</sup> En efecto, afirma que sus pasos “marchan con los suyos” cuando deduce una ley por la que el conato de las representaciones en el alma siempre se encuentra unido con un conato de su sustancia hacia un movimiento externo. 2) Otro corolario que deriva Kant es que el principio de la

---

los cambios, no es sólo para señalar la prioridad ontológica y conceptual de las determinaciones por sobre los cambios, sino también para rechazar la idea de que las fuerzas activas puedan ser entendidas como la razón de los cambios (p.123). Entendemos que en éste último caso el concepto de fuerza aquí referido se trataría de una noción de fuerza asociada al concepto wolffiano de *vis motrix*. La noción de fuerza pensada por Kant desde 1647 si bien no actúa como *principio* metafísico de las determinaciones de las sustancias, sí intenta superar la vacuidad conceptual del concepto wolffiano.

<sup>267</sup> La refutación del idealismo (material) es un argumento añadido en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (KrV B 274 y ss.) con el fin de refutar la tesis de la asimetría epistemológica entre la experiencia interna (que permitiría afirmar de manera indudable la existencia del yo) y la experiencia externa (que daría lugar a la duda sobre la existencia de los objetos externos). El argumento se construye con el fin de negar el carácter mediato de la experiencia externa, mostrando que es necesaria para la determinación de la experiencia interna.

<sup>268</sup> AA 412.

<sup>269</sup> AA I 412.

sucesión destruye los fundamentos de postulación de la armonía preestablecida: si el cambio en las determinaciones es real, la interacción recíproca debe ser real.

Watkins<sup>270</sup> plantea una posible objeción relativa al principio de la sucesión, para luego considerarla críticamente, y que creemos importante destacar. Afirma que, aun si fuera cierto que las sustancias debieran estar en conexión recíproca para poder explicar el cambio de sus determinaciones, estas relaciones podrían no ser causales y bastaría con considerarlas como relaciones externas entre las sustancias (espaciales, temporales o lógicas). Su observación consiste en señalar que podría afirmarse que podría haber relaciones espaciales mutuas entre las sustancias sin necesidad de plantear entre ellas una interacción causal. Y si se considera, además, que una de las premisas del argumento es la suposición de que la sustancia tiene determinaciones intrínsecas (con respecto a las cuales el cambio implica una oposición), habría lugar para afirmar un nivel de independencia causal en la sustancia que constataría que podría, por su sola existencia y en su determinación esencial, permanecer en relaciones no-causales. Watkins afirma que la objeción que presenta no considera que la asunción de la conexión causal es necesaria para explicar, bajo la exigencia del principio de razón determinante, aquellas específicas determinaciones *reales* de las que la sustancia carecía (y no para otro tipo de determinaciones, como las reales primitivas o las ideales derivativas, que pueden explicarse en virtud de razones reales implicadas en las relaciones entre sustancias). Podemos afirmar también que las relaciones mutuas entre las sustancias deben ser ellas mismas *cambiantes*, para dar razón del cambio recíproco en las sustancias, y este cambio sólo puede ser efecto de la eficacia causal de unas sobre otras. Lo que distingue, creemos, la asunción de meras relaciones espaciales de la afirmación de su conexión causal en la búsqueda de la razón que explique los cambios de determinaciones es precisamente eso: así como el cambio de las determinaciones no puede explicarse por un fundamento interno, la mera afirmación de las relaciones externas entre las sustancias no basta tampoco para explicar el cambio de las determinaciones, si aquellas relaciones no son a su vez efecto de una acción recíproca entre las sustancias. Es preciso dar razón del cambio de las determinaciones de las sustancias del cual la mutación como cambio de los lugares en el espacio es sólo una manifestación, y estos cambios implican además una *oposición* real con respecto a sus determinaciones esenciales e internas. La dependencia recíproca y el cambio de las relaciones harían explicable, justamente, que del conjunto de las determinaciones posibles puedan presentarse una determinación y una exclusión de las determinaciones (esto es, del cambio). Sólo si las conexiones entre las sustancias son cambiantes es cuando puede determinarse aquello que es *contingente* en los cambios. Así, se sostienen dos cosas en la explicación del cambio: la conexión causal recíproca y el cambio de las relaciones mutuas, de

---

<sup>270</sup> Watkins (2005), p.130, nota 32.

manera que las cambiantes conexiones causales entre las sustancias puedan ser el origen de los cambios en sus determinaciones. No hay, desde esta perspectiva, manera de dar razón del cambio si no se consideran las relaciones contingentes entre las sustancias.

### 3.2.3 El principio de coexistencia de las sustancias.

En el principio de sucesión se apela a la dependencia recíproca de las sustancias (la conexión causal de las cosas se comprende como un nexo de dependencia recíproca) para dar cuenta de la mutación de las determinaciones, mutación que es también necesariamente recíproca. Si el principio de sucesión afirma que las sustancias deben estar en una conexión causalmente recíproca para que el cambio sea posible, el principio de coexistencia explica *cómo* es posible o inteligible esa conexión.

Las sustancias finitas no están, por su sola existencia, en relaciones con otras, ni están del todo relacionadas por la interacción recíproca (*commercio*), sino en la medida en que las mantenga en armonía (*conformatae*) en sus relaciones mutuas el principio común de su existencia, a saber, el intelecto divino.<sup>271</sup>

La respuesta kantiana al *cómo* de la coexistencia afirma que sólo el entendimiento divino (entendido como *esquema* del entendimiento divino) hace posible las relaciones mutuas y la interacción recíproca afirmada en el principio de sucesión, porque es el que hace posible la armonía o el orden de correspondencias de sus mutuas relaciones. Para llegar a esta conclusión, debemos atender las dos siguientes premisas:

- a) Las sustancias no están en mutua relación ni en dependencia recíproca por su mera existencia.
- b) Una causa *común* de existencia de todas las sustancias se requiere para la armonía o el orden de las correspondencias de las recíprocas relaciones causales entre las sustancias.

---

<sup>271</sup> AA I, 412-3 “Substantiae finitae per solam ipsarum existentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformatae sustinentur.”

Consideremos (a). Las sustancias no están en relaciones mutuas por su mera existencia. Aquí las relaciones son comprendidas como relaciones externas y como las que se corresponden con el lugar (*locus*) la posición (*situs*) y el espacio (*spatium*). Tampoco por su mera existencia puede derivarse la dependencia recíproca de otras sustancias. Pero esto no implica afirmar el aislamiento causal de las sustancias (por mor de una supuesta independencia ontológica de la sustancia) sino precisamente el señalamiento de que para explicar las relaciones intersustanciales, la apelación a la naturaleza de la sustancia y a su existencia contingente son razones insuficientes o directamente, nulas.<sup>272</sup> Puesto que las sustancias individuales no son causa de la existencia de otras sustancias individuales, la existencia de cada una no conduce a afirmar la existencia de las otras. La existencia de una sustancia no reclama la existencia diversa de otra sustancia y esto significa que la relación entre las sustancias finitas se comprende como una determinación *relativa* de la que no pueden dar razón las sustancias consideradas singular y absolutamente. Esta relación como determinación relativa reclama un principio para su inteligibilidad, puesto que el texto considera como una premisa la afirmación de que las cosas se encuentran recíprocamente conectadas (*omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur*, AA I 413).

Ha de considerarse entonces cómo ha de comprenderse la causa común (*communione causae*) afirmada en (b) que se requiere como principio. Porque la coexistencia de las sustancias no se sigue meramente de su sola existencia. Así, el principio común requerido no puede satisfacerse por la postulación de un creador común y universal comprendido como Dios, porque esto no permitiría comprender las determinaciones relativas que son fruto de la interacción causal y de las relaciones mutuas entre las sustancias. El principio de razón determinante por su parte, exige un principio que dé cuenta de la coexistencia en virtud de la dependencia recíproca en las relaciones mutuas entre las sustancias. Estas determinaciones, que están supuestas en los cambios y de las que derivan los cambios en las sustancias, no pueden a su vez estar fundamentadas más que por un principio que dé cuenta universalmente de las determinaciones de las sustancias en tanto que *relativas* y en este escrito Kant encuentra que esto sólo es posible afirmando que la causa de la existencia de las

---

<sup>272</sup> No estamos de acuerdo, por lo tanto, con el análisis que lleva a cabo Gastón Robert (2010) de esta premisa. En efecto, el intérprete considera esta premisa como propia de la tesis de la autonomía ontológica sustancial leibniziana (ontología que Kant compartiría), cuando creemos, por el contrario, que de lo que se trata aquí no es tanto de afirmar la autonomía ontológica de las sustancias en tanto premisa positiva de una metafísica, cuanto de afirmar su insuficiencia en el análisis de las sustancias finitas para dar razón del cambio *real* de sus determinaciones y de su coexistencia *en general*. Así se interpreta la noción de “existencia separada” de las sustancias en la demostración del principio “Sustancias singulares, de las que una no sea causa de la existencia de la otra, tienen existencia separada, *esto es, enteramente inteligible sin todas las demás*. Puesta, pues, simplemente la existencia de cada una, nada hay en cualquiera que lleve a la existencia de las demás, diversas de ella” (AA I 411, énfasis nuestro) En efecto, aquí no se niega la relación entre las sustancias, sino que se afirma que esta relación es una determinación respectiva de la que la mera existencia de otra sustancia no puede dar razón determinante.

sustancias es la misma que las hace corresponderse en armonía, esto es, que ambas conciernen al mismo fundamento.<sup>273</sup> La comunidad del fundamento es así la que hace posible el *comercio* de las sustancias y la diversidad de sus relaciones comprendidas como mutuas. Este fundamento común es considerado como el *esquema del entendimiento divino (intellectus divini schema)*.<sup>274</sup> Este entendimiento divino se comprende, en primer lugar, como aquel que expresa la comunidad del fundamento: es tanto es el origen común de la existencia cuanto el que *ha concebido (concepit)* sus relaciones recíprocas (AA I 413). En virtud de esta concepción expresada en el esquema, las relaciones recíprocas se comprenden como siendo de una dependencia recíproca armónica. En segundo lugar, se caracteriza el esquema del entendimiento divino como un acto, y más específicamente como un *acto perdurable* (AA I 414), que se comprende en analogía con el acto de conservación en la creación. Ambas caracterizaciones se relacionan: la inteligencia divina concibe las relaciones entre las cosas y el acto es el que traduce tales relaciones en las determinaciones de las sustancias existentes en conformidad con la idea divina, mientras existan. El esquema del entendimiento divino significa entonces el delineamiento de las relaciones vinculantes entre lo creado, fruto de una representación eficaz o productiva (*efficaci repraesentatione*, AA I 416). Es en virtud de tal concepción divina que las determinaciones de las sustancias pueden tener, además de determinaciones internas, también un estado externo, algo que no se sigue del mero hecho de su sola existencia (AA I 414).

Del esquema del entendimiento divino como principio, entonces, se seguiría el nexo por el que es inteligible el comercio *real* entre las sustancias en la existencia, según causas eficientes en el espacio. El principio de la coexistencia no necesita llevar a cabo una refutación de la teoría de la armonía preestablecida. Esta refutación ya fue establecida en el principio de la sucesión y es por eso que es preciso profundizar en sus fundamentos. Lo que el principio de coexistencia precisa mostrar es qué hace posible esta interacción causal real que ya fue probada en función de la necesidad de dar razón del cambio de las determinaciones de las sustancias. Y es preciso dar razón, no de la existencia actual de las sustancias (algo que no cae bajo las exigencias del principio de razón, tampoco en el principio de la sucesión), sino de su coexistencia en general, y ello sólo puede establecerse si la causa del ser de las sustancias es la *misma* causa que las crea correlacionadas.

Kant explica la comunidad del fundamento por medio del concepto de *armonía*, pero en lugar de comprenderse como preestablecida -en la que sólo se afirmaría el acuerdo (*consensum*) entre las determinaciones y los estados de las sustancias negando su dependencia recíproca, el concepto de

---

<sup>273</sup> Esta línea de argumentación será retomada luego de la tercera parte de nuestro trabajo, en la que se analizarán las continuidades y cambios en el pensamiento kantiano, en la relación entre la segunda y la tercera analogía de la experiencia de la *Crítica de la razón pura*.

<sup>274</sup> AA I 413.

armonía kantiano implica que las determinaciones internas de las sustancias tienen el mismo último fundamento que las correspondencias de sus determinaciones relativas externas. En este sentido, se trata de una armonía que establece la universal interacción recíproca entre las sustancias por medio de causas eficientes. Esta teoría de la armonía también se diferencia de la teoría del influjo físico tal como Kant la comprende: el error de tal teoría, según Kant, estaría en que no investiga el origen del influjo real entre las sustancias. La armonía también implica que el comercio entre las sustancias tiene lugar en un *mismo* espacio, en virtud del cual las relaciones de locación y todo lo derivable de sus nexos externos tienen una comunidad de referencia y como condición para que las determinaciones relativas a esas relaciones puedan ser consideradas como determinaciones *mutuas*. En el texto, los fundamentos del *mismo* espacio son los del *mismo* mundo. Podríamos decir, entonces, que hay una coimplicación entre los conceptos de unidad del espacio y unidad del mundo.

Aquí consignamos tres aspectos problemáticos en torno a esta coimplicación:

1) La unidad del espacio (para afirmar el *mismo* espacio en las relaciones espaciales) en esta obra está presupuesta. Se la deduce por la exigencia de integración de los nexos externos implicados en las relaciones causales entre las sustancias y como aquella noción que resulta de la abstracción de las interacciones recíprocas sustanciales (*spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur*, AA I 415).

2) Es preciso tener en cuenta que la unidad del espacio, sin embargo, no es por sí misma la unidad del mundo. Así como las relaciones externas espaciales entre las sustancias no son por sí mismas relaciones causales, la unidad del espacio supuesta en las relaciones no es por sí misma la unidad del mundo.

3) Afirmar que las relaciones espaciales relativas a un espacio único son la condición para que las relaciones causales tengan eficacia, sin embargo, es coherente si lo que se pretende es demostrar los principios que fundamenten la gravitación universal newtoniana, como Kant explícitamente menciona,<sup>275</sup> pero esto haría del cambio de las determinaciones de la sustancia un problema equiparable al problema del movimiento local de los cuerpos. Los riesgos de reducir el problema del cambio de las determinaciones al problema del movimiento local se hacen explícitos cuando Kant mismo considera, inmediatamente después, el problema de la acción recíproca de lo que la tradición filosófica entendió como “alma” y “cuerpo”,<sup>276</sup> esto es, lo que tradición filosófica

---

<sup>275</sup> AA I 415, 5-16

<sup>276</sup> AA I 415, 17-19.

consideró como dos sustancias heterogéneas.<sup>277</sup>

Consideramos que la unidad del espacio implicada en la unidad del mundo permite comprender en la *Nova dilucidatio* las condiciones formales de la interdependencia causal recíproca, pero esta conexión no es expuesta ni investigada. Kant pareciera estar pensando aquí un mundo como un todo cuya armonía integral consiste en que las partes coexisten, existiendo como partes localizadas y relacionadas conforme a nexos externos que son de por sí contingentes, pero perteneciendo, al mismo tiempo, a un nexo universalmente integral (único) de relaciones.

## Capítulo 4.

### El problema de la concepción del mundo en los Sueños de un visionario (1766) y en la Disertación de 1770.

#### Introducción.

En este capítulo nos interesa focalizarnos sobre aquello que constituye un cambio en el pensamiento de Kant con respecto a los años precedentes, al inscribir su investigación sobre la interacción recíproca entre las sustancias en el contexto de un examen más profundo sobre los principios del mundo. En la Disertación Inaugural de 1770, Kant caracteriza como *formal* el carácter del principio que debe ser indagado, y lo define como aquello que “contiene la razón del nexo universal [*rationem nexus universalis*] por el que todas las sustancias y sus estados pertenecen a un mismo todo, que se llama mundo”.<sup>278</sup> En la investigación sobre la interacción recíproca de las sustancias, el principio que será objeto de indagación también deberá ser necesario y *objetivo*,<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> Con respecto a esta cuestión, es preciso tener en cuenta nuevamente a los §§5 y 6 de los *Gedanken* (1747). En efecto, allí el concepto metafísico de fuerza permite considerar el tradicional problema de la relación de sustancias heterogéneas desde otra perspectiva: ya no considerada desde la cuestión definida en cómo el poder del alma puede causar movimientos locales, sino en una nueva formulación del problema: cómo una fuerza esencial puede actuar fuera de sí misma para producir cambios. (AA I, 1, 20 y ss.), esto es, desde una perspectiva que no plantea el problema desde el supuesto de la heterogeneidad sustancial, sino a partir de la fuerza activa y general que le es esencial en cuanto sustancia.

<sup>278</sup> AA II 398

<sup>279</sup> “En la Disertación me había contentado con expresar de modo simplemente negativo la naturaleza de las representaciones intelectuales: que no eran modificaciones del alma por el objeto. Pasé por alto

una condición que se advierte en todo su sentido luego de que sean distinguidos los principios formales del mundo sensible de los principios del mundo inteligible. Es precisamente la investigación que lleva a cabo la distinción entre los principios del mundo sensible (el espacio y el tiempo) y del que es preciso indagar para abordar la interacción sustancial, que corresponde al inteligible, la que permite plantear la cuestión de una relación originaria entre las sustancias tal que sea condición de los influjos posibles, a diferencia de la investigación sobre las relaciones mutuas entre las sustancias, que se satisface con la postulación de un principio formal sensible y subjetivo. Es a partir de la investigación sobre la distinción entre los principios del mundo sensible y del inteligible, cuando se advierte que no puede afirmarse una comunidad del fundamento entre la universidad (*universitas*)<sup>280</sup> del espacio y la unidad objetiva del mundo. Así, al igual que en investigaciones precedentes, es necesario indagar sobre las condiciones originarias del comercio real entre las sustancias, en tanto que de la sola existencia de la sustancia no se comprende su interacción con otras, pero esta interacción reclama ser comprendida mediante un análisis del mundo centrado en su principio formal y objetivo. La interacción intersustancial, entonces, por medio de la indagación de los principios formales, será investigada desde la perspectiva de sus condiciones primitivas. Por tanto, éstas condiciones no referirán a condiciones inmanentes de la unidad del mundo (como en el caso del análisis que se desarrolló en torno al concepto de fuerza de las sustancias) sino que se avanzará hacia las condiciones de la interacción intersustancial en términos de definir la investigación de las condiciones *formales* de los influjos posibles entre las sustancias, algo de lo cual el mero análisis de la fuerza en las sustancias no puede dar cuenta. Así, en la *Dissertatio*, la cuestión de la interacción sustancial se expresará mediante una nueva formulación:

(...) la cuestión acerca del principio formal del mundo inteligible, gira toda ella en torno a este punto: hacer patente de qué modo es posible que múltiples sustancias estén en mutuo comercio [commercio] y de esta manera pertenezcan a un mismo todo llamado mundo.<sup>281</sup>

En la nueva indagación sobre las condiciones formales del comercio real entre las sustancias, se revisarán nuevamente desde el punto de vista de su crítica, además -y en línea coherente con todo el período precrítico de producción kantiana, pero con nuevos argumentos- las teorías que explican

---

averiguar cómo es posible una representación que se refiere a un objeto sin ser de alguna manera afectada por él". Carta a Marcus Herz (1772), AA X 130.

<sup>280</sup> Citamos según la traducción de Ramón Ceñal Lorente. Immanuel Kant: *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

<sup>281</sup> AA II 407. *Cursivas del texto.*

las relaciones mutuas entre las sustancias por medio de la armonía de sus estados y sus determinaciones diversas, y que conducen a afirmar un comercio *ideal* entre ellas.<sup>282</sup> Se distinguirá, con esto, los significados de la armonía establecida externamente, generalmente o individualmente. Además, puesto que se propone como una investigación sobre los principios del comercio real, también se afirmará en distancia crítica con las teorías que postulan el influjo físico y real sin haber llevado a cabo la investigación requerida de su principio peculiar.

Nos interesa reconstruir aquí, entonces, el sentido del concepto de mundo a partir de dos trabajos kantianos, desde la perspectiva que considera predominante el desarrollo de la cuestión de la interacción sustancial. En primer lugar, creemos necesario atender a lo que consideramos puede interpretarse como la exposición problemática de la cuestión, en los *Traüme eines Gesiterseher* (1766). En segundo lugar, más específicamente, en la exposición más elaborada de la investigación sobre las condiciones del concepto del mundo, en *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis forma et principiis* (Disertación de 1770). Nos proponemos reconstruir en ambas aproximaciones la problemática interna en la que consiste su planteo, esto es, la de pensar las relaciones de interacción entre las sustancias en un todo unificado. En ambas obras es manifiesto el alejamiento con respecto a las posiciones racionalistas leibnicianas y wolffianas en lo relativo a la noción de sustancia y en el planteamiento de las relaciones recíprocas entre las sustancias y, principalmente, en la formulación del problema de la relación causal. El problema de la unidad de la sustancia es desplazado por el problema de la unidad del mundo: pensar la posibilidad de una clase de seres es inescindible del examen de las relaciones externas que hacen que constituyan una comunidad y, por tanto, un mundo. Además, la unidad del mundo exige considerar las relaciones causales recíprocas en sentido coordinante y no subordinante. Dividimos, entonces, estos temas en conformidad con la formulación de dos problemas: 1) El concepto de mundo a partir de la consideración problemática de las sustancias espirituales, tal como se presenta en los *Sueños de un visionario* y 2) el problema de la definición de mundo y sus condiciones materiales, formales y de integridad, a partir del análisis de la Disertación de 1770.

---

<sup>282</sup> La interpretación de la teoría de la armonía preestablecida leibniciana como aquella que afirma un comercio ideal entre las sustancias -contrapuesto con el comercio real- a partir del análisis formal del mundo también está presente en las notas de las lecciones de metafísica de Mrongovius. En efecto, a partir de la noción de mundo como un todo sustancial (*totum substantiale*) y un todo real (*totum reale*) con nexos reales (*nexus realis*) entre las sustancias, se diferencian los todos ideales (*tota idealia*). Dentro de estos últimos se comprendería la armonía preestablecida, porque se corresponden con los todos cuyas partes se piensan juntas, pero que entre ellas no hay interacción real. Con esto, se afirma que las sustancias causalmente aisladas no constituyen un todo sino en cuanto se las considera juntas, y como resultado de la representación del pensar (AA 29, 850 y ss.)

#### 4.1 El concepto de mundo a partir de la consideración problemática de las sustancias espirituales en los *Sueños de un visionario*.

Dejando de lado la exégesis de la problemática central y general bajo la cual se compone los *Traüme eines Gesiterseher* (1766),<sup>283</sup> consideramos relevante aquí reconstruir el concepto de mundo que allí tiene lugar, junto con el análisis de la problemática noción de sustancia espiritual. En efecto, es a partir del análisis del concepto de espíritu, que el concepto de mundo espiritual aparece como concepto, y es en el examen de la posibilidad del primero, donde el segundo se introduce como problema. La metodología kantiana de esta obra, en el transcurso del análisis del concepto de sustancia espiritual, consiste no sólo en analizar la aplicación correcta y peculiar del significado del concepto, sino también –y fundamentalmente- en investigar su posibilidad real. A nuestro entender, es en este aspecto de la investigación en el cual el concepto de mundo espiritual se presenta como inescindible del análisis del concepto de sustancia espiritual. La conexión intrínseca entre ambos problemas es digna de ser puesta de relieve: pensar la posibilidad de la sustancia espiritual es pensar las leyes peculiares en virtud de las cuales un tipo de seres se relaciona recíprocamente y en virtud de esto, puede constituir un todo. Al respecto, dos tipos de problemas se inscriben en el análisis de la posibilidad real o del significado del concepto de sustancia espiritual: 1) el problema de las leyes particulares en virtud de las cuales tales seres constituyen un todo unificado y 2) el problema de la unión recíproca en un todo del cual la sustancia corporal es también parte. En este último caso, la dificultad consiste en pensar una relación recíproca en la cual se tenga que excluir la única especie conocida de enlace que interrelaciona los seres materiales. Ambos tipos de problemas tienen estrecha relación y se implican mutuamente: es porque se tiene que excluir la conocida forma de enlace presente en el mundo material, que el mundo espiritual presenta un problema para la razón, a saber, el de pensar y determinar su eficacia causal y su relación con el mundo natural de los cuerpos. El problema se particulariza, si se piensa en la determinación de la relación entre el espíritu como parte que pertenece al todo del universo (lo que se entiende, en este contexto, como espíritu finito) y la materia como cuerpo. De manera que no sólo es preciso determinar leyes peculiares a una determinada y problemática clase de seres, sino también dar cuenta de su relación con el mundo físico, considerando una totalidad aun más amplia.

Cabe destacar la vía leibniciana de desarrollo de este problema, y a la que Kant se refiere explícitamente: un ser espiritual obra en las cosas corporales como el principio interno del cambio de sus estados, en tanto que debe haber un fundamento interno de las relaciones externas

---

<sup>283</sup> AA II 315

fenoménicas. Ensayando la posibilidad de esta vía, aunque negando la solución leibniziana, que hace de la fuerza representativa el fundamento de los cambios y de las ideales relaciones externas ideales, Kant declara posible –aunque imposible de conocer– una clase de seres que en el conjunto del mundo contengan el fundamento de la vida, razón por la cual no pueden ser considerados partes del todo del mundo material y físico, ni sujetos a sus leyes de acción, sino autónomos en su principio de acción y también eficaces en el mundo material: se animarían a sí mismos según una actividad interna a la vez que animarían a la materia muerta. Esta clase de seres como fundamento de la vida serían sustancias que se encuentren entre sí en relaciones recíprocas y en comunidad, como partes de un todo: el mundo inteligible (*mundus intelligibilis*). Para constituir el mundo inteligible, entonces, se presenta como requisito la explicitación de la posibilidad real de cierta clase de seres que, siendo fundamento en un mundo sensible, serían excluidos de él en cuanto a las relaciones materiales, porque serían independientes de las condiciones materiales para constituir una comunidad. En este escrito, sin embargo, la postulación de esta clase de seres deja indecisa su posibilidad real. Se afirma que una asunción de este tipo, que tiende a suplir el lugar de las hipótesis en las teorías físicas, no puede ser sino producto de la ficción, puesto que sitúan el ámbito de su investigación en un mundo diferente del mundo perceptible. La eficacia de leyes neumáticas, definidas en independencia de las leyes físicas, se torna una investigación imposible de ser inferida a partir de las leyes propias del mundo percibido. Kant señala que tal es el problema para la razón en cuanto eleva al rango de las hipótesis fuerzas fundamentales que intentan explicar o servir de fundamento a las relaciones causales.

Si bien las consecuencias en torno a la posibilidad y a la relación entre dos mundos, el sensible y el inteligible, no pueden caracterizarse sino como aporéticas, es importante destacar el rechazo que aquí se presenta de la postulación de clases de seres con leyes diferentes de las del mundo material que sirvan como hipótesis para dotar de inteligibilidad al mundo físico. Además, también se afirma que es preciso pensar el mundo para pensar la posibilidad de la sustancia o, en otras palabras, pensar la posibilidad de una clase de seres es inescindible del análisis de las relaciones externas que hacen que constituyan una comunidad y, por tanto, un mundo.

#### **4.2 El problema de la definición de mundo y sus condiciones materiales, formales y de universidad (o de integridad) en la Disertación de 1770.**

La disertación inaugural de 1770 *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis forma et principiis*, escrito académico por el cual Kant adquiere la cátedra de lógica y metafísica de la Universidad de Königsberg, ha sido interpretada como una obra que inaugura una etapa “crítica” en el pensamiento kantiano.<sup>284</sup> Con todo, es necesario afirmar, que podría entenderse como de una etapa de transición, en tanto que le es ajeno el giro intelectual implicado en la filosofía crítica. Este giro en el modo de pensar implica la revisión de la distinción entre el uso lógico y el uso real del entendimiento sostenida en la *Dissertatio*, con la consecuencia de pensar el uso real de los conceptos puros a partir de una lógica trascendental. Además, el giro intelectual también implica la consecuente revisión del carácter fenoménico y subjetivo de las intuiciones espacio-temporales, en su distinción con otra noción de objetividad que la que aquí está presupuesta. Sin embargo, es posible sostener que se trata de una obra de transición porque, además de establecer la distinción entre dos fuentes de representaciones (la fuente sensible y la fuente intelectual), para la definición de mundo se establecen condiciones de constitución del concepto (materiales, formales y de integridad) que son las de la representación de un todo, respecto de la cual las representaciones sensibles y las representaciones intelectuales –ambas con sus principios- no pueden dar cuenta de forma unificada y total. La obra puede ser entendida en función de su carácter programático debido a que no solamente se hace el ejercicio de exponer los conceptos intelectuales de forma novedosa con respecto a la tradición racionalista que Kant tiene aquí como principal interlocutor, sino que también, junto con ello, se expresa la formulación de una cuestión crítica: la del plantear como problema las condiciones de realización y de representación de un concepto intelectual. En cuanto a lo novedoso de la metodología, la *Dissertatio* establece una definición de mundo en general que presenta sus notas principales de forma inescindible con las condiciones genéticas de la síntesis de su concepto, e indaga los principios formales a partir de las exposiciones de las condiciones materiales, formales y de integridad de su posibilidad.

Las notas del concepto de mundo en general se derivan del concepto de compuesto sustancial, que encierra analíticamente la multitud de partes, y del proceso genético de la síntesis cuantitativa, en el cual el mundo se entiende como su término. La síntesis cuantitativa es el progreso en la serie coordinada de las cosas respecto de la multitud de partes (complementarias) hacia un todo que no es parte, progreso que requiere, para llegar a su término, de la omnitud de partes (totalidad de las partes).<sup>285</sup>

---

En el compuesto sustancial, así como el análisis no termina sino en la parte que no es un todo, es decir,

<sup>284</sup> Ameriks, K. (1982).

<sup>285</sup> Wolff en el § 550 de la *Metafísica alemana* define al mundo como un compuesto sustancial (*compositum substantiale*).

en lo simple, así también la síntesis no termina sino en el todo que no es parte, es decir, en el mundo.<sup>286</sup>

El proceso genético que expone el concepto de mundo a partir de la síntesis cuantitativa caracteriza la relación peculiar entre el todo y las partes, y las condiciones de tal relación. Es preciso establecer algunas observaciones: a diferencia de la relación de mera composición entre las partes (y del ascenso a una noción abstracta del todo), en la serie del progreso se exige coordinación y complementariedad, relaciones que realizan bajo las condiciones del tiempo la relación de la composición de la multitud de partes. Además, el proceso de síntesis exige un término ideal de completitud hacia el cual tiende el progreso: el mundo como un todo que no es parte.

El problema que surge de esta primera caracterización general de la noción se presenta en la diferencia entre lo que exige su definición y las condiciones genéticas de su realización en la intuición, ya que esas condiciones exhiben la imposibilidad del progreso completo de la síntesis, por lo que se torna irrepresentable en la intuición. Tal diferencia, sin embargo, no implica afirmar la imposibilidad del concepto de mundo, sino sólo su representabilidad bajo las condiciones de la coordinación sucesiva en el tiempo. Que lo irrepresentable en estas condiciones no sea imposible, es lo que puede comprenderse por la distinción de dos facultades cognoscitivas heterogéneas en esta obra kantiana, a partir de las cuales se desarrolla una explicitación diversa de las condiciones formales para caracterizar al mundo sensible (fenómenico y subjetivo) y al mundo inteligible (mundo de las cosas son en sí).

El problema de la representación de un todo se plantea entonces en la postulación de tres condiciones para la definición del concepto de mundo y en la indagación de los principios del mundo sensible y los del mundo inteligible. Tales principios deben dar cuenta de la posibilidad del concepto de mundo según las dos dimensiones cognoscitivas que Kant claramente diferencia, y que corresponden con lo sensible (fenoménico y subjetivo) y lo inteligible (lo real y objetivo).

Las condiciones materiales del mundo son las que se refieren a las partes o a su materia. El problema relativo a la materia del mundo consiste en entender las condiciones bajo las cuales las partes forman una unidad como un todo, del cual son partes. En este sentido, partes del mundo sólo pueden serlo las sustancias. Los accidentes no pueden considerarse como siendo tales partes del todo, porque los accidentes se relacionan primariamente con la sustancia en tanto que es su fundamento. Contar los accidentes como partes del mundo sólo podría hacerse si se equiparan las nociones de una única sustancia con la noción de mundo (y tal es el caso, como Kant lo afirma, del impropriamente llamado “mundo egoístico”). Kant afirma entonces que los accidentes no son partes

---

<sup>286</sup> AA II 387, 1.

del mundo sino que constituyen su estado (*status*), por el cual es determinado. Por la misma razón, tampoco puede ser considerado como parte del mundo la serie de los estados del mundo, porque la relación de las modificaciones con el sujeto de la modificación no es una relación de parte-todo, sino de fundación.

Las condiciones formales del mundo son las de las relaciones de coordinación entre las sustancias, en lugar de las de su subordinación. La relación de coordinación implica que cada parte es un complemento con respecto al todo, y que cada una de las partes es determinada y determinante con respecto a todas las demás. Se trata de una relación *recíproca y homónima*, en lugar de una relación unidireccional y heterónoma, como es propiamente la relación subordinante de la serie de lo dependiente con respecto a su causa.<sup>287</sup> La condición formal del mundo, entonces, entendida bajo la exigencia de las relaciones de coordinación, es una nueva caracterización de la interacción causal recíproca entre las sustancias finitas en un mundo, mientras que la relación causal unidireccional y heterónima (de lo causado con respecto a su causa) es una relación de subordinación, la que correspondería a la relación entre Dios (creador) y las sustancias finitas. La relación de interacción recíproca entre las sustancias se caracteriza como aquella en la que todas “puedan mirarse mutuamente como fundadas unas por otras (*se mutuo respiciant ut rationata*).<sup>288</sup>” Además, se afirma que la coordinación se concibe como real y objetiva: la representación de un todo (antes que ser un compuesto reunido arbitrariamente por el pensamiento, como un *todo de la representación*) exige un principio real<sup>289</sup> (*ratione reali*) a partir del cual el nexo entre las sustancias sea elevado al rango de principio de los influjos *posibles* (antes que al mero estado de los influjos actuales). La condición *formal* se entiende como *esencial* al mundo (e inmutable por una razón lógica: todo cambio de estado supone un sujeto idéntico, en el que tales cambios han de comprenderse como sus determinaciones sucesivas) y es aquella que permite hablar de identidad del mundo. Pero además de la razón lógica, Kant alude a la consecuencia de un principio real: “el ser idéntico [del mundo] se sigue principalmente de un principio real (*ratione reali*).”<sup>290</sup> Esto significa que la identidad que aquí se está caracterizando es la que concierne a la identidad de la composición (antes que a la identidad de las partes del mundo) y esta identidad sólo puede ser resultado del nexo que vincula formalmente a las sustancias entre sí.

Es preciso atender a una conclusión que está presente en toda la investigación y es que la forma

---

<sup>287</sup> En las lecciones de metafísica anotadas por Mrongovius, también se encuentra la distinción entre una relación heterónima (*correlata heteronyma*) para caracterizar la relación unidireccional entre la causa y lo causado, y la relación homónima (*correlata homonyma*) para caracterizar la relación bidireccional entre la causa y lo causado que también es causa (AA 29, 844 y ss.)

<sup>288</sup> AA II 390, 5.

<sup>289</sup> AA II 390, 5.

<sup>290</sup> AA II 390, 5.

del mundo, es decir: el nexo entre las sustancias, no puede ser explicado por medio de la representación del espacio. Porque, aun cuando pudiera suponerse como dada la composición de las sustancias en un todo que es el espacio, las relaciones espaciales son sólo testimonios *fenoménicos* de un nexo entre las sustancias que es preciso investigar de acuerdo con las exigencias que el concepto racional del mundo indica, es decir, de acuerdo con un principio primitivo que dé cuenta del nexo real y objetivo entre las sustancias.

Atendiendo a la diferencia entre la noción de influjos actuales e influjos posibles entre las sustancias, Watkins<sup>291</sup> se sirve de la distinción presente en el texto sobre las *Magnitudes negativas*, entre la oposición actual (*oppositio actualis*) caracterizada según el modelo dinámico de cuerpos en movimiento que entran en colisión, y la oposición potencial (*oppositio potentialis*) que se presenta entre cuerpos en direcciones opuestas pero que no entran en colisión (siendo ambas formas de oposición real y diferenciadas de la oposición lógica). El intérprete considera esta distinción para mostrar el cambio principal que presenta la *Dissertatio* con respecto a la *Nova dilucidatio*: la investigación sobre el principio de las interacciones *posibles* se presentaría como una investigación más precisa que la del esquema del entendimiento divino presupuesta en el principio de la coexistencia de la *Nova dilucidatio*, en tanto que implica clarificar la naturaleza de la conexión requerida entre las sustancias, la cual no se reduce a los influjos actuales. En efecto, encontramos en la *ND* que la investigación sobre el principio de los influjos posibles se presenta guiada por la investigación sobre la condición de un todo real (diferenciado de un todo ideal) para un mundo unificado.

Las condiciones relativas a la condición de integridad o a la universidad (*universitas*) del mundo se refieren a la absoluta omnitud (*omnitud*) de las partes vinculadas. No se trata de la totalidad relativa de los compuestos (que puede a su vez ser parte de otro compuesto), sino que la omnitud exigida implica una totalidad (*totalitas*) absoluta en la que cualquier compuesto sea una parte de ella. Kant piensa esta condición (“la cruz para el filósofo”) como algo que exige un concepto intelectual, pero que la representación en la intuición del tiempo no puede realizar. En el tiempo, la serie del progreso de los estados del universo no puede llegar a un término, y por lo tanto, no puede ser reducida a un todo.

En la *Dissertatio* Kant comienza caracterizando genéricamente, entonces, las notas del concepto de mundo. Luego establece las condiciones para explicar su posibilidad, y finalmente especifica el concepto, por medio de su derivación a partir de los principios heterogéneos con respecto al mundo sensible y al inteligible.

Con respecto a las condiciones relativas a la posibilidad del concepto, se trata de las

---

<sup>291</sup> Watkins (2005), p. 173 y ss.

condiciones para la representación de un todo. Además, la representación debe referirse a un objeto posible. Esto último se investiga para el caso del mundo inteligible por medio de la condición formal que establece el principio de todo influjo real. Pensar el mundo implica entonces pensar la posibilidad de las relaciones de influjo recíproco entre las sustancias. Estas relaciones exigen una unidad, como la condición primaria de su posibilidad. Obviar estas condiciones, hacer un todo de representación, da por resultado una composición cuya unidad es ideal: la del pensamiento con respecto a un compuesto. Esta idealidad es una unidad arbitraria y no permite distinguir entre lo real y lo imaginario.

Luego de haber establecido la distinción entre las fuentes de las representaciones sensibles y de las representaciones intelectuales, donde las primeras representan las cosas como ellas se nos aparecen (y por tanto serían subjetivas), y las segundas representan las cosas como son (y por tanto serían objetivas y reales), Kant especifica el concepto de mundo. Al investigar los principios formales de lo que contiene la razón (*ratione*) del nexo de las cosas como fenómenos, se especifica como “mundo sensible”. El espacio y el tiempo serían tales principios, como razones del nexo del todo de las cosas reales sensibles.

Pero según Kant, la cuestión acerca del principio formal del mundo inteligible debe atender a otra investigación distinta de la del nexo universal de las cosas sensibles consideradas como fenómenos. El vínculo entre las sustancias y sus estados a partir de los principios formales del mundo sensible condiciona una universal coordinación, pero sus vínculos no son objetivamente reales (es decir, responden a las leyes de la sensibilidad antes que a las condiciones del objeto: AA I 407). Persiste, sin embargo, una nueva pregunta, que se refiere a las relaciones reales y recíprocas entre las sustancias: ¿cómo es posible que estén en mutuo comercio (*commercio*) y pertenezcan a un mundo?. El problema así planteado se especifica en la necesidad de formular la investigación en torno al principio de los influjos *posibles* entre las sustancias. Nuevamente, el fundamento del comercio no se encuentra en sus meras existencias, ni en su mera copertenencia a un espacio (considerado aquí como una ley subjetiva de la sensibilidad), pero tampoco en las fuerzas de las sustancias como principios activos de los influjos actuales, porque ellos sólo se relacionan con el estado del mundo. El fundamento del comercio entre las sustancias reclama, así, un principio más fundamental por el cual el nexo entre ellas sea posible: “si se prescinde de este principio, no cabe admitir como posible una fuerza transeúnte en el mundo” (AA I 390, 5).

Consideremos, entonces, la argumentación kantiana. Las condiciones para el comercio entre las sustancias o la dependencia recíproca de sus estados en un mundo no están fundadas en su mera existencia, pues considerada esta existencia por sí misma, sólo refiere necesariamente a su causa de

la existencia.<sup>292</sup> Además, tampoco es posible justificar el comercio a partir de la hipótesis de un todo de sustancias necesarias, debido a la imposibilidad de que tales sustancias formen parte de un todo puesto que, en virtud de su suficiencia, no habría vínculos entre ellas (AA II 407-408, 25). El comercio supone entonces un todo de sustancias *contingentes*, en el que las relaciones recíprocas sean de mutua dependencia o de complemento con respecto a un todo.<sup>293</sup> Las relaciones de dependencia recíproca encierran, entonces, dos relaciones diversas: una relación de mutua dependencia entre las sustancias contingentes, y una relación de todas las sustancias con respecto a una única causa (extramundana) que, siendo común, las mantiene correferidas a la unidad de un mundo. Ahora bien, sólo la existencia de una causa única permite explicar la relación mutua y la interconexión que el mundo como un todo requiere: “Sólo la causa única de todas y cada una de las cosas es causa de la universidad [*universitas*].”<sup>294</sup> La conclusión a partir de este análisis, es que esta causa única y común es el principio de la unidad formal de un todo contingente. Y esta causa es por definición una causa fuera del mundo. Se afirma así una armonía establecida *generalmente* entre las sustancias, por la cual se justifica su influjo físico y real. Se trata de una armonía porque se parte de un principio común para explicar de manera originaria el nexo primitivo entre las sustancias, y este nexo concuerda con las exigencias de la unidad formal del mundo. La causa que obra como principio del nexo es la misma que la causa creadora, por lo que Kant afirma una concordancia entre las reglas generales de la subsistencia y las reglas que hacen posible de manera originaria los nexos de las relaciones mutuas entre las sustancias. En este sentido, esta causa única se entiende a partir de la noción de Dios creador y de la noción de Dios como arquitecto del mundo (AA II, 408).

Esta armonía establecida generalmente se distingue de una armonía que en el texto se entiende como establecida *singularmente*, y que se encuentra asociada a las formas de la armonía preestablecida y del ocasionalismo. Estas últimas formas en las que se sostiene la armonía parten del análisis de la sustancia individual y de sus estados, para afirmar la concordancia entre ellos. En la armonía preestablecida, la concordancia entre los estados de las sustancias individuales se justifica de manera originaria de acuerdo con la naturaleza de la sustancia. En el ocasionalismo, la concordancia entre los estados de las sustancias se afirma como impreso en ocasión de cada cambio (AA II, 409). La diferencia entonces, es que la armonía establecida generalmente no parte del análisis de la sustancia individual y de sus estados cambiantes, sino de las condiciones originarias de la unidad formal del mundo. Además, pretende ser la investigación sobre el

---

<sup>292</sup> AA II 407, 24.

<sup>293</sup> AA II 407 y ss.

<sup>294</sup> AA II 408, 26.

fundamento del influjo físico y *real* entre las sustancias. A pesar de esta diferencia, Watkins<sup>295</sup> comprende a la armonía establecida generalmente a partir de la concepción de la naturaleza de la sustancia creada como dotada de poder de causación inter-sustancial.

Es preciso, por esto, caracterizar el distanciamiento kantiano en la *Dissertatio* con respecto a la metafísica de Wolff, y considerar nuevamente la reflexión kantiana en torno a la posibilidad de otros mundos, relacionada con la reflexión sobre las condiciones de *unidad* del mundo. Es preciso entonces referirse a la investigación en torno al principio de los influjos posibles en relación con la investigación sobre la unidad del mundo. En efecto, Wolff hace del mundo un compuesto de relaciones de dependencia causal entre las sustancias: cada cosa tiene siempre su fundamento en otra, en una estructura actual de determinación causal. Sin embargo, en este planteo, la unidad en el conjunto de la serie de determinaciones *actuales* está presupuesta. La conexión actual de las cosas no permite que los eventos del mundo se constituyan de otra forma a como lo hacen, pero no se encuentra nada contradictorio, en la posibilidad lógica (que se torna real siempre que se afirme la condición de otro mundo posible, esto es, la posibilidad de otra causa necesaria que sea *común* a las partes del mundo) de interconexiones causales diferentes de la actual. Un cambio en la serie de determinaciones afectaría a toda la serie de modificaciones del mundo y, en tanto esa posibilidad no es contradictoria, la unidad de la estructura del mundo dependería de las relaciones causales y locales de las sustancias. Este es, justamente, aquello que el planteo kantiano intenta evitar, por medio de la justificación de una condición formal de identidad para el conjunto de los influjos posibles.

Lo importante a ser destacado en este capítulo y a partir de las dos obras que hemos considerado es la nueva perspectiva de estudio de las relaciones causales entre las sustancias, en la que cobra relevancia el análisis de las condiciones del mundo. Si bien este cambio conserva la inspiración presente en los *Gedanken* que caracterizamos al comienzo de esta segunda parte, donde la naturaleza de la sustancia puede entenderse en función del significado de la noción de sustancia mundana, el problema de la unidad del mundo se torna un problema de consideración primario al de la naturaleza o al de la unidad de la sustancia. Por esto, se asciende en la búsqueda de principios que puedan dar cuenta de la unidad del mundo, y por tanto, del nexo que haga posible las efectuaciones actuales y posibles de las fuerzas de las sustancias. Así, la cuestión de la interacción recíproca entre las sustancias se traduce en una formulación aun más precisa: ¿cómo es posible la condición *formal* de la coordinación entre las sustancias?. La investigación sobre el fundamento de la interacción causal recíproca se traduce así en la investigación sobre el fundamento de la

---

<sup>295</sup> Watkins (2005), p. 176 y ss.

coordinación entre las sustancias en un mundo. Es de esta forma como Afeissa<sup>296</sup> interpreta la *Dissertatio*, desde la perspectiva que considera la investigación sobre el fundamento que hace posible la interacción intersustancial. Si bien esta investigación es propia de todo el período precrítico, según Afeissa, la novedad de esta obra reside en que el fundamento es pensado en referencia a la forma del mundo. La forma del mundo permite dar cuenta de su inmutabilidad a través de los cambios, y también explica la conexión real entre las sustancias. Si bien no puede decirse que el recurso a Dios y la subordinación causal del mundo con respecto a Dios estén suprimidos en esta nueva formulación de la teoría del influjo físico, Afeissa (2009) interpreta que están “diferidos”, porque queda abierta la cuestión sobre el fundamento último de la forma esencial del mundo. En la *Dissertatio* hay, entonces, una teoría de la causalidad que no implica inmediatamente para su consistencia una referencia a un ser trascendente. Y podríamos adelantar, afín a esta línea de lectura, que el camino crítico tomará curso en la investigación sobre las condiciones formales de la coordinación entre las sustancias.

### **Conclusiones parciales de la segunda parte.**

En esta segunda parte nos hemos propuesto reconstruir, conforme a los particulares núcleos problemáticos de las diversas obras del período precrítico kantiano, 1) el desarrollo progresivo del tratamiento del concepto de la fuerza de las sustancias que determina en ellas su interacción recíproca; 2) el problema del fundamento del nexo causal y de la acción recíproca en la causalidad tal como se desarrolla en la investigación sobre los principios del conocimiento y 3) la cuestión de la determinabilidad integral de los nexos causales entre las sustancias en un mundo, y la investigación sobre los principios formales que condicionan la unidad del mundo.

En cuanto al primer punto, hemos considerado que el concepto de la fuerza de las sustancias se desarrolla en un progreso histórico y conceptual de herencia leibniziana y postleibniziana para luego diferenciarse sustancialmente de ella. En efecto, el concepto de fuerza activa y esencial, ya en la primera aproximación de los *Pensamientos* (1749), define en la sustancia la capacidad de actuar por fuera de sí misma para determinar en otras sus cambios, y en el *Ensayo para introducir las Magnitudes negativas en la filosofía* (1763), la oposición real de las fuerzas activas de las sustancias permite comprender dinámicamente el cambio de sus determinaciones. La exigencia de investigar el fundamento positivo de la interacción recíproca se define aquí en la cuestión de los

---

<sup>296</sup> Afeissa (2009) Op. Cit, p. 158.

principios, y estos han de considerar las consecuencias positivas de la interacción como resultados de la oposición real. En el contexto de la investigación de la relación entre el fundamento (*Grund*) y la consecuencia (*Folge*), Kant establece en la observación general del ensayo una distinción entre principio lógico y principio real como paralela a los conceptos de oposición lógica y de oposición real, respectivamente. Mientras que el principio lógico rige las consecuencias conforme al principio de identidad y de no contradicción, la conclusión más relevante de la obra es que el principio real no puede establecer las consecuencias conforme a esa regla. Se define así la cuestión causal como aquella que inquiriere por el fundamento del nexo entre existencias diversas. Así, ella se expresa no sólo en la pregunta: *¿Cómo puedo entender que, porque algo es, algo distinto, (también) es?*, sino también considerando el nexo causal cuyos miembros son agentes recíprocos, y entonces se exige dar cuenta de *[cómo] porque algo es, es suprimido algo distinto*.<sup>297</sup>

La cuestión del principio real nos involucra en el segundo conjunto de problemas. Cabría considerar si el concepto de fundamento real, en su distinción del fundamento meramente lógico presentado en 1763 y en correlación con la distinción entre la oposición lógica y la oposición real, se encuentra al menos esbozado en la *Nova dilucidatio*. En el capítulo tercero hemos relevado y examinado dos interpretaciones que se focalizan en la distinción esencial entre el concepto de una razón lógica (*logischer Grund*) y el concepto de una causa real (*Wirklichkeitsgrund*) y hemos sostenido que en el estudio de tal distinción podría encontrarse presente la exigencia de una *ratio realis*, en tanto que tal distinción se sostiene precisamente en el reconocimiento de la insuficiencia del fundamento lógico para dar cuenta de determinaciones de la existencia. Watkins (2005)<sup>298</sup> afirma que mientras en el escrito de 1755 Kant acepta explícitamente que la cuestión de la causalidad debe investigarse junto con la cuestión del fundamento del nexo causal, este fundamento no es caracterizado como *real*, especialmente en lo que respecta a su distinción del concepto de un fundamento lógico. Recordemos que el concepto de fundamento real, distinguido del fundamento lógico, reclama pensar un fundamento no reglado por la identidad, de modo tal que de él pueda comprenderse la conexión entre una existencia y otra existencia diversa. La investigación sobre esta cuestión, definida explícitamente mediante tal distinción, puede rastrearse en los años 1762-1764, en las lecciones de metafísica tomadas por Herder,<sup>299</sup> que es donde se

---

<sup>297</sup> AA II 202-203.

<sup>298</sup> Watkins (2005), p. 162.

<sup>299</sup> “Aller Grund ist entweder logisch, durch welchen die Folge per regulam identitatis gesetzt wird, die mit ihm einerley ist, als ein Prädikat, oder real, durch welchen die Folge nicht per regulam identitatis gesetzt wird, die mit ihm nicht einerley ist. ( AA 28, 11 ) Y seguido a esto, se plantea el problema de la conexión o el nexo entre el fundamento real y su consecuencia. Mientras se considera “claro” que la regla de identidad rige el nexo entre el fundamento lógico y su consecuencia, en el caso del fundamento real no está clara la conexión de que “si algo es puesto, algo distinto debe seguirse”: Die Verknüpfung zwischen dem logischen Grund und Folge ist wohl: nicht aber zwischen dem Real-Grund zu begreifen, daß wenn

formula esta exigencia de modo problemático.

Pero aun cuando el intérprete pretende fijar un momento histórico preciso -aunque progresivo- en el descubrimiento de la diferencia entre un fundamento lógico y un fundamento real definido en oposición al primero, afirma sin embargo que el principio de razón determinante en la *Nova dilucidatio* puede comprenderse a la luz de tal distinción.<sup>300</sup> En esto comparte la línea de interpretación de Longuenesse, quien encuentra en la noción de *ratio existendi* el germen de lo que luego será pensado y caracterizado como fundamento real.<sup>301</sup>

Podemos encontrar, creemos, un núcleo de investigación con coherencia propia en todo el transcurso histórico que hemos considerado. Como Schönfeld<sup>302</sup> señala, puede sostenerse que los pensamientos sobre la sustancia, el mundo y la interacción causal entre las sustancias de los *Gedanken* (1746) son retomados en la tercera sección de la *Nova dilucidatio* para ofrecer una teoría sistemática y salvar las ambigüedades -como Schönfeld lo caracteriza- de la obra temprana, más allá de ser considerados -pensamos- como continuaciones de una temática con abordajes y conclusiones diversificados. Con esto, atendemos a la continuidad de los problemas en los que creemos que Kant se aproximó de formas parciales, y que pueden estudiarse, como lo presentamos en la introducción a esta segunda parte, de acuerdo con tres núcleos problemáticos.

A partir del principio de razón determinante para las existencias, en la *Nova dilucidatio*, se deriva un principio de la sucesión que contempla la causalidad desde la exigencia de la acción recíproca para dar cuenta del cambio de las determinaciones sucesivas de las sustancias. La *Dissertatio* vuelve a considerar el problema de la interacción de las sustancias, pero desde la perspectiva de las condiciones materiales, formales, e integrales que hacen posible que ellas sean partes de un mundo. Desde esta nueva perspectiva, la exigencia de coordinación de las sustancias se presenta como la nueva cuestión que orienta la investigación sobre el fundamento de la interacción intersustancial. La acción recíproca en la causalidad involucra entonces el problema de fundamentar la convergencia de las series causales en un mundo. Pero podemos afirmar -aun cuando la *Dissertatio* defina la interacción entre las sustancias conforme a un análisis sobre las

---

etwaz gesetzt werde, zugleich waz andres gesetzt werde: exempel: Gott will! – Es ward die Welt! – Julius Cäsar! Der Name bringt uns den Gedanken vom Beherrscher Roms vor – Welche Verknüpfung”. (AA 28,12)

<sup>300</sup> “If logical grounds depend on the principle of contradiction, it is not implausible to think of real grounds as depending on the *Nova dilucidatio*'s principle of determining ground. Granted, Kant had not explicitly used the notion of real grounds in the *Nova dilucidatio*, yet there is no obvious reason to think that one could not revise that principle in light of his distinction between logical and real grounds”, Watkins (2005), Op. Cit, p. 170.

<sup>301</sup> Longuenesse (2001), p. 74

<sup>302</sup> Schonfeld (2001), p. 49.

condiciones materiales, formales, e integrales del mundo- que la visión común a la *Nova dilucidatio* y a la *Dissertatio* en torno a la causalidad recíproca de las sustancias es la de postular como fundamento de su posibilidad un principio *común* de existencia, que se define como el intelecto divino o el esquema del intelecto divino. En la *Dissertatio*, el principio formal del mundo inteligible es *objetivo* y remite a una *causa externa, única y común* a todas las cosas,<sup>303</sup> que es la razón del nexo originario condicionante de sus relaciones mutuas. Desde el punto de vista crítico, entendemos que Kant avanzará en la investigación de las condiciones de coordinación entre las sustancias, pero ya no podrá postular un fundamento *común* de existencia para dar cuenta de sus relaciones mutuas y de su comercio real.

---

<sup>303</sup> AA II 398

## Tercera parte

### La concepción de la causalidad recíproca entre las sustancias en la *Crítica de la razón pura*

#### Introducción

En esta tercera parte nos dedicamos a la concepción de la causalidad recíproca entre las sustancias tal como se presenta en la filosofía de la primera *Crítica*, donde el problema es formulado e investigado en el contexto de la investigación sobre la naturaleza de las representaciones del entendimiento puro, como parte del desarrollo de una lógica transcendental. Por esto, en esta tercera parte nos dedicamos a ofrecer una interpretación sobre el concepto puro de comunidad o acción recíproca, su esquema y su principio transcendental, cuya prueba se lleva a cabo en la tercera analogía de la experiencia.

En el **capítulo cinco**, analizamos los argumentos de la deducción metafísica de los conceptos puros o categorías y el argumento de la deducción transcendental para reconstruir la teoría kantiana de los conceptos puros. Además de estudiar la estructura interna de los argumentos de ambas deducciones, en el contexto de la prueba del origen puro de los conceptos elementales es especialmente considerada la síntesis de la categoría de comunidad o de acción recíproca entre agente y paciente. Esta síntesis tiene que ser considerada como siendo peculiar e igualmente originaria con respecto a los anteriores momentos de su rúbrica, por lo que este capítulo nos permite acceder al significado lógico del concepto de comunidad.

En el **capítulo seis**, nos dedicamos a la teoría del sentido de los conceptos puros y a los principios dinámicos de las analogías de la experiencia, para poder dar lugar a una lectura comprensiva sobre la teoría crítica de la causalidad entre las sustancias. El tratamiento de la prueba transcendental del principio de la tercera analogía se encuentra orientado por dos tesis que tienen valor metodológico: (a) las analogías de la experiencia guardan entre sí una conexión sistemática, por lo que deben estudiarse las tres analogías en su conjunto aun cuando se pretenda dar una interpretación de una sola de ellas; (b) la tercera analogía de la experiencia no es irrelevante ni inconsistente con respecto a la formulación del principio de la causalidad de la segunda analogía

de la experiencia.

El primer tratamiento kantiano sobre el principio de causalidad se ofrece en la segunda analogía de la experiencia, donde consideramos pertinente analizar su prueba desde la perspectiva más general de la refutación de una concepción racionalista y dogmática de la causalidad y por medio de una distinción entre tres diversos niveles de justificación del principio causal. Si el primer nivel de justificación se orienta a probar la aplicación de la regla causal como condición de la determinación de la sucesión objetiva como efecto, el segundo nivel se orienta a probar que todo fenómeno es determinable como sucesión objetiva o como efecto. El tercer nivel de justificación aborda la relación entre el principio dinámico de causalidad en la filosofía crítica y el principio de razón suficiente (*Satz vom zureichenden Grund*). Esta relación es afirmada por el mismo Kant, quien la caracteriza en los términos de una prueba trascendental del principio de razón suficiente a partir del principio de la segunda analogía de la experiencia. En lo que respecta a la estructura argumentativa sistemática de la *Crítica de la razón pura*, esta perspectiva de análisis que tiene como referente crítico una postura dogmática sobre la causalidad nos permite comprender la concepción kantiana de los principios en su relación con la teoría de los conceptos puros. En efecto, puede sostenerse que la argumentación de la segunda analogía supone: 1) que la síntesis intelectual según reglas es la condición de toda objetividad, 2) que la síntesis requerida en la argumentación se corresponde con un concepto puro o categoría (de una tabla que se supone completa) y 3) que esa síntesis intelectual implica una determinación temporal objetiva. Además, esta perspectiva de análisis también nos permite desarrollar una interpretación bajo la condición de una conexión sistemática entre los principios de las tres analogías. En este sentido, sostenemos que una concepción comprensiva de la causalidad a partir de las analogías de la experiencia puede llevarse a cabo a) bajo la condición de distinguir entre los diversos niveles de justificación del principio causal de la segunda analogía de la experiencia, y b) bajo la condición de que el principio de la tercera analogía se interprete en función del establecimiento de las condiciones de aplicación del principio causal desarrollado en la segunda analogía. En efecto, la prueba de la tercera analogía no puede considerarse irrelevante ni inconsistente frente a la prueba del principio de la segunda analogía, (1) porque el principio causal centrado en la segunda analogía es insuficiente para dar cuenta de la causalidad en su aplicación a todos los objetos de la experiencia en la medida en que se comprendan como sustancias fenoménicas y (2) porque, si la segunda analogía de la experiencia ha planteado la prueba trascendental del principio de razón suficiente, la conexión sistemática entre las tres analogías de la experiencia revela que aquella prueba (con la consecuente restricción de su validez) es incompleta sin el tratamiento de la tercera analogía de la experiencia.

Puesto que la concepción crítica kantiana de la causalidad depende de su teoría de los conceptos y de los principios del entendimiento puro, de forma tal que redefine tanto la formulación como el desarrollo mismo del problema sobre la causalidad entre las sustancias según ha sido tratado en la segunda parte de la presente investigación, es preciso antes introducirnos en algunos de los temas propios de la transición intelectual que se encuentran en la antesala de la filosofía crítica.

1.

La comprensión del período de transición teórica en el pensamiento kantiano depende de las diversas periodizaciones del desarrollo de su pensamiento que se pueden establecer en base a su producción escrita. Y la caracterización de este desarrollo puede establecerse de diversas maneras según se considere su aproximación o distancia con respecto a las influencias teóricas predominantes. Si consideramos estas influencias desde la perspectiva de su posición en torno a la posibilidad de la metafísica considerada como un cuerpo de doctrina, tal como el mismo Kant ha interpretado su propia tradición filosófica, cabe distinguir dos grandes posiciones. Una se define como el dogmatismo con respecto a la posibilidad de la metafísica como ciencia y la otra se define como el escepticismo con respecto a la posibilidad de la metafísica como ciencia. El dogmatismo es la posición que precede a toda crítica de la razón pura y que intenta desarrollar una ciencia de la metafísica sin haber advertido ni desarrollado el problema de su posibilidad. El escepticismo es la posición que precede a toda crítica de la razón pura y cuyo curso de pensamiento conduce a negar su posibilidad como una ciencia. Aun cuando el escepticismo humeano pueda comprenderse bajo el móvil de una razón crítica, su investigación no se desarrolla conforme a la generalidad que exige la razón al abordar el problema, esto es, en los términos de sistematicidad que Kant plantea para una crítica de la razón pura.<sup>304</sup>

El escepticismo que Kant considera dentro de esta tradición, el humeano, no lo es con respecto a todo conocimiento, sino que se refiere especialmente al conocimiento metafísico. Éste requiere ser *a priori* y expuesto en un cuerpo de doctrina. Kant mismo en la introducción de *Prolegómenos*<sup>305</sup> considera decisiva, en su propio alejamiento de la posición dogmática con respecto a la metafísica, la investigación humeana sobre el *origen* de la conexión necesaria entre la causa y el efecto y sus corolarios escépticos, en la medida en que tal origen no reside en el conocimiento de la razón pura. Que la necesidad del nexo causal no pueda comprenderse *a priori* por la sola razón, ni que por ella sea posible encontrar un significado objetivo a su concepto, sino que, antes bien, la necesidad sea considerada como una necesidad subjetiva ajena a los principios de la razón, y que las leyes

---

<sup>304</sup> *Prol.*, AA IV 257

<sup>305</sup> *Prol.*, AA IV 257

empíricas no puedan comprenderse con el significado de la necesidad que se requiere para determinar los objetos conforme con una inteligibilidad racional independientemente de la experiencia, es lo que le permite a Kant caracterizar al empirismo humeano como una forma de escepticismo. La investigación humeana sobre el principio causal es decisiva, entonces, para el distanciamiento de Kant con respecto al dogmatismo. Y lo es por el móvil de su crítica, algo que Kant expresa en los términos de haberle inspirado una dirección enteramente nueva para la investigación, definida en un campo de investigación más extenso que el que concierne al solo análisis del principio causal.

El reconocimiento kantiano de la influencia de Hume en el desarrollo de su propio pensamiento, ha dado lugar a una línea de interpretación, clásica desde la periodización establecida por Kuno Fischer,<sup>306</sup> que considera prominente la influencia humeana en el pensamiento kantiano en el período que se extiende entre 1760 y 1770. Además, considera que esta influencia es inmediatamente anterior al giro intelectual que conduce al proyecto de la filosofía crítica. En esto concuerdan diversos intérpretes, quienes señalan que a mediados de 1760 el pensamiento kantiano se aleja de la metafísica dogmática, si bien este alejamiento es interpretado de acuerdo con diversas periodizaciones. Alois Riehl<sup>307</sup> entiende la relación con la metafísica dogmática en términos de una influencia continuada, mientras que Giorgio Tonelli<sup>308</sup> afirma una tesis diametralmente opuesta al identificar el dogmatismo con la escolástica de Christian Wolff y al sostener que el pensamiento kantiano nunca había sido wolffiano.

En la producción escrita del período recién referido, pueden encontrarse reflexiones de Kant afines a la tesis de la limitación de la razón en su pretensión de conocimiento por su solo proceder lógico, especialmente en lo que respecta a la determinación de la existencia. Por ejemplo, esto puede resultar suficientemente manifiesto en el análisis del tratamiento de la posibilidad (*Möglichkeit*), presente en 1763 (AA II, 63), específicamente en el contexto de la prueba ontológica de la existencia divina. En la investigación kantiana sobre esta prueba, el fundamento de la predicación verdadera implicada en la afirmación de una existencia efectiva (*Wirklichkeit*), como una posición absoluta, no se encuentra en el concepto del sujeto, de manera tal que no puede derivarse de él en virtud de un principio lógico y por medio del análisis conceptual. La existencia

---

<sup>306</sup> Fischer, Kuno (1909). La lectura de Hume por parte de Kant en el transcurso del período detallado arriba puede considerarse directa y no mediada por exposiciones de terceros. Esto puede tenerse por cierto, si se tiene en cuenta que Kant contaba en su biblioteca personal con la primera traducción al alemán hecha por Johann Georg Sulzer de los *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* de 1748, publicada en 1755 bajo el título *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntniß* (de acuerdo con el catálogo recogido por Warda (1922) en el *Immanuel Kants Bücher*).

<sup>307</sup> Riehl, Alois (1908)

<sup>308</sup> Tonelli, Giorgio (1959)

misma que le conviene a un sujeto no sería un predicado de él, sino la posición absoluta del sujeto junto con sus predicados, mientras que los predicados, para el sujeto, serían posiciones relativas (AA II, 74). En este contexto de análisis, se presenta entonces la distinción entre lo posible y lo efectivamente existente, donde lo primero concierne a un enlace cuyo ámbito es el juicio, mientras que lo segundo implica la posición absoluta de la cosa. Esta distinción se presenta como la distinción entre aquello que puede ser determinado por el principio lógico de contradicción y aquello que no puede ser determinado por él y que requiere de otro principio.

## 2.

Así como puede comprenderse decisiva la influencia de Hume en el desarrollo del pensamiento kantiano que conduce a la filosofía crítica, este desarrollo también puede comprenderse como relativo a la distancia o la confrontación que presenta con respecto a postulados de la metafísica dogmática, siempre que se consideren problemas propios de esta tradición intelectual. El problema de la relación causal definido en función de la investigación sobre la realidad y la inteligibilidad de esta relación puede considerarse, en este sentido, como un problema planteado de manera sustancialmente diferente del problema que es definido por una metodología empirista de investigación. En efecto, el peso de la influencia del escepticismo se relativiza si se atiende a que la cuestión de la causalidad que se desarrolla desde la década del 1760 no es derivada de premisas humeanas. Afín a esta perspectiva, Eric Watkins<sup>309</sup> afirma que, si bien el pensamiento de Hume se torna relevante para Kant luego de 1755, no lo es en el sentido de ser una influencia que operase desde el planteo de un empirismo radical o de una posición escéptica. En efecto, lo relevante del planteo de Hume para Kant, según el intérprete, estaría en su posición crítica con respecto a la relación causal que el pensamiento kantiano ya estaba desarrollando en el intento de construir una teoría del influjo físico que pudiese explicar los cambios de las determinaciones *reales* entre las sustancias, en confrontación con la teoría de la armonía preestablecida. En el intento de ofrecer una nueva teoría, ya estaría presente la idea de que las conexiones entre las sustancias definidas en términos de influjo no pueden comprenderse por medio de una conexión necesaria en un sentido meramente *lógico*. Y esto estaría presente en la distinción entre un fundamento lógico y un fundamento real (*logical and real grounds*), donde éste último se requeriría para pensar la relación causal. Puesto que la relación causal requiere de un fundamento real y este fundamento no está basado en el principio de contradicción, un nuevo campo de investigación se establece a fin de identificar el principio en el que se fundan las relaciones causales reales entre las sustancias.

Kant comprende la metafísica dogmática con la expresión compuesta “filosofía leibnizio-

---

<sup>309</sup> Watkins, Eric (2005), p. 179.

wolffiana”. Esta expresión, de la que Kant se apropia y hace uso en un amplio período de producción escrita,<sup>310</sup> es usada por Crusius<sup>311</sup> para referirse específicamente a una determinada concepción de la distinción entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, que la comprende como fruto de una diferencia *lógica* entre las representaciones. La investigación de la *Dissertatio* de 1770 sobre las representaciones sensibles, sus principios formales y su distinción con respecto a las intelectuales en términos de sus diferentes principios subjetivos es la formulación más manifiesta del alejamiento de Kant de las premisas de la metafísica dogmática. Pero a partir de la investigación de la *Dissertatio* también puede ponerse en cuestión el peso de la influencia del empirismo humeano, especialmente en lo que respecta a la investigación sobre los conceptos intelectuales, con la correlativa distinción que allí se establece entre el uso lógico y el uso real del entendimiento. El uso lógico del entendimiento es el que se encuentra implicado en la formación de los conceptos empíricos, puesto que consiste en los procesos de abstracción y de comparación por notas a partir de los datos de las apariencias (lo primario del uso lógico del entendimiento se caracteriza como *apparentia*, AA II 394). La *experiencia* es así el *conocimiento* sensible, fruto de la reflexión del entendimiento a partir de las apariencias. Pero el uso real del entendimiento, por el contrario, es aquel en virtud del cual “se dan los conceptos mismos, de las cosas o de sus relaciones” (AA II, 393). El origen de estos conceptos está en la naturaleza del intelecto puro (*naturam intellectus*) sin suponer con ello una teoría innatista de los conceptos para comprender lo intelectual “en sentido estricto” (AA II, 394):

No dándose en la metafísica principios empíricos, los conceptos en ella presentes no se han de buscar en los sentidos, sino en la misma naturaleza del intelecto puro, no como conceptos innatos, sino como abstraídos de las leyes connaturales de la mente (habida cuenta de su ejercicio con ocasión de la experiencia) y son por lo mismo adquiridos. Son de esta clase [los conceptos de] posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc., con sus opuestos o correlativos; los cuales, no siendo nunca partes de ninguna representación sensible, no pueden de ningún modo ser abstraídos de ella (AA II, 395).

El uso real del entendimiento para dar forma a los conceptos intelectuales tiene también un alcance *real*: las representaciones intelectuales son representaciones de las cosas tal como realmente *son* (*Diss.* 4), mientras que las representaciones sensibles son representaciones de las cosas en tanto que *aparecen*. Una profundización en la investigación sobre los principios formales del entendimiento implicados en la distinción entre su uso lógico y su uso real, por medio de la

---

<sup>310</sup> KrV AA 44/B 61, A 273/B 329. Y en *Progresos*: AA XX, 277, 307, 309.

<sup>311</sup> Crusius: *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, Leipzig, 1753.

formulación problemática entre aquello que puede ser determinado lógicamente y aquello que no puede serlo, llevará a replantearse los ámbitos de aplicación que aquí se distinguen (formulados a partir de una tesis realista trascendental) y llevará al descubrimiento de la subjetividad trascendental con la consecuente concepción de los objetos como fenómenos y no como cosas en sí mismas.

En el contexto de la *Dissertatio*, algo que puede comprenderse como la afirmación de los límites de la determinación del principio lógico de contradicción es una consecuencia que se encuentra en el análisis de un caso que Kant analiza como fruto de su inversión subrepticia. Esta inversión supone que puede sostenerse que es *posible* aquello que no implica contradicción (AA II 416). La subrepción se encuentra en la inversión del *definiendum* y la consecuencia de ello es que se haría de las condiciones subjetivas del conocimiento condiciones objetivas y universales. En este sentido, el concepto de fuerza, en tanto relacional y relativo a una razón y su racionado, no puede afirmarse como posible ni como imposible en función del principio de contradicción:

no siendo la fuerza sino la relación de una sustancia A con algo distinto B (accidente), cual es la relación de la razón con su racionado, la posibilidad de una fuerza, sea cual fuere, no estriba en la identidad de la causa y lo causado, esto es, de la sustancia y del accidente, y por lo mismo, la imposibilidad de las fuerzas falsamente imaginadas tampoco depende solamente de la contradicción. Así, pues, no es lícito admitir fuerza alguna originaria como posible, si no es dada por la experiencia, y ninguna perspicacia del intelecto vale para concebir *a priori* su posibilidad (AA II 416-417).

3.

Sea cual fuere la influencia empirista o el peso de la tradición dogmática en el período de transición del pensamiento kantiano, es preciso atender al cambio radical de orientación en torno a las representaciones intelectuales en la filosofía crítica y, por tanto, al problema de las relaciones causales recíprocas y la comunidad de las sustancias.

En la carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772, al describir el plan de una nueva obra cuyo título se proyectaba como “Los límites de la sensibilidad y de la razón”, Kant afirma que en el ámbito de reflexión teórica había surgido una nueva cuestión que no había sido tomada en cuenta en las consideraciones metafísicas anteriores. La nueva cuestión es expresada en la pregunta: ¿cuál es el fundamento sobre el que reposa la relación de lo que llamamos representación con el objeto?<sup>312</sup> Esta nueva pregunta supondrá el surgimiento de una vía hacia el camino crítico que se especificará en una nueva investigación con respecto a las representaciones intelectuales. En la carta a Marcus

---

<sup>312</sup> AA X 130

Herz (AA X, 130), Kant afirma que en la *Dissertatio* la naturaleza de las representaciones intelectuales se había expresado de modo negativo como representaciones no originadas en la afección. Pero una nueva investigación se impone cuando se inquiera por la *objetividad* de tales representaciones. Kant supone que la referencia a objeto de una representación sensible no exige el mismo tipo de investigación, en la medida en que el origen de ésta última encuentra en la afección su referencia al objeto. Esta suposición no es menor, porque define la posibilidad del entendimiento ectípico (AA X, 130), y tampoco lo es por la clase de argumento que aquí la sustenta: la conformidad de una representación sensible con su objeto es equivalente a la conformidad entre el efecto y la causa (AA X, 130). La caracterización de la conformidad entre la representación y el objeto en términos de la conformidad entre el efecto y su causa también se encuentra presente en las dos explicaciones de la conformidad entre la representación intelectual y el objeto que se han brindado en la tradición filosófica. Las teorías que definen en la intuición intelectual el modo de acceso cognoscitivo del intelecto a los conceptos son caracterizadas por Kant como la teoría del “influjo hiperfísico” de Platón y la teoría de la “armonía intelectual preestablecida”. Pero tampoco se exigiría la investigación sobre la conformidad de las representaciones intelectuales con los objetos, si las primeras fueran las representaciones de un entendimiento comprendido como arquetípico, es decir, de un entendimiento que produjera el objeto de la representación en la efectuación de la representación misma. A diferencia de esto, se exige la investigación sobre la naturaleza de las representaciones intelectuales o de los conceptos puros en la medida en que se trata de las representaciones de un *entendimiento finito* que no es causa de los objetos representados, ni los objetos representados pueden considerarse como causa de las representaciones intelectuales.

#### 4.

Una caracterización en términos positivos del entendimiento finito se encuentra en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) como la facultad de pensar. Es presentada en general a partir de la condición que exige todo conocimiento, como siendo una de las dos fuentes del conocimiento de objetos. En efecto, el conocimiento tiene dos fuentes subjetivas que remiten a dos facultades diferenciadas e imprescindibles: la *receptividad*, en virtud de la cual las representaciones son dadas al sujeto, y la *espontaneidad*, en virtud de la cual las representaciones son pensadas por medio de conceptos. Las representaciones dadas son las intuiciones empíricas y constituyen la materia proporcionada por la fuente receptiva del conocimiento, es decir, de la sensibilidad. Las representaciones sensibles se dan bajo las formas *a priori* de la sensibilidad (intuiciones puras que son también las formas de la intuición sensible: el espacio y el tiempo), mientras que los conceptos son representaciones que

surgen de la espontaneidad del pensar. Ahora bien, ambas fuentes de conocimiento cuentan con representaciones puras, algo que es objeto de prueba en la “Doctrina trascendental de los elementos” de la *KrV*. La “Estética trascendental”, como la ciencia de la sensibilidad *a priori*, investiga las representaciones puras que pertenecen a la sensibilidad. Estas intuiciones puras son además las formas de la intuición sensible: la forma de la intuición externa es el espacio y la forma de la intuición interna es el tiempo. Ambas son las formas bajo las cuales el sujeto recibe la materia del conocimiento.

Pero así como las intuiciones puras son las formas de la intuición sensible, los conceptos puros son las formas del pensar un *objeto en general* (KrV B 75/A 51). La *KrV* conserva la distinción entre conceptos empíricos y conceptos puros que se encuentra presente en la *Dissertatio*, pero el criterio de diferenciación entre ellos supondrá un cambio teórico radical. Porque se precisa llevar a cabo una investigación y una prueba especial del origen puro de los conceptos más elementales, de acuerdo con un principio que garantice además que sean expuestos de manera completa. Este argumento es el de la deducción metafísica de los conceptos puros elementales o categorías. Y otra investigación es exigida, en la deducción trascendental de las categorías, para que los conceptos puros sean probados como conceptos de objetos o como categorías con validez objetiva. En B 267/A 220 se afirma que todo concepto del entendimiento implica una síntesis (*eine Synthesis in sich faßt*) y que, si ha de referirse a un objeto y, por tanto, no ha de ser considerado como un concepto vacío y como mera forma del pensar, esa síntesis debe referirse a la experiencia. Ahora bien, esta referencia puede ser diferenciada de acuerdo con su origen: o es tomada de la experiencia (en los conceptos empíricos) o el concepto supone una síntesis condicionante en su aspecto formal (en los conceptos puros) (B 267/A 220). En esta condición formal, los conceptos puros elementales o categorías tienen *a priori* su *posibilidad*, es decir, su referencia a objetos en la experiencia (A 222/B 269). En esto se basa su *validez objetiva*, es decir, su referencia a los objetos de la experiencia. Este giro copernicano con respecto a las representaciones intelectuales, que implica comprender la objetividad misma desde la perspectiva de su condicionamiento formal, puede comprenderse a partir del análisis en torno a los criterios universales de la verdad. En efecto, la definición de la verdad como la relación de concordancia entre el conocimiento y el objeto es meramente nominal (es decir, sólo establece las condiciones de concordancia del conocimiento con las leyes del entendimiento). Se debe brindar además un criterio para la verdad, y esto implica llevar a cabo la investigación sobre las condiciones de concordancia del conocimiento con su contenido. Estas condiciones han de ser también universales, establecidas para todos los objetos de conocimiento. Es por esto que Kant afirma que la definición nominal sólo brinda un criterio formal de verdad que es meramente lógico y que puede comprenderse como una condición negativa para la verdad (KrV A

60/B 84). Pero no es suficiente para establecer una condición de verdad material del conocimiento referido a los objetos.

Porque la investigación sobre el entendimiento y sus conceptos puros debe ser parte de una lógica de la verdad, se presenta una investigación en torno a la condición formal para toda objetividad que los conceptos puros imponen en la experiencia para que ésta sea una experiencia de objetos, y se asciende hacia su fundamento último en la apercepción trascendental. Pero además, la exigencia del conocimiento empírico o de la experiencia presenta el problema de la aplicación de las categorías a un múltiple de la intuición que se da bajo la forma del tiempo. Y este problema se expresa en el argumento de la deducción trascendental como el problema de la *realidad objetiva* de las categorías, aunque no es desarrollado completamente allí. La investigación en torno a la *realidad objetiva* de los conceptos puros es la que se corresponde con el problema de su *aplicación* a un múltiple dado bajo la forma del tiempo. El problema de la realidad objetiva de ellos puede expresarse en las siguientes preguntas, aquí especialmente consideradas para las categorías de la relación (B 288):

1. La pregunta de cómo es posible la sustancia se expresa en la forma: ¿Cómo algo puede existir como sujeto, y no como determinación de otra cosa?
2. La pregunta de cómo es posible que algo sea causa se expresa en la forma: ¿Cómo, porque algo es, otra cosa debe ser?
3. La pregunta de cómo es posible una comunidad de sustancias se expresa en la forma: ¿Cómo, si existen varias cosas, se sigue algo en cada una de ellas, recíprocamente?

La investigación planteada en tales términos se desarrolla dando lugar a una teoría del sentido de los conceptos puros, que es la que permite establecer la delimitación precisa de su uso con respecto a los objetos: los conceptos tendrán sentido para los objetos de la experiencia y el límite de su uso se determina en ellos. Por los solos conceptos no se decide más que la posibilidad lógica de un objeto, mientras que en su vinculación con la percepción (su materia) o por medio de las interconexiones con percepciones (interconexiones establecidas por los principios de las analogías de la experiencia) se decide su realidad efectiva o su existencia.

## Capítulo 5

### El concepto puro de comunidad (*Gemeinschaft - Wechselwirkung*) en la “Análítica de los conceptos” de la “Lógica transcendental”

#### 5.1.1. El sistema de los conceptos puros o categorías

El plan y desarrollo de la *lógica transcendental* como ciencia del entendimiento puro, tiene en la *Crítica de la razón pura* la tarea primaria de analizar el entendimiento mismo, pero junto con ello define el proyecto del giro copernicano en relación con el elemento espontáneo del *conocimiento*: el pensamiento de objetos de la experiencia. Antes de abordar la idea de esta ciencia y de aclarar con precisión el significado y lo que supone para esta ciencia el anteriormente mencionado *análisis* del entendimiento mismo, se requiere atender a la profunda diferencia que Kant introduce entre la *lógica transcendental* y la *lógica general* en cuanto a sus respectivos objetos y a sus modos de investigación. Kant parte de la caracterización de una *lógica general* que sólo se ocupa de las reglas necesarias y universales del pensar en general (KrV B 76), las cuales determinan el uso del entendimiento en la formación de los conceptos, en los juicios y en los razonamientos. Esta ciencia es considerada como una ciencia cerrada y concluida (KrV B VIII), de la que puede delimitarse exactamente su objeto y diferenciarse de disciplinas ajenas a su naturaleza. Así, en la delimitación precisa que Kant hace de su objeto, la *lógica* se comprende como general a diferencia de una errónea concepción *particular* de la *lógica*, centrada ésta en el uso particular del entendimiento. Esta *lógica particular* contendría las reglas del pensar rectamente una especie de objetos, bajo la condición de que de ellos se tenga un conocimiento acabado. La *lógica general*, por el contrario, se comprende como aquella que contiene las reglas universales y necesarias del pensar. Contiene las reglas universales del pensar porque la *lógica general* hace abstracción de la diversidad de los objetos sobre los cuales pueda aplicarse el pensar, por lo que además de ser general es preciso considerarla como formal: sólo tiene como objeto la forma del pensar. Y contiene las reglas universales del pensar porque también hace abstracción de todo condicionamiento empírico del ejercicio del entendimiento: se diferencia así esencialmente de la psicología (entendida como la disciplina que estudiaría todo aquello que hace al hecho subjetivo empírico del pensar). Por esto, además de comprenderse como general se la comprende como pura, en cuanto hace abstracción de todo lo empírico (esto abarca tanto las condiciones empíricas del pensar, como sus aplicaciones a

los diversos objetos de la experiencia). Es por su carácter general y puro que no puede ser un *organon* para las ciencias particulares, porque no tiene indicaciones para el conocimiento determinado de objetos, y sólo puede ser un *canon*, es decir, una disciplina orientada al correcto y universal uso del pensar.

Ahora bien, la lógica *transcendental* supone que los conceptos que son fruto de la espontaneidad del conocimiento, es decir que son frutos del entendimiento y que no contienen nada empírico, no implican una abstracción de todo *contenido*, sino que siendo puros refieren necesariamente a los objetos: se trata así de la ciencia del pensar puro de objetos. La investigación sobre las representaciones intelectuales puras define la investigación transcendental que Kant caracteriza diferencialmente de cualquier otra disciplina lógica, en tanto ésta se ocupa del origen *a priori* de tales pensamientos o representaciones de objetos, de su posibilidad y de su aplicación a los objetos de la experiencia. Más precisamente, la lógica transcendental se ocupa de la determinación del origen, la extensión y el examen de la posibilidad del pensar puro de objetos (A 57/ B 81).

La posibilidad y aplicación de los conceptos puros a objetos, es decir, la investigación en torno a su origen *a priori* y de su validez con respecto a los objetos de la experiencia, es el tema de dos grandes argumentos del libro primero de la “Analítica trascendental”, titulado “Analítica de los conceptos”, de los que nos ocuparemos en el presente capítulo, que Kant define genéricamente con la noción de “deducción”.<sup>313</sup> la deducción metafísica y la deducción transcendental de las categorías o conceptos puros (B 159). Si bien son argumentos denominados bajo una forma genérica, comportan diversos fines y estrategias argumentativas. Conciernen exclusivamente a la investigación sobre los conceptos puros y su específica naturaleza representativa, pero mientras que la deducción metafísica se ocupa de probar su posibilidad y de exponerlos de manera completa como las funciones puras del pensar que no son abstraídas de ninguna fuente empírica, la deducción transcendental se ocupa de probar que tales conceptos se refieren y se aplican a los objetos, si es que el pensar no ha de ser vacío y es, por el contrario, un pensar determinante de objetos.

Entonces, luego de haber aislado el entendimiento de otra fuente de conocimiento (precisamente de aquélla que brinda la materia del conocimiento: la sensibilidad), la analítica transcendental de la lógica transcendental se ocupa de exponer los elementos y los principios del

---

<sup>313</sup> Dieter Henrich (1989) afirma que el significado del término ‘deducción’ en las pruebas de la primera *Crítica* se encuentra en el que obtiene bajo el paradigma jurídico, como argumento destinado a probar un derecho o pretensión legal controvertida. Y el uso de este término en los argumentos revelaría una *idea metodológica* en el programa filosófico kantiano. Así, luego de diferenciar la forma de la argumentación de una forma lógico-deductiva tradicional, precisa aun más su uso filosófico al encontrar el principio de toda deducción en un proceso de reflexión de la razón. Henrich propone así trazar, de acuerdo con este principio, la conexión entre la noción metodológica de deducción y la cuestión sobre el *origen* del conocimiento en su pretensión de conocimiento *a priori* (al determinar la fuente de su legitimidad, su dominio y sus límites).

entendimiento en una analítica de los conceptos y en una analítica de los principios, respectivamente. La analítica de los conceptos es caracterizada por Kant como la descomposición (*Zergliederung*) del entendimiento mismo, porque sólo a partir de su facultad pueden descubrirse los conceptos *a priori*. Kant distingue aquí el tratamiento requerido de lo que considera el tratamiento meramente lógico de los conceptos: no se trata de exponer con claridad los conceptos que se suponen dados (en tanto la clarificación atañe al contenido de los conceptos), sino que se trata de exponer conceptos *a priori* a partir de la única fuente que puede tenerse como su principio: el entendimiento mismo. Los conceptos que es preciso exponer de manera completa son considerados los más puros y elementales (no derivados, pero a partir de los cuales puedan comprenderse los derivados) y como tales son denominados “categorías”. Su única fuente debe estar dada en la facultad misma del entendimiento, que también garantizaría su completitud. Es precisamente por su exposición a partir de su fuente, la que es caracterizada por Kant en los términos de ser deducidos a partir del *principio* (*Princip*) del entendimiento como unidad absoluta (*Verstande als absoluter Einheit*: B 92) y “por medio de una *idea de la totalidad* [*Idee des Ganzen*: A 64/B 89] del conocimiento intelectual *a priori*”, que el número de ellos puede ser considerado completo y acabado. Pero también en virtud de su exposición, cada uno de los conceptos tiene un lugar en una unidad sistemática, que es determinado *a priori*. Entre todos ellos, como tabla de categorías, se afirma una *integridad* (*Vollständigkeit*: A 67/B 92). Así, en *Prolegómenos* se caracteriza la exposición de los conceptos puros de acuerdo con un principio, como una exposición que cumple la exigencia de lo sistemático y que por tanto concluye en un sistema de las categorías o conceptos puros (*System der Kategorien*: IV 322). A diferencia de una mera reunión de los conceptos, esto es, de un agregado, se trata de un conocimiento (*Erkenntniß*) porque reúne los modos del conocer intelectual y expone la necesidad de sus divisiones. La acción del entendimiento en el juicio (un llevar la diversidad de las representaciones a la unidad del pensamiento), que puede sin embargo ser distinguida por modificaciones o momentos (*Modificationen oder Momente*), es el principio para una exposición completa.

Kant expone, entonces, la lista completa de los conceptos puros en la tabla de categorías. De acuerdo con la distinción de las funciones de unidad en los juicios, Kant divide cuatro rúbricas de tres momentos cada una. Así, distingue entre categorías de cantidad (unidad, pluralidad y totalidad), categorías de cualidad (realidad, negación y limitación), categorías de relación (de inherencia y subsistencia o sustancia y accidente, de causalidad y dependencia o causa y efecto, de comunidad o acción recíproca entre el agente y el paciente) y categorías de modalidad (de posibilidad e imposibilidad, de existencia y no-existencia, de necesidad y contingencia). Pero esta exposición no sólo se establece con el fin de exponer de manera completa todos los conceptos puros y elementales

del entendimiento, sino que también se establece el proyecto de servir de fundamento a todo otro sistema de conocimientos, en tanto éstos se funden en conceptos *a priori* (B 109-110). Y esto es porque el argumento de la deducción metafísica, que consideraremos en lo siguiente, no sólo se propone probar el origen puro de los conceptos del entendimiento, sino que también se propone descubrir un *sistema* de esos conceptos (A 64-65). Así, la tabla de las categorías se comprende como un *plan de la totalidad de una ciencia* (B 109). En sintonía con este proyecto, en el prefacio de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* se considera la tabla de las categorías como la que contiene todos los conceptos puros del entendimiento,<sup>314</sup> donde es también considerada como sistemática para un sistema de las ciencias, entendida como “El esquema necesario para un sistema metafísico completo, que trate de la naturaleza en general o de la naturaleza corporal en particular”.<sup>315</sup> Este plan sistemático de la tabla de las categorías ha sido así interpretado como una *lógica de las ciencias* a la vez que como una *historia de las ciencias*.<sup>316</sup> En efecto, las categorías de la cantidad corresponderían a los principios de la foronomía y las categorías de la cualidad corresponderían a los principios de la dinámica. Las categorías de la relación, por su parte, *fundamentarían* los principios de la mecánica.<sup>317</sup> Y las categorías de la modalidad se corresponderían con aquellas que determinan el valor del conocimiento en los juicios.<sup>318</sup>

### 5.1.2. Los conceptos puros en la “Analítica de los conceptos”

En el argumento de la deducción metafísica que tratamos en este capítulo se desarrolla la prueba del origen *a priori* de los conceptos del entendimiento y se expone de manera completa la lista de los más elementales, comprendidos como categorías del entendimiento. Como adelantamos en la anterior introducción, Kant diagrama una tabla de categorías o conceptos puros con el hilo conductor (*Leitfaden*) de las formas lógicas y de las diversas funciones de unidad que están implicadas en los juicios de la lógica general y formal. La tabla de categorías pretende ser así fruto de una exposición a partir de la prueba del origen *a priori* de las categorías por su conformidad con las funciones de unidad presentes en los juicios. El principio que obra en esta prueba es el entendimiento mismo, comprendido como facultad de juzgar (*Vermögen zu urteilen*: A69/B94) y

---

<sup>314</sup> *MAN* AA IV 467 (nota)

<sup>315</sup> AA IV 474 (nota)

<sup>316</sup> Cohen, Hermann (1922), Philonenko, Alexis (1969).

<sup>317</sup> Philonenko, Alexis (1969), p. 113 y ss., citando a Vuillemin. Las rúbricas, además, se sintetizan entre sí (la física newtoniana aparece como la síntesis de la foronomía y la dinámica).

<sup>318</sup> Así, incluso, se podría afirmar que la posibilidad sería el carácter modal que le corresponde a la matemática, la existencia correspondería a la dinámica y la necesidad (categoría suprema de la filosofía trascendental) a la mecánica (Philonenko: 1969 p. 115).

como una unidad subsistente por sí misma (B 89-90). En esta deducción, los conceptos puros se comprenden, primero, como *funciones lógicas* y luego, como *reglas de unidad*. En este sentido, cada concepto, desde la perspectiva de su correspondencia con las funciones de unidad en los juicios, expresa una *unidad analítica* (la pensada en cada caso en conformidad con la forma del juicio), y una *unidad sintética* (cuando se lo considera como la condición de unidad sintética en la categoría). En el contexto de la deducción trascendental de la segunda edición de la *Crítica*, se desarrolla la prueba de la validez objetiva o referencia a objetos de los conceptos puros junto con la afirmación de la restricción de su validez a su uso empírico. Los conceptos puros serán considerados como *reglas de unificación de lo múltiple* y también como *reglas de unificación de lo múltiple dado en la universal forma del sentido interno*, donde en el primer caso se caracteriza lo múltiple en general y en el último caso se lo considera desde la perspectiva subjetiva en el que se da a la sensibilidad humana: bajo la forma del tiempo. Estas dos caracterizaciones se corresponden con dos momentos de la prueba que Kant mismo distingue en la exposición general.<sup>319</sup>

De acuerdo con los dos argumentos que aquí consideraremos, entonces, los conceptos puros o categorías se comprenden como: (1) reglas de unidad sintética (en la deducción metafísica) y (2) reglas de unificación de lo múltiple (de la intuición dada bajo las formas de la sensibilidad) desde la perspectiva de la investigación en torno a su validez objetiva. Se comprenden así como (3) “conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de éste se considera como determinada respecto de una de las funciones lógicas [requeridas] para los juicios” (B 128) y (4) expresan de manera universal la condición *a priori* formal y objetiva de la experiencia (A 96/B 127).

---

<sup>319</sup> Kant afirma que la argumentación que comienza en el apartado 15 hasta el 20 es “un comienzo de una deducción de los conceptos puros del entendimiento, en la cual, puesto que las categorías surgen meramente en el entendimiento, *independientemente de la sensibilidad*, debo hacer abstracción todavía de la manera como lo múltiple es dado para una intuición empírica, para fijarme solamente en la unidad que el entendimiento introduce en la intuición por medio de las categorías” (B 144). Esta afirmación en el contexto del argumento de la segunda edición es afín a la distinción que se encuentra en el “Prólogo” de la primera edición (A XVI), donde se distinguen dos instancias de argumentación: una primera instancia referida a los objetos del entendimiento puro con el fin de probar su validez objetiva, y otra segunda instancia en la que se considera al entendimiento en su relación subjetiva y de acuerdo con sus capacidades cognoscitivas. La distinción establecida por el mismo Kant ha dado lugar a numerosas interpretaciones en lo que respecta a la estructura del argumento. Herbert Paton (1936) y Wolfgang Carl (1989) distinguen entre las nociones de “deducción objetiva” y de “deducción subjetiva”. Mientras que la primera estaría orientada a probar que sólo mediante las categorías puede pensarse un objeto de experiencia, la “deducción subjetiva” tendría un objeto de investigación diferente referido a las facultades subjetivas de conocimiento. Según Carl, se ocuparía de explicar la conexión entre la unidad de la apercepción y la aplicación de las categorías, con el propósito de dar cuenta de *cómo* es posible la experiencia. Por otro lado, Frank Obergfell (1985) interpreta la distinción kantiana como un criterio para distinguir el argumento en dos instancias argumentativas: una de “deducción general” y otra de “deducción especial”, distinguida de acuerdo con las condiciones sensibles de aplicación (en el segundo caso determinadas por las formas del tiempo y el espacio).

La articulación interna entre los argumentos de la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías ha dado lugar a una interpretación que considera que sólo luego del argumento de la deducción trascendental de las categorías puede considerarse completa la caracterización del concepto puro o categoría como regla de unidad sintética y como correspondiente a una lógica trascendental.<sup>320</sup> Y esto puede sostenerse, porque es en virtud de este segundo argumento por el que se asciende hacia funciones más originarias del entendimiento puro, que el que se ofrece por la guía del conocimiento de una lógica general en la tabla de los juicios. En efecto, es desde el punto de vista de la investigación sobre la validez objetiva del conocimiento donde se comprende propiamente qué significa un juicio (B 141), porque si la lógica general lo define como una relación entre conceptos, la deducción trascendental explica en qué consiste tal relación (además Kant señala que la definición de la lógica general puede extenderse porque no considera en ella la relación entre los juicios, como es especialmente el caso del juicio disyuntivo).

En este capítulo nos dedicamos al análisis del argumento de la deducción metafísica del sistema de las categorías y en el contexto de esta argumentación, especialmente al análisis de la categoría de comunidad o acción recíproca entre agente y paciente, para luego dedicarnos al análisis del argumento de la deducción trascendental de las categorías.

### **5.2.1. La deducción metafísica del sistema de las categorías.**

Nuestra primera aproximación al concepto puro de comunidad es partir del análisis del argumento de la deducción metafísica de los conceptos puros, donde la lista completa de los conceptos puros más elementales del entendimiento son expuestos como resultado de un análisis o descomposición del entendimiento mismo. Como hemos adelantado en la introducción, la tabla de las categorías es fruto de una deducción o de una prueba de su origen puro a partir de las funciones de unidad presentes en las formas de los juicios de la lógica formal, de acuerdo con un principio: el entendimiento como facultad de juzgar (*Vermögen zu urteilen*: A69/B94). El entendimiento puede ser tenido como un principio a partir del cual puedan exponerse los conceptos más elementales en cuanto es entendido como una unidad absoluta y subsistente por sí misma (B 89-90), de modo tal que garantizaría la completitud y la integridad de su exposición.

Pero es preciso atender a la caracterización del entendimiento que aquí se desarrolla. A la definición genérica de entendimiento como facultad espontánea de pensar (B 75), se le añaden dos

---

<sup>320</sup> Rosales, Alberto (2009).

sentidos que especifican aun más la espontaneidad del entendimiento. El primer sentido lo caracteriza como la facultad discursiva de pensar por conceptos. Pero como los conceptos son predicados de juicios posibles, el segundo sentido caracteriza al entendimiento como la facultad de juzgar que subsume bajo conceptos. Así, el entendimiento se comprende como la facultad espontánea que *juzga* mediante conceptos (A68/B93). Y como la acción del *juicio* es la acción de reunir representaciones bajo una función de unidad (A 69/B 93), todas las acciones del entendimiento pueden ser reducidas a juicios (A69/B94). La exposición completa de las funciones de unidad que se encuentran en las formas de los juicios, entonces, daría los medios de hallazgo de todas las funciones elementales del entendimiento en los conceptos puros. La explicitación completa de cada unidad analítica pensada en cada forma de juicio, llevaría al descubrimiento de la unidad sintética implicada en cada categoría, ésta entendida como aquella que contiene la forma del pensar un objeto en general. Este proceder está sostenido en la siguiente asunción, que parte de la concepción del entendimiento como facultad de juzgar:

La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*; [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento (KrV A79/B105).

## **5.2.2. Los juicios disyuntivos y la categoría de comunidad o acción recíproca entre agente y paciente.**

### **5.2.2.1. La deducción metafísica y los juicios disyuntivos**

Consideremos ahora el argumento de la deducción metafísica desde la perspectiva del análisis de uno de sus conceptos puros elementales: el de comunidad. La dificultad para comprender la conformidad o correspondencia de la categoría de comunidad con la forma lógica expresada en el juicio disyuntivo ha sido señalada por el mismo Kant, quien ha destinado una observación especial a ella, en un párrafo añadido a la segunda edición de la *Crítica*.

A la anterior dificultad que le concierne especialmente, se añade la dificultad que concierne a su lugar en la tabla, como tercer momento de la rúbrica de las categorías de relación. En efecto, en esta rúbrica, el primer momento corresponde a la relación de inherencia y subsistencia (o categoría de sustancia y accidente), el segundo momento corresponde a relación de causalidad y dependencia (o

categoría de causa y efecto) y el tercer momento a la relación de la acción recíproca entre agente y paciente (o categoría de comunidad).<sup>321</sup> Una cuestión que debe considerarse especialmente es la de su síntesis específica, que ha de considerarse en relación con los dos primeros momentos de su rúbrica, pero que también ha de ser tenida como igualmente *originaria* en relación con los dos primeros momentos. En la carta a Schultz del 17 de febrero de 1784, se señala centralmente esta cuestión, donde se afirma que el tercer momento de las rúbricas puede considerarse como surgiendo de un enlace de los dos primeros momentos, pero que este enlace es tal que no ha de ser tenido como una mera adición de los anteriores, sino precisamente como un “enlace tal cuya posibilidad misma constituye un concepto y este concepto es una categoría especial.”<sup>322</sup>

En la reflexión 5854 también se considera el tercer momento de las rúbricas en su relación con los dos primeros momentos, pero caracterizando su síntesis como igualmente originaria:

hay tres funciones lógicas bajo un cierto título y por lo mismo también tres categorías, porque dos de ellas exhiben la unidad de la conciencia en dos contrarios, la tercera empero enlaza de nuevo estas conciencias contrastadas; no cabe pensar más variedades de la unidad de la conciencia, pues si A es una conciencia que enlaza una multiplicidad y B es otra que enlaza del modo opuesto, entonces C es el enlace de A y B.

Considerando la estructura de esta división tricotómica, en una nota a la segunda “Introducción” de la *Crítica de la facultad de Juzgar*,<sup>323</sup> se la presenta como exclusiva de las divisiones bajo las exigencias de la unidad sintética (diferenciada en los tres momentos de la condición, lo condicionado y el concepto que nace de la unión de lo condicionado con la condición) y se subraya su contraposición con la división dicotómica según las exigencias de la unidad analítica (cuya fuente de derivación es el principio de contradicción).

En el contexto de la deducción metafísica se le dedica una observación especial a esta cuestión, al afirmar que:

En todos los casos hay un mismo número de categorías en cada clase, a saber, tres; lo que incita a la reflexión, ya que toda división a priori por conceptos debe ser, por lo general, una dicotomía. Y a esto se agrega todavía que la tercera categoría, en todos los casos, surge del enlace de la segunda de su clase con la primera. Así [...] la comunidad es la causalidad de una substancia en la determinación de la otra de manera recíproca (KrV B 110-11).

---

<sup>321</sup> A 80/B 106

<sup>322</sup> *Briefwechsel* X 366.

<sup>323</sup> KU AA V 197 (nota).

A partir de estos textos, en los que se subraya la exigencia de que el concepto de comunidad y de su correlativa acción recíproca entre agente y paciente sea considerado como implicando una síntesis especial e igualmente originaria que los otros dos conceptos de la rúbrica, comprendemos en nuestro trabajo que esto puede expresarse en la tesis que afirma la imposibilidad de establecer una inferencia inmediata, a partir de la primera y segunda categorías, para comprender el *influjo* entre las sustancias fenoménicas. Este enlace exige un acto especial del entendimiento, de manera que el influjo ha de ser determinado como influjo *recíproco* (en el contexto de la *Crítica* esto es expresado por el problema general de cómo una sustancia puede ser causa de las determinaciones en otra sustancia: KrV B 111). En el próximo capítulo, luego de haber examinado el esquema y el principio del concepto de comunidad, volveremos sobre esta cuestión.

Consideremos, antes de abordar explícitamente la segunda dificultad arriba señalada, las funciones lógicas de los juicios que Kant hace corresponder con las categorías de relación, para abordar la primera cuestión que hemos señalado y que concierne exclusivamente al argumento de la deducción metafísica. En las lecciones de lógica (Jäsche) se afirma que en los juicios que se corresponden con la relación (los categóricos, los hipotéticos y los disyuntivos), las representaciones que contienen como su materia se presentan a la unidad de la conciencia como subordinadas (*untergeordnet*) unas a otras. Así, en cada caso, el predicado se subordina al sujeto, la consecuencia al fundamento, y el miembro de la división al concepto dividido. A pesar de esta característica común, Kant aclara en la observación al §24 que los juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos se basan en funciones del entendimiento que son esencialmente diversas y, por tanto, exigen ser comprendidos en su especificidad.<sup>324</sup> El juicio categórico tiene una materia distinguida en sujeto y predicado y la forma del juicio expresa su relación, que puede ser una relación de conformidad o de disconformidad entre los elementos de su materia. Este enlace se expresa en la cópula del juicio. La materia de los juicios hipotéticos consta de *dos* juicios en un enlace de subordinación como fundamento y consecuencia. El juicio que contiene el fundamento es el antecedente (*antecedens*) y el juicio que a su respecto es consecuencia es el consecuente (*consequens*). Para la unidad de la conciencia, el enlace entre ambos representa la forma del juicio y se entiende como la forma de la consecuencia. El juicio hipotético expresa un enlace problemático en la condición, en la que sólo es asertórica la consecuencia. Esta es la razón por la cual Kant subraya su especificidad e imposibilidad de reducción al juicio categórico, porque a su forma le es inescindible afirmar algo sólo bajo una condición.

El juicio disyuntivo<sup>325</sup> contiene como materia diversos juicios problemáticos y su forma consiste

---

<sup>324</sup> AA IX, 105.

<sup>325</sup> KrV B 99/ A 74.

en la disyunción. En la formulación de la definición de este juicio, Kant parte de la noción de la esfera (*Sphäre*) de un concepto dado (*gegebene Begriff*) entendido como el conjunto de cosas que puede conocerse a partir de un concepto o el concepto considerado en su extensión,<sup>326</sup> para afirmar que un juicio es disyuntivo cuando las partes de esa esfera se determinan recíprocamente en el todo (*Ganze*) o se complementan para formar un todo (*Ganze*). La esfera del concepto dado se comprende así como un todo o conocimiento total que ese concepto determina, dentro del cual los juicios (su materia) son las partes. Cada juicio problemático es considerado, en relación con esta esfera, una parte de la esfera total y se comprende como miembro de la disyunción u oposición (*Disjunction oder Entgegensetzung*). La forma del juicio relaciona a cada miembro de la disyunción entre sí mediante su exclusión recíproca. Esto significa que cada uno, en tanto que es miembro de un conocimiento total, se complementa como miembro relativo o particular de la esfera del concepto. Y cada miembro entre sí se excluye mutuamente porque todos se relacionan como partes, con la esfera total del conocimiento.

En la *KrV*, para caracterizar la forma del juicio disyuntivo no se parte de la noción de esfera de un concepto dado, sino de la noción de un *conocimiento dividido* (*eingetheilten Erkenntniß*: A 74/B 99). Pero entre el conocimiento dividido y las partes como divisiones, se trata de la misma relación que la anteriormente caracterizada: el conocimiento dividido es una esfera de un conocimiento posible (*Sphäre des möglichen Erkenntnisses*), que reúne en comunidad miembros divididos, considerados como partes de la esfera del conocimiento posible acerca de algo. El ejemplo que brinda Kant concierne al conocimiento posible en torno a la existencia del mundo, donde el juicio disyuntivo tendría la siguiente forma: “el mundo existe por ciego azar, o por necesidad interna, o por una causa externa” (A 74/B 99). La relación entre los miembros es de oposición lógica, dada en la forma de la exclusión recíproca. Y hay también una relación de comunidad de conocimientos, en el sentido en que todas las partes, consideradas en conjunto, determinan la totalidad (*Ganze*) del conocimiento verdadero de la esfera del conocimiento dividido. En las lecciones de lógica (Jäsche) se comprende la anteriormente mencionada totalidad del conocimiento verdadero como equivalente a la aserción de que fuera de las partes consideradas en conjunto, no puede haber otro juicio que sea verdadero (IX 107).

A partir de estas caracterizaciones, entonces, podemos afirmar que la forma del juicio disyuntivo establece: (1) una relación de comunidad, ya que las esferas particulares, tomadas en conjunto, constituyen la totalidad de la esfera de un conocimiento dividido; y (2) una relación de los miembros entre sí de oposición lógica, la cual se expresa en la exclusión recíproca de cada miembro

---

<sup>326</sup> En el análisis de la forma del juicio disyuntivo, Longuenesse, B. (2011) identifica el significado de “esfera” de un concepto desde la perspectiva del tratamiento exclusivo de su extensión (a diferencia del tratamiento posible sobre su intensión), p. 24.

con respecto a los demás, considerado cada uno como esfera particular de un conocimiento. Esta doble relación implica que la determinación recíproca de los miembros de la disyunción sólo es posible mientras sean determinados como miembros relativos (como partes) de una comunidad o esfera total de conocimiento:

un miembro determina aquí a otro en cuanto están en comunidad como partes de una esfera total de conocimiento, fuera de la cual nada puede ser pensado en cierta relación (*Logik*, AA IX, 107, Observación al §28).

La relación de oposición lógica conduce así a una *coordinación* de las partes con las demás en función de la complementariedad: cada esfera particular se relaciona mutuamente, como lo relativo de un conocimiento con respecto a la esfera total. Se comprende así los dos caracteres que presenta Kant de la relación peculiar que establece este tipo de juicio: una relación del conocimiento dividido y una relación de todos los miembros de la división entre sí (B 99/A 74). Así, las proposiciones como partes o división de la relación completan el conocimiento total (“total” como el conocimiento posible) y son a la vez, en su relación respectiva, esferas particulares, complementos relativos que se excluye recíprocamente.

Es preciso ahondar más en la *forma* de la oposición coordinante de los juicios disyuntivos considerando su especificidad e irreductibilidad con respecto a los juicios categóricos. Mientras que en el juicio categórico se presenta la subordinación de las partes a la noción superior del concepto (la relación del sujeto con respecto a los predicados es subordinante), en el juicio disyuntivo la noción superior considerada como la esfera del concepto o un conocimiento dividido, se determina por *todas* las partes consideradas en comunidad. Hay entonces una coordinación de todas las partes en su relación con esa esfera total. Y cada parte es completa en sí misma porque el concepto o conocimiento como esfera total se piensa primero como dividido, de manera que lo que está contenido en la esfera total está también en cada esfera particular. La diferencia entre los juicios categóricos y los juicios disyuntivos según Kant, puede comprenderse a partir de los siguientes ejemplos. Mientras la relación de disyunción puede caracterizarse “como un pensar muchas cosas por medio de un concepto”, en la relación categórica se piensa “una cosa por medio de muchos conceptos” (IX, 108). En el ejemplo de juicio disyuntivo que Kant mismo ofrece, a saber, “un sabio es o un sabio historiador o un sabio especulativo”, cada miembro de la disyunción es parte del conocimiento de la noción de sabio, pero cada proposición es completa y no hay subordinación entre ellas. Esta relación mutua es posible porque la relación entre el todo y las partes consideradas en su conjunto es de división (y no de subordinación), mientras que cada parte (considerada

relativamente) es una determinación relativa del todo. Por el contrario, en la relación categórica hay una subordinación de las partes bajo conceptos. La relación de coordinación (es decir, no subordinante) entre el conocimiento considerado como dividido y los miembros de la división considerados en conjunto puede considerarse entonces como siendo sustancialmente diferente con respecto a la relación subordinante que está implicada en el pensar bajo conceptos. En efecto, “la división en los juicios disyuntivos no indica la coordinación de las partes del concepto total, sino de todas las partes de su esfera”.<sup>327</sup> Esta *esfera* del concepto, comprendida como todo lo que puede conocerse con respecto a un concepto (y no por lo que el concepto determina bajo él) admite la relación coordinante entre las partes puesto que cada una es determinada como relativa con respecto al conocimiento total, pero considerada en sí misma es completa con respecto a ese mismo conocimiento.

Además, otra característica que Kant comprende como específica de los juicios disyuntivos parte del análisis de su materia, para distinguirlos de los juicios hipotéticos. La materia del juicio disyuntivo la constituyen diversos juicios problemáticos. Porque cada juicio complementa el conocimiento total dividido, sólo uno puede ser verdadero, de manera tal que la verdad se determina en las partes consideradas en conjunto, pero sólo una, entre ellas, puede ser verdadera (IX 107). La relación de exclusión recíproca entre los miembros disyuntos es entonces posible por su coordinación en relación a un todo y a su complementariedad con respecto a él. Para comprender la diferencia entre la forma del juicio hipotético y la del juicio disyuntivo (cuya materia es constituida por juicios problemáticos) podemos dar cuenta aquí brevemente de algunas interpretaciones que han caracterizado la relación entre ambas formas de juicios. Béatrice Longuenesse<sup>328</sup> analiza la exclusión recíproca de los miembros disyuntos considerando la forma del juicio como condición de una regla para un silogismo. Así, sostiene que pueden corresponderse con las inferencias del *modus ponendo tollens* o del *modus tollendo ponens*: en un caso, la afirmación de un miembro se considera razón suficiente para negar los otros miembros y, en el otro caso, la negación de todos los miembros a excepción de uno se considera una razón suficiente para afirmarlo. Pero si bien su análisis es interesante para comprender la relación de exclusión recíproca entre los miembros de una disyunción, no se comprende a partir de ella la también esencial relación de coordinación que establece el juicio disyuntivo. También Michael Wolff<sup>329</sup> analiza la relación entre los juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Con respecto a los miembros de la disyunción, afirma que la exclusión recíproca entre los miembros (proposiciones) de un juicio disyuntivo puede ser lógicamente equivalente a dos proposiciones hipotéticas que tienen la siguiente forma: Si es puesto

---

<sup>327</sup> AA IX, 108.

<sup>328</sup> Longuenesse, Béatrice (2011)

<sup>329</sup> Wolff, Michael (1995)

P, entonces no Q; si no es puesto Q, entonces P.

Ahora bien, podemos afirmar que en el análisis kantiano de los juicios disyuntivos, se encuentran presentes *dos* relaciones: la relación de oposición lógica y la relación de comunidad entre los miembros (al presentarse cada uno como un complemento relativo de la verdad del conocimiento o de la esfera del concepto dada). Si bien la exclusión recíproca opera de modo tal que sólo uno puede ser verdadero, esta relación entre los miembros es posible por ser miembros *relativos* a la esfera total. La función del entendimiento en el juicio disyuntivo, entonces, incluye una relación más que en la propia de la forma hipotética y es la relación que concierne al todo con respecto a las partes.

### 5.2.2.2. La síntesis de la categoría de comunidad o acción recíproca

Es preciso analizar ahora en qué sentido el juicio disyuntivo, como forma del pensar formal, puede corresponderse con la *síntesis* según el concepto puro de comunidad (reciprocidad de agente y paciente). La categoría de comunidad es la tercera de las categorías de relación. Estas son categorías dinámicas y esto significa que se refieren a la *existencia* de los objetos de la intuición.<sup>330</sup> En tanto tercera categoría, la comunidad es la causalidad de una sustancia determinada por otra, de manera recíproca, pero su síntesis se corresponde con un acto especial del entendimiento no reducible a los dos primeros momentos de su rúbrica.<sup>331</sup> Es preciso señalar dos particularidades de la categoría de comunidad: a) que se presente como una tercera categoría dentro de la rúbrica de la relación significa que no hay un enlace inmediato entre los conceptos de causa y sustancia con el concepto de la acción recíproca: esto quiere decir que no se comprende el influjo (cómo una sustancia pueda ser causa de determinaciones de otra sustancia) sin una función específica del entendimiento; y b) con respecto a esta función peculiar, Kant mismo afirma que es el único caso en el que no parece suficientemente manifiesta su conformidad con la forma del juicio.

Kant afirma, además, que en el contexto de la deducción metafísica se dispensa de dar una *definición* (*Definition*) de las categorías (B108/A83), esto es, un análisis o una descomposición detallada y completa (A 730/B 758) de cada concepto puro. Sólo se propone caracterizarlas en cada caso como la representación de una *unidad sintética* o la unidad para una síntesis pura, todas igualmente originarias. Que no se brinde una definición o descomposición detallada significa que en este contexto su caracterización particular concierne a su conformidad con las formas de los juicios,

---

<sup>330</sup> KrV B 110.

<sup>331</sup> KrV B 111.

esto es, en correspondencia con la *unidad analítica* que la forma del juicio expresa en cada caso. Consideremos ahora, entonces, la correspondencia entre la *unidad sintética* propia de la categoría de comunidad y la *unidad analítica* pensada en la forma del juicio disyuntivo:

El mismo procedimiento del entendimiento, cuando éste se representa la esfera de un concepto dividido, lo observa él también cuando piensa una cosa como divisible (B 112-113).

En la caracterización de la correspondencia, Kant considera centralmente la *coordinación* de la forma de juicio. En efecto, se parte de la noción de un todo dividido en partes (partes del concepto que, considerado cada uno como parte con respecto al todo, son conceptos *subordinados*: *die untergeordneten Begriffe*), pero cada parte considerada en su conjunto se considera coordinada entre sí. Esta coordinación entre las partes se comprende como propia de la determinación recíproca (en contraposición con una determinación unilateral bajo la forma de una serie subordinante), que es también una exclusión recíproca (*si uno es puesto, los demás son excluidos*).

Si en la caracterización de la forma del juicio se partió de la noción de la esfera de un concepto dado o de un conocimiento como un todo dividido en partes, en la caracterización de la categoría se parte de un *todo de cosas*<sup>332</sup> (*Ganzen der Dinge*) o de una cosa como divisible (*ein Ding als theilbar*) para pensar la *conexión* entre las sustancias de acuerdo con una relación de dependencia recíproca entre ellas: así, esta relación no será como la de la relación causal en la existencia, ya que ésta es subordinante porque la causa no constituye un todo con el efecto, sino que será una relación de determinación recíproca. En el concepto de comunidad, la relación causal refiere a las *determinaciones* de las sustancias, que más adelante se especificarán como los *accidentes*. Aquí, la causa y el cambio de las determinaciones de las otras sustancias están coordinados, forman un todo y permiten pensar a las sustancias como existentes independientemente y reunidas en lo que respecta al cambio de sus determinaciones.

Dentro de la consideración general sobre el problema de la derivación de las categorías bajo el hilo conductor de las formas lógicas de los juicios de la lógica general, una de las dificultades más manifiestas que se presenta especialmente aquí se encuentra precisamente en la correspondencia entre la esfera total de un concepto o un conocimiento, por un lado, y el “todo de cosas” o “cosa como divisible” propios de la síntesis que se corresponde con la categoría, por otro lado. En efecto, podemos afirmar que la doble caracterización referida a la unidad de la síntesis es fruto de un

---

<sup>332</sup> Hans Driesch (1924) señala que Kant usa una expresión “poco feliz” de todo (*Ganze*), en la nota de la categoría de comunidad, y en la tercera analogía, “como un todo de las cosas”, pero que es preciso diferenciar de la noción de totalidad o conjunto de todas las cosas (pp. 365-376). En efecto, creemos que la correspondencia entre “todo de cosas” y “una cosa como divisible” podría limitar la equiparación entre “todo de cosas” y “conjunto de todas las cosas”.

intento de no hacer equiparables las nociones de “todo de cosas” y “conjunto de todas las cosas” (ésta última aludiendo a una totalidad). Pero aun así, la diferencia es manifiesta porque en la unidad analítica se supone un todo *dado*. En efecto, la dificultad se encuentra en la correspondencia entre, por un lado, la *relación lógica* entre la esfera de un concepto total y sus miembros divididos, donde cada miembro está *bajo* la esfera total y, por el otro lado, la relación material de un todo de cosas cuyas relaciones mutuas estén determinadas por sus interacciones recíprocas.

La dificultad en la correspondencia misma no es menor, pues explicita en ella el núcleo de la confrontación con la metafísica dogmática y dificulta la comprensión de la relación de la lógica transcendental con la lógica general; desde la perspectiva de la lógica transcendental, las formas lógicas en los juicios han de considerarse como “hilo conductor” y no como fundamento de las categorías. En efecto, si la lógica general y formal se ocupa de las funciones de unidad que llevan las representaciones *bajo* conceptos, la lógica transcendental se propone exponer las diversas acciones de síntesis, esto es, las funciones de unidad más originarias del entendimiento que llevan las representaciones *a* conceptos (B 104). Pero es la misma dificultad que está presente en el argumento de la deducción metafísica sin ser tratada explícitamente allí, en cuanto este argumento parte de la premisa de que:

la misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones en una intuición; [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento (A79/B105).

Que la unidad analítica implicada en los juicios de la lógica formal y general supone una unidad sintética derivada de un principio originario (de forma tal que la lógica transcendental no se considere fundamentada en una lógica general y formal, sino que en ella sólo se encuentre un hilo conductor para el descubrimiento de funciones intelectuales más originarias) y que los conceptos puros más elementales o categorías sean considerados como acciones de síntesis en un múltiple de la intuición (en relación con un objeto en general, tal que sean válidos objetivamente) son temas nucleares del argumento de la deducción transcendental de los conceptos puros, donde su resolución tiene su mayor tratamiento.

### **5.3. La deducción transcendental de las categorías**

### 5.3.1. La importancia y el significado específico de una deducción trascendental

Habíamos adelantado en la introducción general a esta tercera parte que Kant caracteriza con el término genérico de “deducción” a dos de los grandes argumentos de la *Crítica de la razón pura* que conciernen al análisis de la naturaleza representativa de los conceptos puros del entendimiento. Hemos tratado el argumento de la deducción metafísica de esos conceptos y especialmente hemos considerado el significado lógico del concepto puro de comunidad en el contexto de la prueba del origen puro de los conceptos. Nos concierne ahora tratar el argumento de la deducción trascendental de los conceptos puros, que se encuentra destinado a brindar la prueba de su validez objetiva, esto es, la prueba de su referencia a los objetos de la experiencia.

El análisis del argumento de la deducción trascendental de las categorías de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B116-169) nos interesa aquí fundamentalmente por dos importantes cuestiones. En primer lugar, porque se establece con los fines de la prueba de la *validez objetiva* de las categorías o conceptos puros en su aplicación a los objetos de la experiencia, llevando a cabo la tarea del giro copernicano en la definición de la lógica trascendental. Y también porque, junto con ello y en segundo lugar, en el argumento se deduce el principio de la apercepción trascendental como fundamento (*Grund*) último de su validez. En el argumento de la tercera analogía de la experiencia (al que nos dedicaremos especialmente en el siguiente capítulo) se introduce la noción de “comunidad subjetiva” (*communio*) de la apercepción con respecto a las representaciones, con el fin de brindar una *explicación* de la diferencia entre la noción de comercio entre las sustancias (*commercium*) y la noción de comunidad local (*communio spatii*). Así, la relación de coexistencia entre las representaciones en su referencia a la conciencia se plantea en analogía con la relación de coexistencia de los objetos en el espacio. Pero esta conciencia subjetiva por cuya referencia las representaciones coexisten no es una conciencia empírica y tampoco es una conciencia que establezca tal referencia en virtud de la actualidad de su pensar consciente. Es por eso que será preciso tener en cuenta el argumento de la deducción trascendental para comprender el carácter formal de la apercepción que allí se explicita, que entendemos atiende a la unidad *analítica* de la apercepción y a la coexistencia de las representaciones que es posible en ella, pero esta consideración de la apercepción no es la que conduce a la condición última del pensar puro de objetos de la experiencia. De este modo, la referencia a la comunidad subjetiva puede comprenderse como una explicación de las condiciones de la experiencia perceptiva de la coexistencia, que son también las de la percepción de la comunidad local. Ambas pueden comprenderse como posibles en una experiencia, donde tienen su última condición necesaria en la apercepción trascendental como principio para toda acción de síntesis (y de todo pensar).

Consideremos el fin general del argumento presentado como una “deducción trascendental”. Se trata de un tipo de argumento específico, orientado en torno a la formulación de un problema que puede expresarse del siguiente modo: cómo la síntesis de los conceptos puros *a priori* o la condición subjetiva del pensar se refiere a los objetos o puede tener *validez objetiva*. El problema expresado en tales términos se define en particular en el intento de prueba del derecho de uso empírico<sup>333</sup> de los conceptos puros. Si sólo son posibles dos modos por los cuales los conceptos como representaciones se corresponden con los objetos (o bien el objeto hace posible la representación o bien la representación hace posible el objeto: B 124-B 125), la prueba de la validez objetiva de los conceptos puros, es decir, la prueba de su referencia a objetos, se basa en que sólo por medio ellos es posible representarse un objeto como objeto de experiencia. Esta prueba conducirá también a una restricción de la validez de los conceptos puros al ámbito de la experiencia, en la medida en que la prueba establece las condiciones de determinación de los *objetos* de la experiencia, considerada ésta última en los términos de una experiencia posible. La *realidad objetiva* (A96/B127) de los conceptos puros es inescindible, entonces, de la prueba de su referencia a objetos de la experiencia posible.

Ahora bien, porque las categorías no están presupuestas en las representaciones en la medida en que éstas se dan a la sensibilidad, sino que deben estar presupuestas en cuanto se trate de representaciones de *objetos*, se requiere de una argumentación especial que Kant caracteriza en los términos de una “deducción” comprendida como el tipo de prueba orientada a mostrar el derecho de su uso empírico. Pero además es una deducción *trascendental* (B 117/A 85), porque los conceptos del entendimiento que aquí se consideran no pueden comprenderse como habiendo sido adquiridos de las mismas fuentes de la experiencia. En efecto, se trata de conceptos puros tal como el argumento de la deducción metafísica se ocupó en probar, al mostrar su conformidad con las funciones de unidad en las formas de los juicios; y con respecto a ellos se exige la prueba de su referencia *a priori* a objetos.

Sobre la importancia del argumento de la deducción trascendental, no sólo en lo que respecta a la teoría de los conceptos puros del entendimiento, sino además en lo que respecta a la investigación sobre la posibilidad del conocimiento *a priori* y a la determinación de los límites de su alcance en el plan de la *Crítica*, podemos destacar lo que ha sido declarado por el mismo Kant. En efecto, en el “Prólogo” de la primera edición de la *Crítica*, Kant afirma que:

No conozco investigaciones que sean más importantes, para la indagación de la facultad que llamamos

---

<sup>333</sup> La cuestión del derecho del uso empírico para todos los conceptos se corresponde con el *quid juris*, pero en el contexto considerado se lo formula especialmente para los conceptos puros.

entendimiento, y a la vez, para la determinación de las reglas y límites de su uso, que aquellas que he llevado a cabo en el segundo capítulo de la Analítica trascendental, con el título de Deducción de los conceptos puros del entendimiento. (A XVI).

Y en el contexto de la presentación del argumento de la deducción trascendental se declara que “el lector tiene que estar convencido de la ineludible necesidad de [la] deducción trascendental, antes de haber dado un solo paso en el terreno de la razón pura” (A 88/ B121). Sin embargo, también hay textos que relativizan la importancia decisiva del argumento de la deducción trascendental con respecto a la tarea de la determinación de los límites del conocimiento *a priori*, especialmente en lo que respecta a la aplicación de los principios *a priori*, esto es, considerada esta cuestión desde la perspectiva del plan general de la *Crítica*. En efecto, en el “Prefacio” de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza (MAN)* de 1786, Kant afirma que el plan esencial de la *Crítica* se sostiene en tres tesis que son independientes de los resultados de la deducción trascendental y que incluso estos resultados podrían considerarse prescindibles a su consistencia interna. Estas tres tesis son las siguientes: (1) La tabla de las categorías tiene la lista completa de los conceptos puros del entendimiento; éstos surgen de los diversos actos formales del entendimiento en los juicios y entre los conceptos y los actos de los juicios la diferencia es que los primeros determinan objetos. (2) El entendimiento tiene principios sintéticos *a priori* por medio de los cuales los objetos son subsumidos. (3) Las intuiciones puras son las formas de la sensibilidad. Además, las intuiciones tienen las condiciones bajo las cuales los objetos son dados y luego determinados por las categorías (*MAN*, IV 474 nota). Beiser<sup>334</sup> reconstruye el contexto polémico de esta nota. En efecto, se trata de una aclaración que Kant escribe con ocasión de lo afirmado por el leibniciano Ulrich (1746-1813) en *Institutiones logicae et metaphysicae*. Allí se sostiene que la *Crítica* no destruye los cimientos de la metafísica (dogmática), sino que la filosofía crítica puede servir para su conciliación y su nueva fundamentación. Lo importante a destacar aquí es que sostiene esto a partir de su interpretación de la argumentación de los principios de las dos primeras analogías de la experiencia (llamativamente no se refiere a la tercera analogía de la experiencia), a partir de la cual -según su postura- podría derivarse el correcto uso metafísico (no limitado a la experiencia) de estos principios. Así, afirma que el principio de la primera analogía podría comprender como sustancia a la unidad de la apercepción y el principio de la segunda analogía podría aplicarse al origen de la existencia. Ahora bien, mientras que Schultz<sup>335</sup> considera que esta incorrecta lectura se debe a una incomprensión del argumento de la deducción trascendental

---

<sup>334</sup> Beiser, Fredrick (1987), pp. 204 y ss.

<sup>335</sup> Beiser, Fredrick (1987), p. 206

(necesariamente se refiere al argumento publicado hasta entonces, es decir, el de la primera edición de la *Crítica*), que es, según su postura, donde se limita el uso de los conceptos a la experiencia, Kant afirma que la filosofía crítica no depende de tal argumento, sino de la consistencia de las tres tesis arriba detalladas, que no involucran especialmente sus resultados. Lo que afirma Kant con respecto a la deducción trascendental en el contexto del plan de la *Crítica* es que el argumento permite comprender *cómo* los conceptos sintéticos son condiciones necesarias de la experiencia. Pero esta comprensión no es necesaria para establecer como principio “que todo el uso especulativo de nuestra razón no se extiende más allá de los objetos una experiencia posible” (A IV 474nota), es decir, -siguiendo la interpretación de Beiser (1987)- para establecer que los conceptos sintéticos *sólo* sean aplicables a la experiencia. Aun así, es problemático sostener tal distinción, si tenemos en cuenta que la prueba de la validez objetiva de las categorías es a la vez la delimitación de su uso. Allison<sup>336</sup> afirma que la desestimación de la función restrictiva del argumento de la deducción trascendental se debe a una cuestión estratégica en la argumentación kantiana: es porque Kant acordaba con las deficiencias y oscuridades de la primera redacción, por lo que no argumenta a partir de ella.

Es por el fruto de este intercambio polémico y, sobre todo, por la observación de Schultz, quien refiere específicamente a las oscuridades del argumento de la deducción, por lo que consideramos importante dedicarnos centralmente a la segunda formulación del argumento de la deducción trascendental. Además, es preciso tener en cuenta estas consideraciones a la hora de evaluar los resultados de la deducción trascendental y de la teoría de los conceptos puros en general que se suponen en los argumentos de las analogías de la experiencia.

### 5.3.2. El argumento de la deducción trascendental (B116-169)

Examinemos, en primer lugar, el argumento de la primera parte de la deducción correspondiente a la segunda edición de la *KrV*, que comienza en el apartado 15 y se detiene en el 20, para luego continuar hasta el 27 como segunda parte. En el §15, el punto de partida es la representación de algo enlazado o la representación de un compuesto, esto es, la multiplicidad de las representaciones, pero considerada esta multiplicidad en su forma sustantiva (*das Mannigfaltige*). Este punto de partida conduce a la noción de *enlace* (*Verbindung, conjunctio*) de un múltiple en general, al análisis del origen no empírico de última representación y al aislamiento de la facultad espontánea del conocimiento que es su fuente: el entendimiento. En efecto, la representación de algo enlazado tiene

---

<sup>336</sup> Allison, Henry (2015).

dos elementos. Por un lado, la multiplicidad dada en la intuición empírica o pura, que se corresponde con la fuente receptiva del conocimiento. Por el otro lado, la representación de lo múltiple tiene como elemento una condición de tal representación: la acción que produce todo enlace. Esta acción se corresponde con la espontaneidad de la fuente del conocimiento y ha de ser tenida generalmente como síntesis (y no como análisis, que se corresponde con el uso lógico del entendimiento). Así, la condición de la representación de un múltiple se corresponde con la acción espontánea y sintética del entendimiento:

no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos y [...] entre todas las representaciones, el enlace es la única que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo (B 130).

La representación de esta condición se caracteriza aquí como referida al sujeto como fuente de tal acción de síntesis, si bien esta acción puede no ser autoconsciente (B 130)<sup>337</sup> en cada representación de algo enlazado. Así, en el transcurso de esta argumentación puede sostenerse que, si la acción de enlace es necesaria para tal representación, la autoconsciencia de tal acción de enlace no lo es. Pero esta conclusión puede considerarse como provisoria hasta tanto no se analice el significado de la autoconsciencia que revela el argumento de la deducción trascendental.

La noción de síntesis reclama para su comprensión una noción ulterior, que es el pensamiento de la *unidad*, puesto que la representación de la unidad hace posible el concepto de enlace de un múltiple:

el concepto de enlace, además del concepto de lo múltiple y de la síntesis de esto [múltiple], lleva consigo también el [concepto] de la unidad de ello (B 130).

De manera que la noción de enlace queda determinada como:

la representación de la unidad sintética de lo múltiple (B 130-131).

---

<sup>337</sup> Henry Allison (2015) interpreta que esta acción de enlace implica una acción reflexiva y autoconsciente del entendimiento, y que esto se corresponde con el papel prominente que tiene el entendimiento en la *estructura* argumentativa (aunque no esencialmente en el argumento mismo) de la segunda versión del argumento de la deducción trascendental (B). Es por esto que interpreta la afirmación de que la acción de síntesis puede no ser consciente (B 130) en sintonía con la concepción de la acción sintética como acción ciega de la imaginación en la segunda de las tres síntesis que se presentan en la edición A del argumento. Aquí consideramos que esta asunción de la no pertenencia esencial entre autoconsciencia y acción de síntesis se debe a la instancia argumentativa en la que aún no se ha clarificado el papel fundamental de la apercepción originaria.

La síntesis es una acción espontánea del entendimiento presupuesta también en el análisis, porque toda descomposición de representaciones (por medio de la abstracción, comparación) supone un enlace previo de ellas en tanto representaciones múltiples. De manera que la unidad presupuesta en el enlace sintético será primitivo con respecto al implicado en la unidad analítica. También se presenta una diferenciación ulterior, entre una noción de unidad cualitativa y una unidad categorial. Una primera aproximación para comprender la diferencia es que la unidad cualitativa se entiende como una unidad universal y, en este sentido, se diferencia de las unidades singulares como las categoriales.<sup>338</sup>

Esta unidad, que precede a priori a todos los conceptos de enlace, no es aquella categoría de la unidad (§10); pues todas las categorías se basan en funciones lógicas en los juicios, pero en éstos ya está pensado el enlace, y por tanto la unidad, de conceptos dados (KrV 131).

Aquí se presenta la idea de que la unidad cualitativa o unidad sintética se encuentra presupuesta en el mismo enlace de la unidad categorial (pensado en conformidad con la función lógica en el juicio). Se presenta así como el fundamento de la unidad sintética de las categorías en sus diferenciadas funciones de síntesis categoriales, y también del entendimiento mismo “incluso en su uso lógico” (B 131).

Definida la cuestión en este sentido, es decir, en torno a la diferencia entre la unidad cualitativa y la unidad categorial, el argumento se desarrolla hacia la explicitación de la unidad originario-sintética de la apercepción. El §16 comienza, entonces, afirmando que:

El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí (B 131-132).

Consideremos lo implicado en la afirmación de la *necesidad de la posibilidad*<sup>339</sup> del acompañamiento del “yo pienso” con respecto a las representaciones. Afirma la condición universal para las representaciones, que es la referencia a una conciencia, y algo que debe serle esencial: toda

<sup>338</sup> Caimi, Mario (2007), p. 27

<sup>339</sup> Henry Allison (2015) interpreta esta característica modal expresada en forma compleja por medio de la distinción entre la apercepción trascendental y la apercepción empírica. Así, encuentra su expresión equivalente en la deducción A en la siguiente cita: “Todas las representaciones tienen una referencia necesaria a una posible conciencia empírica” (A 117 nota). La dificultad en sostener esta lectura está en que identificaría algo que concierne a la característica formal de la apercepción pura con la apercepción empírica.

representación debe *poder* ser pensada. Se trata de una relación esencial entre el pensar la representación y la representación, porque si se *analizara* cada representación, tiene que *poder* estar acompañada de una representación “yo pienso”. La *posibilidad* de ser pensada define la posibilidad de la representación, pero la necesidad de esta exigencia no se identifica con la necesidad de la exigencia de la actualidad de la autoconsciencia. Este “yo pienso” no es propiamente el relativo a la conciencia empírica, sino una condición formal para toda representación dada, si esa representación ha de ser *posible* para una conciencia. Pero si la representación “yo pienso” ha de estar no sólo en cada representación, sino que también ha de estar el *mismo* “yo pienso” en todas las representaciones posibles y ha de estarlo en todas ellas como la característica formal de la *unidad analítica* de la apercepción pura en el sentido en el cual no sólo debe acompañar cada representación, sino que también debe ser la representación *común* a todas ellas y por la cual las representaciones *coexistan*, la apercepción pura debe ser *idéntica* en un sentido originario, puesto que no se disgrega en cada una de las representaciones en el acto mismo en que cada una es referida a la conciencia. La condición para que el pensar no se disgregue en cada representación es la de la *identidad necesaria* del “yo” que piensa y las condiciones de la representación o la conciencia de esta identidad misma están en la conciencia de cada acto de síntesis que enlaza cada representación.<sup>340</sup> De manera que el desarrollo del argumento determina que la necesaria identidad de una apercepción sintética y originaria es la condición última de la representación de la unidad cualitativa o sintética implicada en el concepto de enlace, de la unidad analítica de la apercepción e incluso de la conciencia de su identidad en la diversidad de los actos del pensar (porque además de acompañar cada representación, cada una puede ser llamada “mía”). El principio de la identidad de la apercepción se comprende así como el fundamento (*Grund*) de toda acción de enlace, como siendo el entendimiento mismo (B 133nota) y como el principio (*Grundsatz*) del conocimiento (B 135).

Este principio de conocimiento impone que todas las representaciones estén bajo las condiciones de la unidad de la apercepción sintética. El §17 determina la forma de este principio e

---

<sup>340</sup> Con respecto a la afirmación en B 133 de que la conciencia de la propia identidad sintética requiere la conciencia de la síntesis, ha sido ampliamente discutido (además de las implicancias de la afirmación de tal condición) qué es aquello que es objeto de conciencia: el acto de la síntesis o el producto de su acto. Cf. en la literatura más reciente sobre el tema, Allison (2015). Las dificultades a las que conduce el sostener que se trata de la conciencia del acto mismo de síntesis pueden señalarse por medio de su apropiación por parte de la psicología cognitiva, tal como se puede comprobar en la literatura más reciente sobre el tema: cf. Allison (2015) sobre Kitcher (1990). A partir de lo que se afirma en el transcurso del paso argumentativo que conduce a la noción de la unidad sintética de la apercepción, podría comprenderse que se trata de la conciencia del acto de síntesis *en un múltiple dado* y no desligado de la acción sobre de este múltiple. La referencia *necesaria* de la representación con respecto al yo pienso “no ocurre con sólo que yo acompañe con conciencia cada representación, sino [que para ella se requiere] *que yo añada una [representación] a la otra y que sea consciente de la síntesis de ellas*” (B 133).

introduce la noción de objeto (*Objekt*) como la *referencia* necesaria de las acciones sintéticas en la medida en que es aquello donde tales representaciones son reunidas. Así, la identidad sintética de la apercepción se define como una condición *objetiva* del conocimiento, en cuanto que hace, para toda representación, *que sea un objeto para mí*. En virtud de que el objeto es su referencia necesaria, se caracteriza como unidad *objetiva* de la apercepción, distinguida de la unidad *subjetiva* de la apercepción (§18, B 140).

Ahora bien, la función lógica en la forma de los juicios puede comprenderse a partir de la fuente que explica la relación misma en su forma y por lo tanto su validez objetiva. Es en virtud de esta fuente por lo que un juicio puede ser objetivamente válido, porque la reunión de las representaciones es conforme a una unidad en virtud de su nexo necesario con la unidad de la apercepción. Pero la fuente que explica la validez objetiva de los juicios es la misma que determina objetivamente las representaciones, porque la *forma* del juicio es la acción en la que los conocimientos son llevados a la unidad objetiva de la apercepción (§19 B 141). La conclusión de este primer camino de la argumentación es, entonces, que lo múltiple dado en la intuición debe estar determinado conforme a las funciones de unidad en los juicios que son las *categorías*, puesto que ésta es la condición de su objetividad, que es la de estar bajo la originaria unidad sintética de la apercepción (§ 20).

Terminada la primera parte del argumento, podemos establecer algunas conclusiones parciales con respecto a la relación y la diferencia entre la lógica general y la lógica transcendental. Esto podemos hacerlo teniendo en cuenta específicamente las nociones de “unidad analítica” y de “unidad sintética” propias de la naturaleza conceptual en la teoría de los conceptos. Que estemos en condiciones de establecer tales conclusiones es algo que permite la primera parte de la argumentación, en el sentido de que ha puesto el énfasis en la condición de la unidad *sintética* para la constitución de la objetividad, sin tratar explícitamente en esta argumentación el modo de darse de lo múltiple: sólo ha sido considerado como lo que se corresponde con la fuente receptiva del conocimiento y caracterizado como un múltiple en general. Allí, junto con la formulación del principio de la apercepción transcendental, se señala que los procesos lógicos intelectuales (implícitos en el análisis) suponen acciones de síntesis, de manera que se asciende hacia el principio del entendimiento mismo. Todas las representaciones deben referirse a una conciencia como su condición para ser pensadas y, por tanto, para ser algo, pero esta exigencia no determina la *objetividad* de estas representaciones sino por medio de acciones sintéticas conformes, en cada caso, con las categorías.

La segunda parte de la argumentación (§22-27), al determinar el problema en la manera en la que lo múltiple es dado a la intuición bajo la forma universal y *a priori* del tiempo (que es también

una intuición pura), distingue entre las nociones de la síntesis intelectual y la síntesis figurativa, y se pretende con mayor alcance con respecto a los fines argumentativos sobre las condiciones de constitución de la objetividad en una experiencia temporal (que también serán las condiciones del *conocimiento* de los objetos). En efecto, la síntesis figurativa se comprende como una aplicación del entendimiento sobre la sensibilidad e implica una síntesis de lo múltiple de la intuición, efectuada por la imaginación trascendental, según una unidad de síntesis intelectual. Pero junto con la prueba de la validez objetiva de los conceptos puros en una experiencia temporal y, por tanto, por medio de la indicación de la vía de la prueba de su realidad objetiva, también se logrará la restricción de su validez a su uso empírico. La definición de un nuevo contexto de problemas derivados de la aplicación de las categorías a un múltiple dado bajo la forma del tiempo, será retomado y profundizado en el “Sistema de todos los principios del entendimiento puro”. El mayor núcleo problemático de la deducción trascendental se encuentra precisamente allí: en la explicación de *cómo* lo múltiple de la intuición pueda conformarse con las condiciones de unidad de los conceptos puros.

### 5.3.3. La noción de objeto en el argumento de la deducción trascendental (*KrV* A y B)

El argumento de la deducción trascendental se construye en base a una concepción de objeto (*Objekt*) que puede comprenderse como objeto de experiencia y como objeto de conocimiento empírico (*Gegenstand*). En esto se manifiesta el giro copernicano en cuanto a la noción de objeto, expresado en la forma: “Las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia” (A 111). De acuerdo con esto, la *validez objetiva* de las categorías se basa precisamente en que sólo por medio de ellas es posible la experiencia en lo que concierne a su forma de pensar un objeto, entendido éste último como un objeto en general u objeto = x, es decir, como aquello en cuya referencia lo múltiple de la intuición es reunido de acuerdo con el nexo necesario que tiene con la unidad sintética de la apercepción. En la deducción trascendental A, el objeto es así caracterizado como objeto de la representación y como lo que es pensado como un “algo en general = x” para diferenciarlo de las representaciones mismas, pero que sin embargo es aquello en cuya referencia ellas se reúnen (A 104). La “x” no es una representación, sino que es la *unidad* necesaria del objeto atribuible, en tanto que es unidad, a su nexo necesario con la unidad formal de la apercepción y a su acción de síntesis. El objeto, entonces, es aquello que es pensado por medio de conceptos, pero para hacer de este pensar un conocimiento empírico se requiere de otro de los elementos esenciales para el conocimiento: la

intuición por medio de la cual las representaciones son dadas (B 146). Es bajo esta exigencia del conocimiento empírico y de la experiencia que se formula el problema de la aplicación de las categorías a la intuición empírica para que las categorías puedan tener *realidad objetiva* y no ser puras formas de pensar objetos (B 147 y ss.), entendidos como vacíos conceptos de objetos (B 148), sino que por el contrario determinen objetos como objetos de una experiencia posible. La definición del problema de la realidad objetiva de los conceptos puros o categorías se diseña entonces bajo la exigencia de que la intuición empírica pueda brindar el caso de aplicación de los conceptos, algo que será el objeto de tratamiento del sistema de los principios, donde se desarrolla una teoría del sentido de los conceptos puros asociada a su uso empírico.

#### **5.3.4. La noción de naturaleza en el argumento de la deducción trascendental**

La noción de objeto como objeto de una experiencia constituida conforme a las unidades de síntesis de las categorías y como objeto de conocimiento empírico nos conduce a la relación entre la objetividad y los principios comprendidos como leyes en *una* experiencia. En B 168-169 la deducción se comprende especialmente como la exposición de los conceptos puros del entendimiento como *principios* de la posibilidad de la experiencia, a partir del principio de la unidad sintética originaria de la apercepción. Pero la conexión entre las exigencias formales del pensar y las leyes exige una reflexión especial, que Kant reserva para la última parte de la deducción trascendental y que tendrá su especial tratamiento en el sistema de los principios. En efecto, en B 166 Kant afirma que allí serán explícitamente consideradas dos cosas: (1) la cuestión de la aplicación de las categorías definida en los términos de *cómo* las categorías hacen posible la experiencia y (b) la cuestión de *cuáles* son los principios que las categorías suministran en su aplicación a la experiencia. Sin embargo, puede afirmarse que tanto en la primera como en la segunda edición de la deducción trascendental la noción de objeto se vincula con la exigencia de su subsunción bajo leyes, para ser un objeto de experiencia. En A 126-127, se afirma que lo dado en la intuición debe subsumirse bajo leyes universales y necesarias y, en B 137, afirma que, si el objeto es aquello en lo que lo múltiple es reunido, esta reunión sólo puede comprenderse bajo la idea de su subsunción bajo leyes universales y necesarias.

Comprender los objetos de la experiencia conectados según leyes implica abordar la posibilidad de *una* naturaleza que sea entendida, en un sentido material, como conjunto de todos los fenómenos (*Inbegriffe aller Erscheinungen*: B 163) y, en un sentido formal, a priori como legislada por el

entendimiento puro, lo que permite hablar de la naturaleza (considerada en general) en un sentido *formal* como *natura formaliter spectata*. Entre ambos sentidos hay una relación intrínseca: todos los fenómenos deben estar bajo las universales funciones de síntesis según categorías bajo las condiciones de la integral (*durchgängig*) unidad de la apercepción y estas funciones de síntesis permiten que esta integral (*durchgängig*) y universal (*allgemein*) identidad de la apercepción se demuestre a priori.

En el argumento de la deducción trascendental de la primera edición de la *KrV* se considera la cuestión de la posibilidad de una naturaleza desde el punto de vista del problema de la objetividad de las leyes empíricas o leyes de asociación. En efecto, las leyes empíricas en cuanto son leyes de reproducción (A 103, 115) suponen la reproductibilidad o la afinidad de los fenómenos por las cuales pueden estar sujetos a leyes, y la conciencia empírica supone la universal o integral (*durchgängig*) identidad de la conciencia. Es por la condición originaria de la apercepción trascendental que puede plantearse, entonces, una universal o integral (*durchgängig*) conexión de todos los fenómenos según leyes necesarias (A 113).

El orden y la regularidad que supone la naturaleza sólo puede encontrarse en el principio supremo del entendimiento, porque la posibilidad de la naturaleza se encuentra en la explicitación de la posibilidad de *una* naturaleza en la que estén interconectados los fenómenos según leyes y tal unidad debe ser una unidad necesaria. La fuente subjetiva que es condición de conocimiento de un objeto en la experiencia, entonces, es la misma fuente que es condición de la unidad de la naturaleza. Si el argumento de la deducción trascendental aborda las fuentes subjetivas de la posibilidad de la naturaleza, el sistema de los principios aborda desde un punto de vista objetivo la interconexión de los principios en las analogías de la experiencia, por lo que volveremos sobre la noción de naturaleza en el próximo capítulo, luego de haber analizado las analogías en su conjunto en el próximo capítulo.

### **5.3.5. Unidad analítica e identidad sintética de la apercepción. El significado de *communio* como comunidad subjetiva**

Habíamos afirmado en el transcurso del análisis de la prueba de la deducción trascendental (B) la diferencia entre una unidad analítica de la apercepción y una identidad sintética de la apercepción pura y originaria (B 133 y ss. nota). Así, de acuerdo con el desarrollo de la argumentación, se

afirmaba que todas las representaciones *deben poder* referirse a la unidad de la apercepción (de modo que las representaciones puedan estar en coexistencia en una *comunidad subjetiva* de la apercepción), porque la referencia a la conciencia es su condición para ser pensadas y, por tanto, para ser algo; pero la exigencia de esta posibilidad no determina por sí misma la *objetividad* de estas representaciones sino por medio de sus acciones sintéticas conformes, en cada caso, con las categorías.<sup>341</sup> Puede comprenderse entonces la distinción entre la unidad analítica y la identidad sintética de la apercepción del siguiente modo: 1) la unidad analítica de la apercepción permite plantear que la relación entre las representaciones y la apercepción puede caracterizarse en los términos de *comunidad subjetiva* de las representaciones en la conciencia, donde esta comunidad subjetiva define su *coexistencia* en una conciencia. Pero esta coexistencia de las representaciones en una conciencia universal o integral (*durchgängig*) supone (2) la condición de una acción sintética en la conciencia de cada representación, de modo tal que puedan pertenecer a una conciencia de sí mismo y ser llamadas “mías”. Esta acción sintética no sólo determina la objetividad de las representaciones, sino que también hace posible el uso lógico del entendimiento. Si bien las representaciones coexisten en una conciencia, sólo bajo la consideración de la identidad necesaria y bajo la condición de su acción sintética la apercepción pura y originaria es comprendida propiamente como apercepción *transcendental*. Así, con respecto a la afirmación de que las representaciones *deben poder* coexistir en una conciencia, puede afirmarse que:

(3) La conciencia *actual* no es un requisito necesario para la exigencia de la referencia necesaria de *toda* representación a una conciencia.

(4) La referencia *necesaria* de las representaciones a una conciencia requiere una síntesis, porque pensar cada representación implica un acto de síntesis que puede enlazar cada una (como condición de acompañar a cada una) y es por medio de esta acción de enlace por el cual se es consciente de la propia identidad. Esta conciencia condiciona que tales representaciones puedan ser llamadas “mías” y define la *posibilidad* de que cada representación sea algo para mí.

---

<sup>341</sup> En este sentido, si bien podría afirmarse que el punto de partida asume una premisa cartesiana, que es la de la necesaria referencia de toda representación con respecto al pensar, el desarrollo de la argumentación conduce a afirmar que esta referencia tiene su condición necesaria en otra concepción de la apercepción, que es la sintética y originaria. Karl Ameriks (1978) comprende el desarrollo de esta argumentación en función de lo que caracteriza como argumento *regresivo*. En efecto, una lectura *progresiva* de la argumentación alegraría que la validez de las categorías se funda en el *hecho* de la conciencia, pero esta estructura sólo revelaría un progreso en las condiciones lógicas suficientes. Una lectura *regresiva*, por el contrario, se desarrollaría de acuerdo con las condiciones necesarias y conduciría a la unidad de la apercepción como originaria y *objetiva*. Sobre la unidad de la apercepción como el concepto fundamental de la deducción transcendental se ha escrito mucho, especialmente por la línea de lectura que desestima la lectura heideggeriana de la deducción transcendental (Zoeller, Guenter: 1994).

La comunidad subjetiva de la apercepción, entonces, que se caracteriza por la coexistencia de las representaciones en una conciencia, considera la coexistencia de las representaciones en su *referencia* a una conciencia necesariamente idéntica. Pero esta referencia no puede caracterizarse como necesaria por el acto del pensar cada representación, ni por lo que implicaría la simultaneidad del pensar actualmente todas las representaciones, sino sólo por la última condición que hace posible enlazar cada una en una conciencia (que se entiende necesariamente como idéntica) y que permite plantear lo subjetivo en los términos de una subjetividad *transcendental*. Es sólo desde la perspectiva de la consideración de esta última condición, entonces, que la unidad de la apercepción que hace posible la comunidad subjetiva de las representaciones puede caracterizarse como *objetiva*, porque el objeto es su referencia necesaria.

## Capítulo 6

### **El sentido del concepto puro de comunidad de sustancias o acción recíproca entre agente y paciente en la “Analítica de los principios”**

#### **Introducción**

Podemos caracterizar la teoría del sentido (*Sinn*) de los conceptos puros en la *Crítica de la razón pura* como una teoría que se diferencia de la teoría del significado lógico (*Bedeutung*) de los conceptos puros, en cuanto es fruto de una investigación sobre las condiciones universales de su uso empírico en una experiencia dada bajo la forma universal del tiempo. Así caracterizada, la teoría del sentido de los conceptos puros se construye a partir de un problema que excede el ámbito de resolución de la “Analítica de los conceptos”, si bien también puede afirmarse que supone sus conclusiones en torno a la validez objetiva de los conceptos puros y la restricción de su aplicación a su uso empírico. El problema que se gesta en la deducción transcendental (especialmente en la segunda parte del argumento de la edición de 1787) pero que demanda un nuevo contexto de resolución puede expresarse en dos tesis: (a) las categorías deben subsumir las intuiciones si han de ser conceptos puros con uso empírico y no sólo funciones lógicas y (b) las intuiciones deben ser subsumidas para ser determinadas y, con ello, ser los elementos de la universal o integral (*durchgängig*) conexión en una experiencia.

En esta investigación, el “Esquematismo trascendental” constituye su primera parte y obra como un nexo entre la “Análítica de los conceptos” y la “Análítica de los principios”. Allí se introducen las nociones de esquema trascendental y de esquematismo del entendimiento. En un nuevo contexto de definición del problema de la relación entre las categorías puras y las intuiciones entendida como *subsunción*, los esquemas trascendentales se presentan como una representación peculiar: cada esquema es producto de la acción sintética de la imaginación, conforme con una unidad condicionada por las reglas del entendimiento. Lo determinado en cada esquema trascendental es la condición formal y universal del tiempo.

Pero si en el “Esquematismo trascendental” se establecen las condiciones universales del uso empírico de los conceptos puros para juicios sintéticos *a priori*, el “Sistema de todos los principios del entendimiento puro” expone estos juicios sintéticos *a priori* en *enlace sistemático* (*systematischer Verbindung*: B 187) según la tabla de las categorías y avanza en la determinación de las condiciones de aplicación empírica y objetiva de los conceptos puros. Con respecto a su aplicación empírica, los esquemas, como determinaciones objetivas del tiempo según la unidad de la regla de cada categoría, encontrarán su aplicación en los juicios sintéticos *a priori* con el complemento de la determinación objetiva del espacio.<sup>342</sup> Así, si el “Esquematismo trascendental” establece en los esquemas las condiciones del uso empírico de los conceptos puros, el sistema de los principios investiga los principios del entendimiento como las reglas del uso objetivo de los conceptos puros en una experiencia.

En la primera parte de este capítulo, analizaremos el argumento del “Esquematismo trascendental” y el esquema del concepto de comunidad. Luego nos dedicaremos a los principios trascendentales del entendimiento y especialmente a las analogías de la experiencia, donde analizaremos particularmente y en su relación sistemática con los demás principios el principio que concierne a nuestra investigación, el de la comunidad.

## 6.1 El esquematismo trascendental.

Si el esquematismo trascendental es una teoría que se desenvuelve a partir de un problema, lo primero que debe considerarse es el planteo preciso de este problema. Podría sostenerse que puede

---

<sup>342</sup> La determinación estrictamente objetiva del tiempo lograda en el “Sistema de todos los principios puros del entendimiento” es interpretada en función de la necesidad de complementar el análisis con la determinación de la representación del espacio, tal como puede comprenderse a partir de las interpretaciones de Gregg Franzwa (1978) y de Alexis Philonenko (1998). Aquí nos basamos en la tesis general compartida por ambos autores.

incluso ser expresado con la misma pregunta que diera lugar a la necesidad de una deducción trascendental, enunciada en la carta a Markus Herz ya en 1772: “¿cuál es el fundamento de la relación entre la representación y su objeto?”. En efecto, el problema puede expresarse en tal sentido, pero particularizado con una precisión que la deducción trascendental de las categorías no contemplaba explícitamente. Una conclusión central de la deducción trascendental, establecida la prueba de la validez de los conceptos puros para los objetos de la experiencia, es la de la restricción de su validez a su uso exclusivamente empírico. Pero concluidos los fines de tal argumento, se plantea la exigencia de la determinación y el desarrollo de un nuevo problema que puede considerarse contemplado en la pregunta general por la relación entre la representación *a priori* y los objetos, pero que trasciende el ámbito de investigación de la “Análítica de los conceptos”. Este problema se especifica en el *cómo* de la aplicación de las categorías y esto quiere decir que ha de explicarse el modo en el que las categorías –como reglas de unidad- pueden incluir *a priori* lo múltiple de la intuición. El problema de la inclusión de las intuiciones bajo los conceptos es descrito en el “Esquematismo trascendental” (A 137/B 176, B 187/A 148) como el problema de la subsunción de las intuiciones bajo los conceptos puros. Se introducen, así, la noción de subsunción (*Subsumtion*) de las intuiciones bajo los conceptos y la noción de homogeneidad (*Gleichartigkeit*) como la condición de la subsunción. La subsunción requiere de una relación de homogeneidad entre la representación intuitiva y la representación conceptual. En este sentido, se trata de investigar cómo dos tipos de representaciones heterogéneas en origen (las intuiciones empíricas y las categorías que son heterogéneas en cuanto a sus fuentes, pues su diferencia es específica y trascendental) pueden tener una relación de homogeneidad. Esta relación, en sentido trascendental, describe la concordancia entre las condiciones subjetivas del pensar y los objetos de la experiencia, pero da un paso mucho más determinado que lo que pudo establecer la deducción trascendental, porque ya no define el problema de la aplicación de los conceptos puros como el problema expresado en la generalidad de la relación entre la condición de la unidad en la regla del concepto puro y lo múltiple de la intuición en la condición formal del tiempo, sino como el problema de una relación que se inscribe en los desarrollos de la “Doctrina trascendental del juicio”. Se trata de la relación de *determinación* entre la regla universal de los conceptos puros y lo singular empírico (siempre considerado bajo la condición formal y universal del tiempo), donde esta relación determinante se diversifica diferencialmente de acuerdo con la condición de unidad de la síntesis de cada concepto puro. Entendido en este sentido, el problema se expresa en la investigación de cómo lo singular, en tanto singular, puede estar universalmente determinado.

Esta nueva perspectiva de la relación entre lo universal de la regla del concepto y lo singular de

la intuición empírica define el problema del sentido de los conceptos. La diferencia entre los esquemas de los conceptos matemáticos (monogramas), los empíricos (ejemplos)<sup>343</sup> y los trascendentales proporcionará respuestas diversas a los modos en los que la relación pueda plantearse. La dimensión del sentido haría posible el significado real o el sentido de los conceptos puros ahondando en la doctrina de su uso empírico y, con esto, ofrecería una prueba de la posibilidad real de la determinación de los objetos bajo los conceptos puros. Junto con esta teoría coexiste, sin embargo, la dimensión del significado lógico de los conceptos puros, el significado propio de la síntesis intelectual. Las categorías contienen unidad sintética pura de lo múltiple en general (A 138) y, por ello, tienen un significado lógico (A 147). Que los conceptos puros tengan significado lógico quiere decir que no son sino representaciones generales de las cosas, modos en los que lo múltiple debe ser pensado (A 245). En otras palabras, lo subjetivo del pensar es sólo la cópula del predicado con respecto al sujeto (*Prol XX*, 349). Pero si hacemos abstracción de las condiciones formales de la sensibilidad, no puede conocerse ni distinguirse qué objeto está bajo la categoría, porque sólo son reglas de síntesis que no tienen relación con los objetos tal como pueden ser dados.

Para precisar la noción de esquema<sup>344</sup> (como una representación) y de esquematismo transcendental del entendimiento (como un procedimiento), se requiere atender diferencialmente a aquella relación específica que los desarrolla como problema. Encontramos en la relación general entre lo universal y lo singular dos grandes discordancias<sup>345</sup> que es preciso distinguir, porque ambas reclaman intrínsecamente, para su determinación, la dimensión del sentido de los conceptos: (1) la incongruencia (que corresponde a los conceptos empíricos y a los conceptos puros de la matemática) y (2) la heterogeneidad (que corresponde especialmente a los conceptos puros).

---

<sup>343</sup> KU §59.

<sup>344</sup> Sobre la riqueza semántica del término “esquema”, Roger Daval (1951) ha diferenciado distintos usos en la historia de la filosofía. Si se examina la historia intelectual, puede distinguirse cuatro sentidos del término. (1) En la expresión baconiana “esquematismo latente”, alude a las formas ocultas de la naturaleza que la ciencia tiene como fin descubrir; este sentido, según Daval, sería extraño a la atmósfera kantiana. (2) En el sentido de “constitución de una forma”, Leibniz, en la carta a Arnauld del 30/4/1687, diferenciándola de la transmigración (que supone una transformación del alma) dice: “El metaesquematismo es una transformación, el pasaje de una forma a otra forma”. (3) En un sentido más técnico, el esquema significa “figura geométrica”, así la “geometria schematismorum” designa la geometría que procede por reflexión directa sobre las figuras trazadas (Wolff). (4) El sentido de diccionarios y léxicos se asocia a la filosofía religiosa (esquematizar significa “dar la forma sensible” de ...). Estos sentidos, según Daval, hablan de un pasaje de una forma a otra, de la transposición de la una forma y de su traducción a lo sensible. No hay solamente, en la noción de esquematismo, la idea de una traducción de una forma en y por otra, sino también la idea de un pasaje de lo inteligible a lo sensible, de una transmutación de lo espiritual en lo sensible.

<sup>345</sup> De acuerdo con la distinción que establece J.P Nolan (1979).

(1) La relación de incongruencia tiene lugar (a) en la relación entre el concepto sensible puro (matemático) y sus especificaciones y (b) en la relación entre el concepto empírico y sus especificaciones. La incongruencia no se define por el contenido, sino por la extensión de ambas representaciones: en (a) el concepto representa universalmente lo que la intuición ofrece singularmente. Para que esta relación sea de homogeneidad, se requiere que lo que en un caso es pensado, en el otro sea intuitido. Esto sólo es posible por el tercer elemento del sentido como representación de un método para representar en una imagen pura (en la intuición) lo pensado en el concepto. La imagen particular sigue siendo incongruente con el concepto, porque no alcanza nunca la universalidad de su extensión. Y esto significa que el tercer elemento hace posible la homogeneidad como relación, pero no se identifica con la imagen, esto es, con su producto. Esta relación de homogeneidad se entiende en este caso como producto de la síntesis figurativa, como un procedimiento universal de la imaginación (A 140), como un monograma que suministra una imagen para un concepto y, así, lo expone en la intuición. Esto también puede comprenderse a partir de la explicación preliminar de la homogeneidad (A 137/B 176). En el ejemplo que brinda Kant, el tercer elemento que es lo construido en la intuición –la redondez– tiene el status de un singular que expone en la intuición el concepto geométrico del círculo y que puede pensarse como un caso del concepto empírico de un plato. Que el espacio tenga el doble carácter de ser forma de la intuición sensible e intuición pura es lo que permite que la relación entre el concepto empírico y el concepto geométrico se defina como incongruente, sin ser heterogénea. Lo expuesto singularmente en la intuición puede ser pensado universalmente en el concepto. Así, la relación del sentido se determina como la que hace posible que lo singular pueda ser pensado bajo un universal y lo universal expuesto en lo singular. En la intuición se expresa lo universal, porque en lo singular se atiende al acto de la construcción del concepto, esto es, al procedimiento de la síntesis figurativa que lo expone inmediatamente en la intuición. Se invierte aquí el planteo empirista, según el cual la semejanza se constituye como la relación que hace posible no sólo la generalidad, sino cualquier relación ulterior;<sup>346</sup> ahora la relación del sentido se sitúa como la que permite superar la incongruencia entre las representaciones a través de una homogeneidad que ya no puede ser definida en términos de semejanza y, con esto, explicar cómo es posible el significado general (comprensivo).<sup>347</sup> Entonces, por un lado, se distingue entre el carácter particular de la imagen y la universalidad del concepto y, por otro lado, se explica el sentido del concepto como la relación que hace posible su comprensión general.

---

<sup>346</sup> Específicamente el empirismo de David Hume, *TNH*, Libro I, Parte I, Sec. V

<sup>347</sup> En este aspecto de la crítica a la tradición empirista anglosajona, Alexis Philonenko (1988) sitúa el móvil del argumento del “Esquematismo”.

(2) Pero la relación de heterogeneidad implica más que la incongruencia entre la universalidad de los conceptos y sus especificaciones; en efecto, la diferencia entre lo intelectual y lo sensible (tanto en lo que respecta a las intuiciones puras como a las empíricas) es tal, que la síntesis intelectual no puede ser empíricamente expresada. La relación del sentido, como tercer elemento, se torna necesaria porque: (a) las categorías deben subsumir las intuiciones si han de ser más que meras formas lógicas y ser, por tanto, conceptos puros (A 136), y (b) las intuiciones deben ser subsumidas para ser determinadas y, con ello, ser objetos en una experiencia (A 146). La homogeneidad, en este caso, se define nuevamente como una relación, pero determinada en un sentido distinto de la exigida por la relación de incongruencia.<sup>348</sup> en este caso el tercer elemento debe estar en homogeneidad, por un lado, con la categoría y, por el otro, con el fenómeno dado en la intuición (A 138). El esquema trascendental es una “representación mediadora” (*vermittelnde Vorstellung*) y universal (se basa en la regla de unidad sintética de cada concepto), que puede hacer posible la inclusión de los fenómenos bajo los conceptos, porque en sí mismo es una determinación trascendental del tiempo (B 178, A 139). El esquema trascendental no puede conducir a una imagen particular (carece de referencia directa) porque su síntesis no tiene por objeto ninguna intuición singular, sino la unidad en la determinación de la sensibilidad y esto mediado por la forma universal en la que las representaciones empíricas se dan: el tiempo. La forma universal de la intuición es así lo determinable de los objetos y lo determinado por el esquema según una regla de unidad que los conceptos puros proporcionan.

La noción de esquema trascendental adquiere características diferenciales de acuerdo con la perspectiva de su análisis:

1) Como “representación mediadora” que define el uso empírico de los conceptos puros:

El esquema es propiamente sólo el fenómeno, o el concepto sensible de un objeto, en concordancia con la categoría (A 146-B 186).

2) Como producto de la síntesis de la imaginación, es entendido también como la *representación de un procedimiento*:

A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto, la llamo el esquema de ese concepto (B 179-180).

---

<sup>348</sup> En esta diferencia que se establece en los diversos modos de la relación del sentido puede advertirse la diferencia entre la matemática y la filosofía en lo que concierne a los métodos respectivos (Cfr. KrV A 713 B 741).

3) Como procedimiento propio del entendimiento, se habla de *esquematismo*:

Llamaremos a esta condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual está restringido el concepto del entendimiento en su uso, el esquema de ese concepto del entendimiento; y al procedimiento del entendimiento con estos esquemas, el esquematismo del entendimiento puro (KrV A 140).

### **6.1.1. El esquema de la categoría de comunidad (*Gemeinschaft - Wechselwirkung*)**

Si los conceptos puros no pueden ser empíricamente expresados, el esquema se presenta entonces como una representación diferenciada esencialmente de la imagen (o de cualquier representación que se suponga una instanciación concreta) y se corresponde con una unidad de determinación del tiempo. Así por ejemplo, refiriéndose al concepto de causa, Kant dice: “Por medio del concepto de causa no paso a la intuición que expone en concreto el concepto de causa sino a las condiciones de tiempo que en la experiencia pueden encontrarse en conformidad con el concepto de causa” (KrV A 713 B 741, nota).

Luego de la anterior consideración general sobre el argumento del “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, analizaremos aquí el esquema del concepto sobre el que se centra nuestro trabajo, para luego evaluar si a partir de su esquema es posible derivar ulteriores especificaciones del concepto que no estaban presentes en la “Analítica de los conceptos”.

Los esquemas de las categorías de la relación se corresponden con el *orden* del tiempo y se diferencian de acuerdo con la relación de las percepciones entre sí en todo tiempo (A 145-B 184). Implican específicamente la determinación de *relaciones* entre las percepciones en un tiempo. El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo o la representación como substrato de la determinación empírica general del tiempo a partir de cuya referencia los cambios pueden ser determinados. Entonces en este esquema hay, por un lado, la representación de la síntesis del substrato en la permanencia y, por el otro lado, la condición de determinación de los cambios en referencia a esa determinación temporal. El esquema de la causa y de la causalidad es lo real que, puesto, le sigue algo diferente, y esta relación se determina en una *sucesión* de lo múltiple según una regla. Con respecto a la tercera analogía de la relación, se trata de pensar cómo es posible la representación de la comunidad coordinante en la intuición pura del tiempo y la especificidad de esta representación con respecto a las otras categorías de relación. El esquema de la categoría de comunidad se enuncia así:

El esquema de la comunidad (acción recíproca), o de la recíproca causalidad de las sustancias por lo

que concierne a sus accidentes, es la simultaneidad de las determinaciones de una de ellas con las de la otra, según una regla universal (A 144/B183-4).

La categoría de la comunidad se presenta como la recíproca causalidad de las sustancias en lo que concierne a sus accidentes. Su esquema se especifica como el de la simultaneidad de las determinaciones entre las sustancias, según la condición de la regla del concepto. Podemos suponer que existe una correspondencia entre la representación de la simultaneidad de las sustancias con respecto a las *determinaciones* (según el esquema) y la complementariedad *relativa* de cada miembro en la comunidad (según la unidad de la categoría). El tiempo determinado objetivamente como el *mismo* tiempo en la simultaneidad, en el que las determinaciones de las sustancias existen, en este caso expresa la unidad *coordinante* pensada en la categoría con respecto a sus miembros. Y la exclusión recíproca de cada miembro de la comunidad (como relación de los miembros entre sí), pensada en la categoría, se corresponde en el esquema con que el cambio de las determinaciones concierne a los *accidentes*. Pero no parece ser suficiente, con esto, concluir la *pluralidad* (ni siquiera dos) de sustancias (como miembros de la comunidad) en un mismo tiempo, si no es por la representación del espacio y su criterio de diferenciación. Si lo simultáneo es lo permanente en lo sucesivo, tiene que ser posible afirmar la pluralidad de sustancias por medio del complemento de la determinación de otra representación, la propia de la intuición externa, que es la del espacio.<sup>349</sup> Y esto es porque la sola simultaneidad de las determinaciones cambiantes no basta para excluir que sean todas miembros o partes de una única sustancia fenoménica. Es decir, de acuerdo con la determinación objetiva del tiempo que expresa el esquema del concepto de comunidad, sólo podría afirmarse la pluralidad de accidentes de una única sustancia. Considerar cuál es el fundamento de la afirmación de la pluralidad de *sustancias*, como aquí se expresa en el enunciado del esquema, y que estas múltiples sustancias sean tenidas como miembros de una comunidad de sustancias, es importante, porque puede advertirse que en el argumento del esquematismo es enunciado sin dar una explicación de esta posibilidad. Tampoco era posible deducir la pluralidad de sustancias a partir de la caracterización de la categoría. En efecto, en el pasaje añadido en la segunda edición de la deducción metafísica y refiriéndose al enlace propio del tercer momento de las rúbricas (B 111), se afirma que la comunidad es “la causalidad de una sustancia en la determinación de la otra [o de las otras] de manera recíproca” y, en la tercera observación (B 111-113), se caracteriza el concepto de comunidad como un todo de cosas cuyos miembros están coordinados entre sí en lo que respecta a las causas de sus respectivas determinaciones. Pero esto no permite concluir por sí solo la pluralidad

---

<sup>349</sup> Gregg Franzwa (1978) construye su interpretación general del esquematismo argumentando la exigencia del complemento de la representación de la intuición externa para todos los esquemas.

de sustancias como partes, puesto que no excluye que se trate de miembros de una sola sustancia. En efecto, luego de esta caracterización, Kant presenta como ejemplo un caso en el que el todo es un cuerpo “cuyas partes se atraen recíprocamente unas a otras, y se ofrecen también resistencia”. Considerado como ejemplo (en el que también se mencionan las leyes derivadas de atracción y de repulsión) y como supuesta instanciación de un concepto que hace de las sustancias los miembros de un todo, no se encuentra en la caracterización de la categoría pura y tampoco en su esquema un criterio originario por el cual las sustancias individuales hayan de ser consideradas como partes de una comunidad de sustancias, debido a que no se ha ascendido a la determinación integral que supone un “todo de cosas” *en* la experiencia, a partir de la cual las partes han de comprenderse como sustancias fenoménicas. Esto será reconsiderado en la argumentación del principio transcendental del concepto y es allí donde también se introduce un complemento representativo en la determinación objetiva del tiempo: el espacio. Volveremos a considerar esta cuestión en el tratamiento de su principio transcendental y en las conclusiones generales con respecto al problema de la relación entre la objetividad y la representación del espacio, en 6.2.

## **6.2. El sistema de los principios del entendimiento puro**

En la “Análítica de los principios”, el entendimiento, como la facultad *a priori* de las reglas que se expresan en los conceptos puros, se caracteriza en este nuevo contexto como la fuente de los principios que imponen universalmente en los fenómenos necesidad objetiva según reglas.

El problema de los principios del entendimiento se expresa como el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Kant caracteriza específicamente a los juicios sintéticos *a priori* del entendimiento como extraídos a partir de las categorías o conceptos puros. Su carácter *a priori* significa que no pueden ser derivados de un principio ulterior más fundamental (A 148/B 188) y que, además, contienen el fundamento de otros juicios. Sin embargo, su carácter no los exime de una prueba que muestre su realidad objetiva, esto es, su referencia a objetos. Y la prueba específica que se requiere para estos juicios sintéticos es transcendental, es decir, una prueba establecida a partir del examen de las fuentes subjetivas para el conocimiento objetivo, o expresado más originariamente, a partir de un examen de la fuente de la determinación de la verdad del conocimiento. Esta investigación es exclusivamente propia de una lógica transcendental y le corresponde justificar los principios de síntesis pura para toda *posibilidad* de la experiencia (entendida ésta última como síntesis empírica: A 157/B 196, esto es, como la síntesis de los

fenómenos según las reglas de la apercepción transcendental originaria). De este modo, los principios del entendimiento puro son comprendidos como principios que establecen condiciones formales, siempre que estas condiciones se comprendan como aquellas que establecen las condiciones de la posibilidad de la experiencia. La validez objetiva de los principios se mostrará cuando se pruebe que tales condiciones formales son las mismas que las de los objetos de la experiencia.

Consideremos más específicamente el carácter de la prueba requerida para los principios del entendimiento puro. (1) La prueba transcendental no es una prueba directa mediante los conceptos (B 765, B 810). Esto significa que a partir de los conceptos no se concluye la validez objetiva de su uso en la experiencia. Antes bien, la prueba es indirecta porque la validez objetiva se prueba por su referencia a la experiencia posible. Es decir, de acuerdo con el ejemplo que Kant mismo enuncia, el juicio sintético *a priori* “todo lo que acontece tiene una causa” no puede probarse de manera rigurosa a partir del concepto de causalidad y dependencia, es decir, el concepto de lo que acontece no conduce directamente al concepto de causa (B 811). Por el contrario, debe ser probado en referencia a la experiencia posible, en el sentido de que tal experiencia no sería posible sin tal conexión. En este caso, la prueba se construye a partir de la percepción de la alteración en la experiencia. (2) Pero supuesta la experiencia posible y establecido el uso empírico del principio, la prueba transcendental puede considerarse directa, porque hace posible el fundamento de su prueba, esto es, la experiencia (B 765).

Es preciso tener en cuenta que una prueba (*Beweis*) transcendental no brinda una certeza intuitiva (B 765) porque a partir de sus conceptos no enlaza directamente el objeto. Esta última concierne exclusivamente al conocimiento de la matemática, porque en este conocimiento se expone la construcción de un concepto en la intuición, por lo que expone directamente su objeto. Por esto, ésta última se caracteriza propiamente como demostración (*Demonstration*). Pero considerando la validez objetiva de los conceptos en los juicios, puede afirmarse otra distinción con respecto a los principios de la matemática. Los principios del entendimiento se distinguen de aquéllos extraídos de la intuición pura, es decir, de los principios de la matemática (A 159/B 198), pero desde el punto de vista de la validez objetiva para los objetos de la experiencia, los últimos no pueden afirmarse como una clase particular de principios, porque la validez de su uso en la experiencia depende del entendimiento y de la síntesis según conceptos.

A partir del carácter de los principios del entendimiento puro y de su exigida prueba transcendental, se expresa el principio supremo para todos los juicios sintéticos:

todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la

intuición en una experiencia posible (A 158/B197).

Los principios extraídos a partir de las categorías se comprenden como la diversificación de la unidad sintética de la apercepción trascendental y, desde el punto de vista de su validez, constituyen las *leyes* que el entendimiento prescribe *a priori* a la naturaleza.<sup>350</sup> La “Análítica de los principios” investigará, entonces, para cada concepto puro, lo que el argumento de la deducción trascendental investiga con respecto a las categorías en general, es decir, para un objeto en general. Así Kant establece, con la guía de la tabla de las categorías, la tabla de los principios de los principios del entendimiento, en tanto que cada principio es la aplicación de cada categoría a la experiencia y la regla de su uso objetivo (A 161- B 200). Los principios se distinguen en dos grupos: los principios matemáticos y los principios dinámicos. Los principios matemáticos no se identifican con los principios de la matemática, sino que son aquellos principios cuya síntesis según conceptos se dirige a la intuición pura de los fenómenos. Los principios dinámicos, por el contrario, se dirigen a la existencia de los fenómenos. En la primera edición de la KrV, esta diferencia en la aplicación de los principios se entiende en función de una diferencia con respecto a su certeza: los primeros tienen certeza intuitiva (A 162 B 201) en tanto las condiciones *a priori* de la intuición son necesarias para toda experiencia posible, mientras que en los principios dinámicos el pensamiento impone una necesidad *a priori*, pero bajo la condición del pensamiento empírico en una experiencia posible y, por tanto, su certeza es discursiva (A 162 B 201).

En la nota agregada en la segunda edición de la KrV (B 201) se encuentra la anterior diferencia planteada en otros términos, por medio de una diferenciación en la noción de enlace (*Verbindung, conjunctio*). Los principios matemáticos se basan en una síntesis entendida como composición (*Zusammensetzung, compositio*) de lo múltiple como homogéneo, cuyos elementos no se copertenece necesariamente. Los principios dinámicos, por el contrario, se basan en una síntesis de lo múltiple entendida como un nexo (*Verknüpfung, nexus*), en el que los elementos son heterogéneos en la existencia, aunque se copertenezcan necesariamente. Kant menciona como caso de esto último la representación del enlace entre el accidente con respecto a la sustancia y la del efecto con respecto a la causa, que se corresponden con el primer y el segundo momento de la rúbrica de las categorías de relación. En efecto, no se puede llegar por meros conceptos desde el concepto de un objeto a su modo de existir, desde el acontecimiento a la causa o, en lo que se refiere a la tercera categoría de la relación, desde un objeto y su existencia a la existencia de otro. La prueba de su enlace necesario requiere de otro tipo de argumentación que tiene en la posibilidad de la experiencia la condición de su enlace y en la unidad sintética de la apercepción la fuente de su validez objetiva.

---

<sup>350</sup> Philonenko, Alexis (1969), pp. 191 y ss.

Con la guía de la tabla de los conceptos puros primitivos o categorías, entonces, Kant diseña la tabla de los principios del entendimiento. Los principios matemáticos, según las categorías de la cantidad y de la calidad, son los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción. Los principios dinámicos, según las categorías de la relación y de la modalidad, son las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico en general.

Es preciso, además de atender a esta caracterización general de la noción de principio dinámico del entendimiento, considerar específicamente los argumentos de las analogías de la experiencia y examinar qué es aquello que se prueba en ellos, para dar cuenta del significado de principio dinámico en la filosofía trascendental, a diferencia de una concepción lógico-metafísica de los principios asociada a la determinación de la existencia que es propia de la metafísica dogmática. Es en función de este interés que consideramos de especial relevancia atender a aquello que está presente en el interior de la argumentación misma de la segunda analogía de la experiencia y que la trasciende como argumento particular para alcanzar al conjunto de las analogías: la consideración del principio de razón suficiente en términos de su prueba trascendental. El análisis de los principios dinámicos no debe tampoco perder de vista la estructura arquitectónica de los conceptos puros, por lo que creemos que las tres analogías de la experiencia han de ser analizadas en su conjunto para poder brindar una lectura de alguna de ellas.

## **6.2.1. Las analogías de la experiencia**

### **6.2.1.1 La noción de analogía de la experiencia**

Para precisar de manera preliminar la noción de analogía que Kant presenta y caracteriza como propiamente filosófica (que también podría diferenciarse, tanto como las disciplinas se diferencian en el nivel de fundamentación, de la pensada por la filosofía natural), consideremos la referencia textual. En B 222/A 179, Kant caracteriza la noción de analogía en la filosofía en contraste con las nociones de axioma y de anticipación, las cuales habían sido presentadas en la explicación de los principios matemáticos del entendimiento. Las analogías determinan en una relación, sin poder determinar *a priori* por fuera de esa misma relación. En la primera analogía, que Kant considera condición de toda ulterior relación sin contener propiamente una relación, como se afirmará en el argumento, no se determina *a priori* la permanencia de la sustancia sino como aquello que ha de suponerse necesariamente en los cambios, que son determinados como alteraciones. En la segunda

analogía, la de relación causal, no se determina *a priori* la causa por fuera de la relación causal, sino que la analogía determina cada nuevo suceso en su relación necesaria con su causa. Y en la tercera analogía, no se determina *a priori* una comunidad dinámica o comercio de sustancias, ni se deduce de manera inmediata de las dos primeras analogías, sino que se determinan las alteraciones relativas de las sustancias, de las cuales la acción recíproca ha de considerarse la fuente y la comunidad subjetiva de la apercepción ha de suponerse como su condición de unificación en la experiencia. Como principios dinámicos, las tres analogías establecen relaciones en la existencia de los fenómenos y en sus relaciones temporales, por lo que implican la determinación del tiempo objetivo en las tres relaciones del tiempo: la permanencia, la sucesión y la simultaneidad.

Hay también una ulterior diferenciación de analogía en sentido filosófico con respecto a la noción de analogía matemática. En la matemática, una analogía expresa una relación de igualdad entre magnitudes tal que en esta relación se afirma una proporción. Por el carácter cuantitativo de la relación proporcional, brinda los medios para el hallazgo de un tercer miembro de la relación. Al contrario de esta proporción cuantitativa y constitutiva, en la filosofía las analogías son caracterizadas como cualitativas y regulativas.

Una analogía de la experiencia será, entonces, sólo una regla según la cual, de las percepciones, ha de surgir la unidad de la experiencia (no como [si fuera ella] misma una percepción, [entendida] como intuición empírica en general) y como principio valdrá para los objetos (para los fenómenos) no constitutivamente, sino sólo regulativamente (B 222-223, A 180).

Las analogías son así reglas de síntesis de la intuición pura del tiempo y estas tres reglas expresan las condiciones de la unidad de la experiencia en la forma de las tres relaciones temporales objetivas. Los principios son regulativos porque constituyen las *condiciones* de la unidad de la experiencia (que son también las condiciones del conocimiento empírico) para toda experiencia posible, en vez de constituir la unidad misma de la experiencia como objeto de experiencia. Los principios son, además, de uso empírico: los fenómenos se subsumen a las reglas por medio de esquemas transcendentales y no directamente por medio de funciones lógicas.

Hay además otro sentido de la noción de analogía. En efecto, en B 224 se afirma que la categoría contiene una función de síntesis en general que no está restringida por condición sensible alguna. En este sentido, se plantea en términos de “analogía” la relación entre la unidad lógica y universal de los conceptos y los fenómenos. Consideramos que se trata de otro sentido de la noción, en tanto que ya no caracteriza la relación entre el principio y la síntesis de la categoría esquematizada, por un lado, y los fenómenos, por otro lado, sino entre una síntesis lógica (de la

categoría pura) y los fenómenos. Esta nueva acepción de la noción permitiría comprender que aquí se está estableciendo una diferencia en cuanto a la concepción del principio: (1) el principio considerado de acuerdo con su uso empírico y su restricción a la experiencia (y entonces se considera su síntesis de acuerdo con la categoría esquematizada) y (2) el principio considerado en función de la *unidad* de su síntesis lógica y universal, acepción que Kant reserva para referirse al principio mismo sin un uso restringido. Las analogías de la experiencia, cuyas pruebas transcendentales abordaremos aquí, se corresponden con el primer sentido en su uso empírico en tanto exigen que “los fenómenos no deben ser subsumidos directamente bajo las categorías, sino solamente bajo los esquemas de ellas” (B 233-A 181).

### 6.2.1.2. El principio general de las analogías

Consideremos la formulación del principio de las analogías, que se presenta de manera diversa en la primera y en la segunda edición de la *KrV*, para luego poder tratar sus respectivas pruebas. En la primera edición se formula del siguiente modo:

Todos los fenómenos, por lo que concierne a su existencia, están a priori sometidos a reglas de determinación de la relación de ellos, los unos con los otros, en un tiempo (A 176-177).

Y en la segunda edición de la *KrV*, el principio de las analogías se formula del siguiente modo:

La experiencia es posible sólo mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones (B 218).

Mientras que en la segunda edición se caracteriza a la experiencia como fruto de una conexión necesaria entre las percepciones, la primera no parte de una caracterización de la noción de experiencia y en su lugar expresa las condiciones de determinación empírica de la existencia de los fenómenos en *un* tiempo. En el transcurso de la prueba del principio de las analogías que se corresponde con la segunda edición (B 218-219), se caracteriza a la experiencia y su condición de determinación desde dos perspectivas diversas.

a) Formulado a partir del enlace que requiere la experiencia objetiva (B 218-219):

i. La experiencia es un conocimiento empírico, i.e. un conocimiento de objetos mediante

percepciones,

ii. El conocimiento de objetos requiere de una síntesis de percepciones cuyo enlace no está en las percepciones mismas.

b) Formulado a partir de la cuestión de la determinación temporal objetiva en la experiencia (B 218-219):

i. La experiencia es un conocimiento de los objetos mediante percepciones.

ii. El enlace de esas percepciones debe ser representado como está objetivamente en el tiempo y no como la aprehensión los conecta en la intuición empírica (con un enlace no necesario).

La experiencia requiere de un enlace en las percepciones que no está en las percepciones mismas, ni en la representación de ellas por medio de la aprehensión que las conecta en el tiempo de una manera contingente. Se requiere, para la experiencia de objetos, que las percepciones estén conectadas de manera necesaria en un tiempo objetivo:

la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo sólo puede ocurrir mediante el enlace de ellos en el tiempo en general (B 219).

Pero además, junto con la tesis que afirma que en la aprehensión la conexión temporal de las representaciones es propia de un orden subjetivo, también se afirma que el tiempo mismo no puede ser percibido con independencia de la aprehensión subjetiva (B 219), por lo que a partir de su representación misma (con independencia de su aprehensión) no puede determinarse un tiempo objetivo. Tampoco de su carácter de forma de la intuición sensible o de intuición pura formal (sin tener en cuenta a la condición de unidad del entendimiento) puede derivarse el enlace necesario entre las percepciones, porque la sensibilidad es una facultad pasiva de conocimiento que no puede espontáneamente producirlo. La tesis de que el tiempo mismo no puede ser percibido se encuentra presente como premisa en las argumentaciones de las tres analogías de la experiencia, de modo tal que a partir de ella se plantea la exigencia de su determinación objetiva según conceptos puros. Pero es también en virtud de esta premisa, formulada a partir del problema de la representación del tiempo que no puede ser objeto de la intuición externa, por lo que también se requerirá de la determinación de un complemento representativo en el espacio para su figuración y para la exposición de los conceptos puros, como trataremos luego al considerar el conjunto de las

analogías, en 6.2.6. El enlace de las percepciones en el tiempo *en general* plantea la necesidad de un enlace de las percepciones en *un* tiempo objetivo (por medio de la determinación de las tres relaciones temporales) como condición para la determinación de los objetos *en* el tiempo. La determinación del tiempo en general requiere de una condición de enlace según reglas, es decir, según conceptos *a priori*. Y puesto que el enlace según conceptos puros impone necesidad objetiva, se prueba el principio de las analogías, que afirma que la experiencia es posible mediante una conexión necesaria de las percepciones.

Las analogías de la experiencia, entonces, son las tres reglas de las relaciones temporales, en correspondencia con los tres modos del tiempo: la permanencia, la sucesión y la simultaneidad. Por medio de estas reglas, la existencia de los fenómenos es determinada en su relación con la unidad del tiempo y, en función de esta determinación, ellas hacen posible la experiencia (y el conocimiento empírico). La relación entre la unidad del tiempo y la determinación de los objetos en el tiempo es comprendida también en un nivel más originario como la relación de la unidad sintética originaria de la apercepción con la conciencia empírica. La unidad sintética de la apercepción se comprende así como el fundamento (*Grund*) *a priori* del principio de las analogías de la experiencia (B 220).

Se torna preciso considerar si los resultados de la deducción trascendental de las categorías están presupuestos en la prueba del principio de las analogías de la experiencia, o si la argumentación se plantea de manera independiente de sus resultados. Consideramos, en primer lugar, que lo que está presupuesto es la tesis principal de la deducción trascendental en la que se condiciona el enlace de lo múltiple por una conciencia sintética, para que pueda llegar a ser un objeto para una conciencia. En segundo lugar, también está presupuesta la condición temporal *a priori* de las representaciones sobre las que la conciencia sintética ejerce su función de enlace (B 220). Pero en tercer lugar, se afirma que:

(...) todas las determinaciones temporales empíricas deben estar bajo reglas de la determinación temporal universal; y las analogías de la experiencia (...) deben ser tales reglas (A 177-178/B 220).

Así, las analogías de la experiencia tratan sobre una determinación no contemplada en el análisis de la constitución de los objetos en tanto objetos de experiencia y es precisamente la de las *relaciones* objetivas entre los objetos de la experiencia como relaciones objetivas *en* el tiempo. La condición temporal de los objetos de la experiencia, que todos estén *en* el tiempo, ya puede considerarse una tesis establecida a partir de la investigación de la sensibilidad y de sus formas *a priori*, pero la determinación de las relaciones objetivas en el tiempo reclama una determinación

ulterior que la meramente formal de la intuición pura sensible. Esta determinación podría ser entendida como una determinación del tiempo mismo, o de las *relaciones* temporales entre los objetos, o como ambas determinaciones si se entiende que la determinación de las segundas, de acuerdo con los modos temporales, hace posible la primera, en tanto constituye, por su interrelación, la *unidad* del tiempo objetivo. A favor de esta última alternativa, Melnick (1973) diferencia entre la noción de estar *en* el tiempo de los objetos (como condición universal de la sensibilidad) y la determinación de la *posición* de los objetos en el tiempo (ligada a la determinación objetiva de sus relaciones). Y subraya que, en lo que concierne específicamente a la determinación de las posiciones en el tiempo, Kant tiene una teoría *relacional*, sin sostener, por esto, una teoría relacional del tiempo mismo.<sup>351</sup> Si seguimos esta línea de interpretación, que atiende a la constitución objetiva de las posiciones temporales, las analogías podrían entenderse como los principios que caracterizan las reglas para la experiencia objetiva y para el conocimiento empírico con una determinación tal que hace posible que las posiciones se constituyan en una unidad del tiempo de acuerdo con la determinación objetiva de los tres modos temporales. La validez de los conceptos puros como fuentes de las reglas de unidad ya ha sido establecida en la deducción trascendental de las categorías y, en el “Esquematismo trascendental”, se ha especificado el uso empírico de los conceptos puros. Ahora, con las analogías, las condiciones de unidad contenidas en las reglas de los conceptos se especifican según las relaciones temporales objetivas en la existencia de los fenómenos. A continuación consideraremos por separado cada una de las analogías de la experiencia y luego su relación sistemática.

## **6.2.2. Sustancia y alteración**

### **6.2.2.1. Las formulaciones del principio de la permanencia de la sustancia**

La primera analogía de la experiencia es el principio de la permanencia de la sustancia. Este principio se formula de manera diferente en la primera y en la segunda edición de la KrV. De acuerdo con la primera, dice:

Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo, y lo mudable, como mera determinación de aquél, es decir, un modo como el objeto existe (A 182).

De acuerdo con la segunda edición, dice:

---

<sup>351</sup> Melnick, Arthur (1973), p. 28

En todo cambio de los fenómenos permanece la substancia, y el *quantum* de ella no se acrecienta ni disminuye en la naturaleza (B 224).

Ambas formulaciones expresan que la substancia es lo permanente en el fenómeno y además afirman una relación entre lo permanente y los cambios, aunque sólo en la primera formulación esta relación se entiende explícitamente como la de la substancia y sus determinaciones cambiantes: la substancia se comprende como el objeto mismo, y sus determinaciones como el modo en el que el objeto existe. En la prueba del principio, tal relación será tenida como condicionante: lo cambiante requiere, para su determinación, de lo permanente o de aquello que expresa la condición universal del tiempo para toda relación temporal, de modo tal que sea propiamente comprendido como *alteración* de la substancia.

En la segunda formulación hay una precisión importante en cuanto a la substancia, porque se especifica en ella una cantidad, de la cual se afirma que no aumenta ni disminuye en la naturaleza. En precisiones posteriores que hacen a la aplicación de este principio de la filosofía trascendental, el principio es citado de la siguiente forma:

en todos los cambios de la naturaleza, ninguna substancia nace ni perece.<sup>352</sup>

Además, en esta precisión posterior se afirma que la permanencia podría ser considerada como exclusiva de los objetos en el espacio. En efecto, Kant hace corresponder la cantidad de lo que permanece con la cantidad de partes homogéneas que son exteriores entre sí. Una aplicación de este principio a la ciencia natural, como ley de la mecánica, la entiende como exclusiva de aquello que llena el espacio: la materia y, en ella, sus elementos móviles. Así, en la ciencia natural se considera lo que en la materia es la substancia.

Pero más allá de su aplicación a la materia por parte de la ciencia natural, lo que se afirma en un nivel trascendental es que, en la naturaleza, lo permanente es aquello que *no surge ni se extingue* en ella y que esto puede corresponderse exclusivamente con lo que es objeto del sentido externo. Puede afirmarse que es una correspondencia exclusiva, porque la magnitud de la cantidad intensiva de las representaciones internas aumenta o disminuye sin el principio de permanencia de la substancia, en tanto que puede disminuir en magnitud hasta la extinción.<sup>353</sup> En cambio, en los fenómenos de los sentidos externos, cuyas partes son exteriores entre sí, la cantidad sólo puede ser disminuida por división y no por aniquilación. Luego de analizar las tres analogías de la

---

<sup>352</sup> *MAN* IV 541.

<sup>353</sup> *MAN* AA., IV, 542, 11 ss. *KrVA* 168 - B 210.

experiencia, examinaremos la relación entre lo permanente y los objetos externos, especialmente en el argumento que Kant diseña para la refutación del idealismo problemático de Descartes. Por el momento podemos afirmar, a partir de las formulaciones del principio, que si bien ambas formulaciones establecen una relación entre lo permanente y los cambios, la segunda lo precisa en términos de cantidad en una naturaleza.

### 6.2.2.2. La prueba del principio de la permanencia de la sustancia

La prueba de la primera analogía se construye a partir de la premisa de que todos los fenómenos están en el tiempo, entendido éste como forma *permanente* de la intuición interna y como *substratum* a partir del cual pueden ser representadas las relaciones de simultaneidad y de sucesión (B 224). Esto es, en efecto, algo que podría derivarse del análisis de los modos temporales subjetivos (*modi der Zeit*): la permanencia no es propiamente una relación temporal, y a partir de ella pueden establecerse las demás relaciones temporales. Podría, sin embargo, afirmarse que las relaciones temporales pueden establecerse por la representación del tiempo mismo. Pero el argumento también se construye sobre otra premisa que afirma que el tiempo *mismo* no puede ser percibido. En la aprehensión subjetiva sólo se tiene por objeto de aprehensión la sucesiva multiplicidad fenoménica, que se comprende como *cambiante*. La argumentación comienza cuando se exige, entonces, como condición para la determinación de las relaciones temporales de los fenómenos cambiantes en la percepción, algo que represente el *substratum* del tiempo en el fenómeno, entendido como lo permanente en el fenómeno. Lo permanente es, ahora, analíticamente deducido, la sustancia, como aquello en lo que inhiere lo múltiple de las determinaciones cambiantes.

En virtud de tal argumento se afirma, entonces, la necesidad de una representación empírica (fenoménica) del tiempo *mismo* en lo permanente. Esta representación es tenida como *condición* para el establecimiento de las relaciones en el tiempo. La distinción entre lo permanente y las relaciones temporales se afirma aquí en función de un orden de las condiciones: en tanto lo permanente expresa al tiempo en general, se comprende como la condición *constante* para establecer las relaciones temporales:

La permanencia expresa, en general al tiempo como el correlato constante de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de todo acompañamiento (B 226/A 183).

La permanencia, entonces, es la representación en el fenómeno de la condición de la

determinación del cambio como relación del tiempo sucesivo, por un lado, y de la relación *en* el tiempo de lo simultáneo, entendido aquí como el “acompañamiento” (*Begleitung*) de los cambios en referencia al *substratum*, por otro lado. La representación de la permanencia se da como una condición que se expresa como lo *permanente* en el fenómeno y no como la permanencia en cuanto modo temporal, el cual sólo tiene referencia subjetiva. Porque Kant establece una característica más fundamental para caracterizar lo condicionante, la cual no recurre a su propio carácter temporal, cuando afirma que la identidad del *substratum* expresa la unidad del tiempo (B 229). Esta *unidad* requerida del tiempo no puede derivarse del solo análisis de los modos subjetivos del tiempo y de sus relaciones complementarias entre sí, sino que requiere una determinación *objetiva* conforme a regla.

La distinción entre el tiempo mismo (que en la representación empírica es lo permanente en el fenómeno) y el modo del tiempo (siempre sucesivo) se corresponde en la experiencia con la sustancia en el fenómeno, mientras que todo lo que cambia se corresponde con el modo en el que la sustancia existe (sus determinaciones). Es a partir de esto que puede comprenderse la afirmación kantiana de que entre la sustancia y sus accidentes no hay propiamente una relación más que desde el punto de vista lógico del entendimiento: porque la sustancia no puede afirmarse como un ser independientemente de su modo de existir. Kant afirma, además, que se encuentra en la tabla de las categorías de la relación como condición de las relaciones, sin contener ella misma una relación (B 230). Y una consideración posterior del concepto caracteriza la relación entre la sustancia y su modo de existir como no subordinante (B 441/A 414).

Una conclusión importante de la primera analogía que se desprende de la relación específica entre lo permanente y los cambios consiste en la clarificación del concepto de alteración (*Veränderung*) diferenciado de la noción de “cambio” (*Wechsel*). Mientras que el cambio es atribuible a los estados de una sustancia, la alteración sólo se atribuye a lo permanente porque supone (para ser percibida) un mismo objeto al que atribuir dos o más modos de existir que son *diversos*: la alteración es así entendida como un “modo de existir, que sigue a otro modo de existir del *mismo* objeto” (B 230: énfasis de MP) o, como se expresará en la segunda analogía, como una sucesión de determinaciones *opuestas* (“un sucesivo ser y no ser”, B 232), que específicamente concierne al cambio de las determinaciones de la sustancia y no a la sustancia considerada en sí misma. Los cambios considerados en sentido absoluto, como el nacer y el perecer de la sustancia, no son, así, objeto de percepción posible.

La proposición sintética de que en las alteraciones lo permanente es la sustancia y lo cambiante

sus accidentes se prueba entonces a partir de las condiciones para la unidad empírica del tiempo y, por tanto, para la unidad de la experiencia.

El concepto de “alteración” nos lleva especialmente al problema de las relaciones causales entre las sustancias. Si los cambios sólo son alteraciones, la prueba de la segunda analogía de la experiencia afirma que tienen que ser consideradas como alteraciones que se dan *sucesivamente* en un mismo objeto. Además, Kant afirma que es preciso encontrar el criterio empírico de la permanencia de la sustancia en el fenómeno. El principio de la segunda analogía de la experiencia enuncia como principio a ser probado que estas alteraciones, que son propias de la sucesión temporal (como un sucesivo ser y no ser), ocurren según regla. Expresado según la segunda edición:

Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto (B 232).

La primera analogía brinda entonces una primera aproximación a la noción de sustancia fenoménica, comprendida como lo permanente y como la condición de determinación de las relaciones temporales.<sup>354</sup> Su relación con sus determinaciones se plantea en términos no subordinantes, en tanto que son su modo de existir. Estas determinaciones cambian de estados y, por ser estados de una sustancia, se comprenden como alteraciones. Nos concierne analizar, en lo sucesivo, las dos siguientes analogías de la experiencia, para desarrollar a partir de ellas ulteriores caracterizaciones de la sustancia fenoménica y la teoría del principio causal, que comienza la indagación a partir de la noción de alteración como efecto. En función de esto, luego de analizar los argumentos tomaremos como eje de análisis la relación y la distancia del principio transcendental causal con respecto al principio de la metafísica dogmática: el principio lógico-metafísico de razón suficiente (*Satz vom zureichenden Grund*).

### 6.2.3. Sustancia y causalidad

El argumento de la segunda analogía de la experiencia podría considerarse desde la perspectiva de la refutación de una concepción de la causalidad propia del empirismo entendido como escéptico, es decir, de una postura epistemológica que lleve a cabo el tratamiento sobre el concepto de causalidad a partir de su fuente empírica. Bajo esta perspectiva, el argumento kantiano podría ser

---

<sup>354</sup> Atendiendo a esta condición de lo permanente para toda relación temporal, pero entendido lo permanente como cantidad invariable, Alexis Philonenko (1969) define esta sustancia fenoménica como un “sistema físico” que proporciona el elemento invariante para medir el tiempo (que para las partes sucesivas de la serie del tiempo es la duración), p. 209.

analizado en el conjunto de su estrategia y por su fin argumentativo, por el interés en establecer la prueba de la necesidad objetiva del nexo causal y de su consecuente aplicación universal a la experiencia. Pero sin dejar de considerar que tal interés podría corresponderse con los fines del argumento, éste último también podría examinarse desde la perspectiva de la refutación de una concepción racionalista y dogmática sobre la causalidad. Para ello, es preciso atender a los diversos niveles de justificación del principio causal que forman parte de la argumentación y que no se agotan en la prueba del nexo necesario en la relación causal. En lo que respecta a la estructura argumentativa sistemática de la *Crítica de la razón pura*, esta última perspectiva de análisis que identifica en el racionalismo dogmático su referente crítico, tiene la ventaja de que nos permite comprender la concepción kantiana de los principios en su relación con su teoría de los conceptos puros. En efecto, puede sostenerse que la argumentación de la segunda analogía cobra sentido sólo si se suponen los resultados de la deducción metafísica, de la deducción trascendental y del esquematismo, puesto que supone que: 1) la síntesis intelectual según reglas es la condición de toda objetividad, 2) que la síntesis requerida en la argumentación se corresponde con un concepto puro o categoría (de una tabla de categorías que es completa) y 3) que esa síntesis intelectual implica una determinación temporal objetiva. Es por eso que el argumento de la segunda analogía podría analizarse en su especificidad como logrando algo más que la prueba del nexo necesario y universal de la relación causal.

En lo siguiente, luego de reconstruir la argumentación kantiana del principio de la causalidad, proponemos analizar su estructura argumentativa desde la perspectiva de su crítica a la concepción de la causalidad del racionalismo dogmático, pero esto especialmente en relación con algo relativamente poco considerado: que es la relación y el distanciamiento del principio de causalidad en la filosofía crítica con respecto al principio de razón suficiente (*Satz vom zureichenden Grund*). Esta relación es afirmada por el mismo Kant hacia el final de la prueba del principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad, donde se refiere a la prueba del principio de razón suficiente, especialmente ligado a las condiciones de la determinación temporal objetiva en la experiencia. Aquí intentaremos aproximarnos a esta relación que Kant caracteriza en términos de una prueba trascendental, para comprender a partir de ella el significado propio de “principio” (*Grundsatz*) en la filosofía trascendental como un juicio sintético *a priori*. Esta relación también nos llevará a considerar de manera conjunta la segunda y la tercera analogía de la experiencia. En efecto, en las conclusiones finales al tratamiento de los principios de las analogías de la experiencia (B 264-265), Kant afirma que los filósofos:

1. han errado en probar el principio de razón suficiente analíticamente;

2. también se equivocaron en no haber pensado en las otras dos analogías, aunque las emplearon tácitamente.

Trataremos la primera cuestión al ocuparnos de la segunda analogía, donde se desarrolla una prueba trascendental del principio. Sin embargo, su condición de aplicación (de la que tampoco se ha dado una prueba) en una comunidad de sustancias se desarrollará en el principio de la tercera analogía de la experiencia, por lo que al analizar este principio nos ocuparemos de la segunda cuestión.

### **6.2.3.1. Las formulaciones y la prueba del principio de la segunda analogía de la experiencia.**

La formulación del principio de la segunda analogía de la experiencia es diferente en las dos ediciones y tener en cuenta esta diferencia es crucial, porque en la segunda edición hay precisiones que consideramos importantes para la interpretación del argumento. Mientras que en la primera edición se afirma que “Todo lo que ocurre (comienza a ser) presupone algo a lo cual sigue según una regla”, en la segunda edición se afirma que “Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto”. Así, en la segunda edición se precisa la noción de cambio que en la primera formulación es expresada exclusivamente como refiriéndose a lo que ocurre o comienza a ser. Esta precisión concierne a los resultados de la primera analogía: los cambios que son objeto de conocimiento empírico son las alteraciones, esto es, los cambios que suponen lo permanente en la sustancia. Esta precisión no es de consideración menor, puesto que invoca una conexión argumental con la primera analogía. Si bien no se apela a las sustancias en el transcurso de la argumentación, se comienza con una noción que no refiere a cualquier cambio, sino a un cambio que, como objeto de conocimiento empírico, depende de la noción de sustancia.<sup>355</sup> Otra modificación importante es que mientras que en la primera formulación se afirma la condición de aplicación del concepto puro de causa y efecto en su esquema (en el seguirse o en la sucesión de los cambios según una regla), en la segunda formulación se expresa la regla causal explícitamente en los términos de *ley* de la conexión de la causa y el efecto. Si bien algunos de los intérpretes (Bayne:

---

<sup>355</sup> Es por esto que creemos erróneo interpretar que en la segunda analogía no se trata explícitamente de las sustancias. En efecto, la investigación comienza sobre los eventos que son alteraciones, esto es, sobre eventos que suponen lo permanente en la sustancia y un sucesivo darse en un *mismo* objeto. Tal como lo establece la primera analogía, la alteración se comprende como “modo de existir, que sigue a otro modo de existir del *mismo* objeto” (B 230). No seguimos, así, la lectura general de Eric Watkins (2005), quien no establece una conexión argumentativa entre las dos primeras analogías.

2004, Guyer: 1987) han afirmado que es más significativa y de mayor importancia la primera formulación, puesto que expresa la condición de aplicación del concepto puro y, por lo tanto, sugeriría que el fin del argumento es probar la aplicación del principio causal caracterizado como sucesión según una regla, pensamos que también puede sostenerse que la segunda formulación expresa la generalidad del principio causal que determina los fines de la estructura interna del argumento.<sup>356</sup> En efecto, entendemos que puede afirmarse un único núcleo argumentativo en el principio de la segunda analogía de la experiencia, que se orienta a brindar la prueba de la necesidad objetiva del principio causal de acuerdo con una estrategia argumentativa trascendental que asciende a las condiciones *a priori*, para la percepción en la experiencia, de aquello que en la primera analogía se caracterizaba como alteración. Comprendida esta última noción en un nuevo contexto argumentativo, la investigación sobre las condiciones objetivas de la percepción de la alteración en la experiencia se desarrollará de manera inicial en la investigación sobre las condiciones de la percepción de la sucesión objetiva.

Si bien en la identificación de la temática y de la estrategia general suelen coincidir los diversos intérpretes, sin embargo ha sido objeto de diversas interpretaciones tanto la reconstrucción del argumento, como los *alcances* de la prueba, referidos a los ámbitos de aplicación del principio causal. En muchos casos el argumento también ha sido analizado con un interés privilegiado frente al análisis de la tercera analogía e interpretado con independencia de ella. Aquí consideramos que

---

<sup>356</sup> La diferencia entre estas dos formulaciones podría hacer comprensible que en la literatura interpretativa se hayan presentado dos diversas posiciones en lo que respecta a los alcances del argumento. Siguiendo la denominación empleada por Richard Aquila (1985) y luego por Eric Watkins (2005), podría distinguirse entre lecturas “fuertes” y “débiles” del argumento de la segunda analogía. La distinción entre las lecturas “fuertes” y “débiles” se refiere a los niveles de generalidad y ámbitos de aplicación del principio causal que intenta justificarse en el argumento. Watkins interpreta esta diferencia de acuerdo con sus intereses interpretativos. Así, la primera lectura afirmarí que el argumento se construye con el fin de justificar *leyes* causales, mientras que la segunda se orientaría a la justificación de la causalidad como un nexo necesario en los *eventos*. Esta segunda lectura surgiría de la tesis de que, en la segunda analogía, Kant estaría intentando probar la necesidad del nexo causal a partir de una concepción de la causalidad que es planteada en los términos que determinan las premisas humeanas. Esta concepción es denominada por Watkins el “modelo de eventos” de la causalidad, en la que relación causal es pensada como un evento (determinado en un momento) causando otro evento (determinado en otro momento). Lo interesante de la caracterización de un “modelo” de eventos se encuentra en que afirma que, aun cuando se presenten formas más complejas de comprender los eventos en la relación causal, se estaría ante el mismo modelo interpretativo siempre que se considerase la relación causal como una relación entre dos eventos. Por el contrario, una lectura correcta de la noción kantiana de “evento” conduciría a sostener que el momento determinado sólo corresponde al efecto. Que los eventos puedan incluso comprenderse en formas complejas es manifiesto en la postura de Steven Bayne (2004). En efecto, el intérprete hace una distinción entre lecturas fuertes y débiles del argumento en los siguientes términos: mientras que las primeras lecturas afirman que el principio causal expresa que “cada evento *e* tiene un evento *c* que lo causa”, las segundas afirman que “las mismas causas (eventos) *c* causan los mismos efectos (eventos) *e*”. Así, se establece una distinción sobre la generalidad del principio causal a partir de un modelo de eventos sobre la causalidad. A nuestro criterio, quienes sostienen una lectura “fuerte” de los alcances del argumento son Aquila (1985) y Watkins (2005).

en el análisis de la estructura argumentativa pueden distinguirse un único argumento y niveles de justificación diversos que ascienden en orden progresivo a la generalidad de la regla necesaria o del principio *a priori* requerido para dar cuenta de la percepción de la alteración en la experiencia, que es el punto de partida del argumento. Distinguir estos diferentes niveles de justificación no es de consideración menor, puesto que puede dar lugar a diferentes reconstrucciones del argumento de la segunda analogía, a diferentes interpretaciones de la teoría kantiana de la causalidad y, considerada la cuestión desde la perspectiva integradora de la lógica argumentativa de las tres analogías, a diferentes interpretaciones de la relación entre la segunda y la tercera analogía de la experiencia.

Podemos distinguir, entonces, en el argumento del principio de la segunda analogía tres niveles diversos de justificación:

1. El primer nivel se orienta a justificar el *nexo necesario* de la sucesión objetiva, con una estrategia argumentativa que indaga las condiciones que hacen posible la determinación de la percepción que es propia de los cambios objetivos (que son alteraciones).

2. El segundo nivel asciende a la dimensión más general del *principio causal* entendido como leyes causales en la naturaleza, bajo las cuales los fenómenos se subsumen y son determinables como alteraciones.

3. El tercer nivel es aquél que establece una relación entre el principio de razón suficiente y el principio causal, caracterizada esta relación en términos de *prueba* del principio de razón suficiente por medio de la prueba transcendental del principio de la sucesión de las sustancias conforme a la ley de la causa y del efecto.

Afirmar que se presentan tres niveles diversos de justificación no equivale a afirmar que se presentan argumentos distintos, sino que se trata de un mismo argumento que se modifica conforme avanza la investigación sobre las condiciones *a priori* de la percepción de la alteración en la experiencia. El propósito del argumento es siempre el mismo: mostrar que tal percepción supone una determinación *a priori*. Trataremos en lo siguiente cada uno de estos niveles de justificación por separado.

### **6.2.3.2 El primer nivel de justificación del principio de la segunda analogía**

El argumento de la segunda analogía de la experiencia se inicia y desarrolla a partir de una distinción entre dos significados diferentes de la sucesión temporal, los cuales se corresponden,

respectivamente, con la distinción entre el curso del tiempo subjetivo (como representaciones sucesivas) y el orden del tiempo objetivo (como una representación de la sucesión). Consideremos entonces la argumentación de aquello que caracterizamos como primer nivel de justificación, que se orienta a probar la fuente de tal determinación temporal objetiva.

La percepción de la alteración en la experiencia tiene que presentarse en la experiencia y éste es el punto de partida: la primaria percepción empírica. Como todo objeto de la percepción empírica, ha de darse en la sucesión. La percepción de los fenómenos sucesivos supone una conexión de dos percepciones en el tiempo que es un seguirse las representaciones las unas a las otras, producto de la síntesis de la aprehensión de la imaginación. Como todo objeto de la percepción supone una conexión de este tipo, el problema que guía el desarrollo de la argumentación se encuentra en el análisis de la conexión particular que supone la alteración y en su distinción con respecto a otro tipo de conexiones que también son de dos percepciones en un tiempo, pero que no se basan en una ulterior determinación. En efecto, lo peculiar de la alteración es que en ella no es indiferente la manera de la sucesión (cuáles representaciones han de seguirse de cuáles otras), mientras que la imaginación puede enlazar de una manera o de otra. La cuestión es problemática desde que se parte de una conexión particular en la percepción empírica dada en la forma de la sucesión en el tiempo, para ascender a las condiciones de la determinación de una conexión que no se refiera a la sucesión de las representaciones como objeto para la conciencia (puesto que para ellas la manera de la sucesión es indiferente), sino que se refiera a relaciones *objetivas*. Ahora bien, puesto que al curso de la sucesión objetiva no le es indiferente el modo de la sucesión, esto supone una determinación que ha de encontrarse en un nivel no-empírico y que se refiera a las condiciones de su propio darse sucesivo. La particular conexión en el tiempo que será objeto de indagación se define entonces como la que concierne a lo que acontece o a la alteración misma de los *objetos*. En el texto esto se expresa como la determinación de “la relación objetiva de los fenómenos que se siguen unos a otros” (B 234). El núcleo problemático que se desarrolla en el argumento se encuentra entonces en la investigación de las condiciones de objetividad de los nexos sucesivos, en los que no es indiferente el modo de su sucesión.

La síntesis de la aprehensión de la imaginación, por sí misma, no determina en ningún caso el orden de los estados contrarios que se presentan como sucesivos y es indiferente a ese orden. Kant caracteriza esta indeterminación en función de algo que es verificable en la percepción: la reversibilidad del orden de las percepciones. Esta *reversibilidad*, donde una u otra percepción pueden ser anteriores o posteriores en el tiempo, *manifiesta una indeterminación objetiva*: la *conexión* en lo múltiple no puede atribuirse a los fenómenos y sólo puede atribuirse a la conciencia

que los percibe. De manera que:

por la mera percepción queda indeterminada la relación objetiva de los fenómenos que se siguen unos a otros (B 234).

Sin embargo, en lo que acontece o en la alteración referida a objetos se hace necesaria una determinación tal que el fenómeno del cambio no pueda ser equivalente a la percepción de cualquier otro múltiple en la intuición. Esta determinación supone un orden que haga posible la posición de qué estado es antecedente con respecto al otro. El tiempo mismo, además, no puede ser percibido ni servir de fuente de la determinación de las posiciones temporales.

La deducción trascendental ya ha investigado las condiciones de toda determinación objetiva. Si la conexión entre la percepción anterior y la posterior ha de estar determinada conforme al objeto, tiene que ser *necesaria*. Y si la unidad sintética ha de ser necesaria, debe ser conforme a un concepto del entendimiento. Esto es, en efecto, una premisa que deriva de los resultados de la deducción trascendental. En la representación de la sucesión objetiva, entonces, la necesidad de la acción sintética de la imaginación tiene origen en un concepto intelectual, el de la relación de causa y efecto, en el cual la causa *determina al efecto en el tiempo como consecuencia* y se manifiesta en la conciencia en la irreversibilidad del orden de las percepciones. La distinción entre el curso subjetivo de la aprehensión y el orden objetivo de la sucesión (como especie de enlace que ha de atribuirse al objeto antes que al curso de las representaciones subjetivas) se establece, así, conforme con las condiciones de objetividad, es decir, de acuerdo con la síntesis según reglas. Es porque sostenemos que en esta conclusión se suponen los resultados de la teoría de los conceptos puros, por lo que no creemos sostenible que en este punto de la argumentación se trate de una mera cuestión epistemológica.<sup>357</sup> Y es también por ello, por lo que creemos que interpretar el argumento de la segunda analogía exclusivamente como una crítica a una versión escéptica del empirismo en lo que se refiere a la justificación de la necesidad del nexo causal pierde de vista que la filosofía empirista no tiene por qué aceptar la teoría de los conceptos puros. Supuestos los resultados de la “Análisis de los conceptos” para todos los conceptos puros, el transcurso de la argumentación de la segunda analogía sólo añade el concepto puro que se requiere: el de causa y efecto. Pero una postura

---

<sup>357</sup> Por este motivo, no seguimos la estructuración del argumento que propone Eric Watkins (2005). En efecto, el intérprete distingue el argumento en dos partes: (1) un argumento introductorio construido en un nivel que considera epistemológico y (2) un argumento principal construido en un nivel que caracteriza como “metafísico”. Conforme con nuestra interpretación de su análisis, mientras el primero se desarrollaría a partir de la búsqueda del fundamento subjetivo del orden necesario de las percepciones, el segundo se desarrollaría a partir de la investigación sobre el fundamento necesario de la sucesión objetiva. Pero esta distinción es irrelevante si se suponen los resultados del argumento de la deducción trascendental de los conceptos puros.

empirista no objetaría tanto la exigencia de ese concepto en particular (en efecto, puede explicarse por un origen diverso al kantiano) cuanto el origen puro que se le atribuye de acuerdo con la tabla de las categorías, diagramada en conformidad con la tabla de los juicios.

La primera conclusión del argumento, entonces, es que la percepción de la relación objetiva de la alteración supone una síntesis según reglas. Esto se concluye por medio de dos líneas argumentativas. En la primera, se plantea la exigencia de una determinación conforme a una regla. En la segunda, se argumenta en función de lo que se seguiría de una indeterminación de la regla sintética.

1. Si ha de haber una conexión objetiva determinada, tiene que ser conforme a una regla sintética. La necesidad que se sigue de esta determinación objetiva se manifiesta a la conciencia perceptiva por la irreversibilidad del orden de las percepciones (B 237-239). La irreversibilidad no es el fundamento de la sucesión objetiva, sino que la irreversibilidad, como una constricción sobre la percepción subjetiva, es una consecuencia de la aplicación de una regla *a priori*.

2. Si sólo fuera determinante la síntesis de la aprehensión, sólo habría un juego de representaciones sin referencia objetiva (B 239), es decir, no sería posible la experiencia de una sucesión en el objeto (una alteración).

Es preciso hacer algunas consideraciones sobre la primera línea argumentativa. En efecto, la irreversibilidad del orden de las percepciones subjetivas se relaciona con el conocimiento de la sucesión objetiva y esta sucesión objetiva sólo puede estar determinada como *necesaria* conforme a la regla del concepto. Ahora bien, ¿por qué es preciso que la sucesión objetiva sea determinada por una regla *necesaria*?<sup>358</sup> Para que el orden sucesivo sea determinado conforme al objeto, ¿debe ser tal que excluya otro orden en la sucesión? La primera pregunta podría responderse por lo establecido en el argumento de la deducción trascendental: la constitución de los objetos es posible por medio de la aplicación de reglas puras (necesarias y universales). Pero si bien esto puede considerarse supuesto en el desarrollo del argumento, lo que daría lugar a comprender que los principios de las analogías suponen los resultados de la deducción trascendental, aquí Kant está planteando la constitución de algo diverso, es decir, de una *sucesión* objetiva, una relación temporal objetiva que implica una determinación tal de los lugares temporales que excluya otro orden determinado. Kant afirma que una conexión objetiva de este tipo sólo puede presentarse por una determinación tal que

---

<sup>358</sup> Esta problematización interna al argumento la propone Eric Watkins (2005) en su reconstrucción.

constituya la conexión como necesaria y, además, esta necesidad se relaciona con la constrictión (en el orden sucesivo) que se impone sobre la aprehensión. Es por esto que puede afirmarse, como lo hace Watkins,<sup>359</sup> que en la noción de irreversibilidad hay un componente modal, que se expresa en términos condicionales: si es dada una instancia de la sucesión, se determina un orden tal que excluye otro diverso. Pero esta última asociación es intrínsecamente problemática, precisamente porque la necesidad del nexo causal no es equivalente a una constrictión que pueda presentarse sobre la percepción subjetiva y a partir de ésta última no es posible deducir la otra por medio de una inferencia inmediata. Strawson<sup>360</sup> considera esta relación en función de lo que entendemos es una distinción en las condiciones: la irreversibilidad es una condición para el conocimiento de la sucesión objetiva y el orden irreversible sólo es posible por una determinación causal necesaria. En este sentido, entendemos que puede afirmarse que la irreversibilidad no es una base para inferir el nexo causal, sino una fuente para reconocerlo como sucesión objetiva *si se parte de la aprehensión subjetiva sucesiva*.<sup>361</sup> Pero esto sólo puede sostenerse si no se hace equivalente todo lo implicado en el nexo causal con la forma de la sucesión, aun cuando ésta se afirme como objetiva. La sucesión objetiva misma es aquello que ha de considerarse como el *efecto* en la relación causal, es decir, el efecto como consecuencia es la determinación del orden *en* el tiempo como sucesivo.

Para profundizar en esto último y retomando la primera cuestión que hemos planteado, es decir, la de la relación entre la determinación de la sucesión objetiva y la regla necesaria, es preciso atender a las otras líneas de argumentación que tienen elementos que tienden a explicar el carácter del *nexo* de la sucesión objetiva, entendido como universal y necesario. Y es aquí cuando se explicita que este nexo es el de la relación entre la condición y lo condicionado, entre la causa y el *efecto*, entendido éste último como *sucesión de los estados*. En las sucesiones objetivas hay una percepción y una *presuposición* de un antecedente como condición de la sucesión cuyo nexo es necesario:

---

<sup>359</sup> Watkins, Eric (2005), p. 211

<sup>360</sup> Peter Strawson (1966) p. 138 y ss.

<sup>361</sup> Esta perspectiva es afín a la lectura de Steven Bayne (2004), quien declara no reconocer en la irreversibilidad del orden de las percepciones ningún rol argumentativo central en el contexto de la estrategia general del argumento. En este sentido Bayne, en su propia evaluación de la interpretación de Strawson, afirma que en lugar de comprender la irreversibilidad del orden de las percepciones como una instancia a partir de la cual pueda tener lugar una inferencia sobre un orden objetivo, la relación entre ambas debe comprenderse de manera inversa: es porque hay una determinación objetiva por lo que las percepciones serían irreversibles (p. 57). La lectura de Watkins (2005) podría dar lugar a subrayar el valor epistémico de la línea de argumentación que está presente en la introducción de la premisa sobre el orden de las percepciones. Por el contrario, Aquila (1985) sostiene una lectura diferente sobre la irreversibilidad que no consiste en subrayar su valor epistemológico. Distingue así entre una irreversibilidad del orden de las percepciones y una irreversibilidad del estado de los eventos, pero afirma entre ambos una “equivalencia lógica” (p. 204) porque se propone sostener una teoría fenomenista sobre la irreversibilidad.

el que yo haga objetiva mi síntesis subjetiva (de la aprehensión), acontece siempre en consideración de una regla, según la cual los fenómenos en su sucesión, es decir, tal como acontecen, están determinados por el estado precedente; y sola y únicamente bajo esta presuposición es posible la experiencia de algo que acontece (B 240).

El nexo necesario se encuentra, entonces, entre la causa supuesta como antecedente y la sucesión de estados como efecto. En A 200/B 245 se afirma que la causa trae necesariamente su efecto y –entendemos- sin ser ella misma parte de la sucesión objetiva, sino determinándola *a priori* en la relación causal y siendo condición de la determinación de la sucesión objetiva misma, esto es, de aquello que está implicado en la percepción de la alteración. Sólo así puede entenderse la determinación objetiva de la sucesión como alteración, puesto que aquí no puede retrocederse en el nexo (como si pudiera tratarse de una percepción dada junto a la alteración) y determinarse a su vez lo presupuesto como condición.<sup>362</sup> La sucesión objetiva que es el acontecimiento es lo condicionado y da señal de una condición (B 239). Lo determinado que se manifiesta en el acontecimiento no puede, como condicionado, revertirse. La sucesión objetiva significa, así, que el curso del tiempo subjetivo es *determinable* según la relación causal: puesto que algo acontece, lo precede algo, de modo tal que *el acontecer se determina en esa relación temporal de sucesión*. Es por esto también

---

<sup>362</sup> Si bien Paul Guyer (1987) y Eric Watkins (2005) tienen diversas interpretaciones del argumento, que son también diferentes de la que aquí presentamos, es relevante atender a sus respectivas lecturas en lo que respecta a la explicación sobre el nexo necesario de la sucesión objetiva. Ante el señalamiento en la objeción de Schopenhauer de que no toda sucesión en la experiencia puede ser considerada como una relación que sea de un nexo causal (la objeción de Schopenhauer señalaría el *non sequitur* de la sucesión objetiva a partir de la sucesión de las representaciones), Guyer intenta clarificar el nexo causal afirmando que, en la sucesión objetiva bajo consideración, el estado consecuente debe ser considerado como siendo determinado conforme a una regla necesaria y no como siendo determinado por el estado antecedente de la sucesión (p. 240). Es decir, el nexo necesario de la sucesión objetiva no estaría dado en la forma de la relación sucesiva misma. Esto, según Guyer, además de clarificar la determinación de un orden *en* el tiempo (que no es dado por la mera forma del tiempo), también permitiría comprender la simultaneidad de la causa con respecto al efecto, puesto que el nexo causal no se identificaría con la forma de la sucesión. Watkins retoma parcialmente la posición de Guyer para su propia interpretación de la teoría de la causalidad kantiana, pero critica la posición de Guyer puesto que, según el intérprete, no permitiría comprender el nexo necesario entre los estados sucesivos (p. 212) y es por esto que le atribuye una interpretación “fuerte” del alcance del argumento en general (aun cuando Guyer explícitamente da razones de por qué no toma tal posición: “although Kant defines causality in terms of succession according to a rule, he does not say anything explicit about the precise degree of universality required of a law of nature. That is, though it is natural to assume that universal laws of causation must be completely deterministic universalizations, it is not part of Kant's argument that the kind of rule according to which one state can be determined to follow another must be fully deterministic, as opposed to, say, merely probabilistic”, p. 240). Desde la perspectiva de análisis de Watkins, la causa implicada en la relación causal no puede considerarse como lo antecedente en la sucesión porque no puede ser considerada como un evento (tal consideración sería propia de un planteo humeano sobre la causalidad, que Kant nunca formuló de tal modo). De acuerdo con su interpretación, lo determinante en la relación causal debe comprenderse de acuerdo con una concepción cercana a la noción precrítica de “poder causal”. En cercanía con esta concepción, interpreta la noción crítica kantiana de la “causalidad de la causa”. Es llamativo, con esto, que su lectura no integre un análisis de las sustancias fenoménicas tal como podría establecerse a partir de la primera analogía de la experiencia.

que la causa, sin poder ser presupuesta más que en la relación causal, no puede originarse como un concepto empírico de una experiencia sucesiva irreversible. Porque no se da en la experiencia como lo que precede en el tiempo del cambio, sino que se da en la relación causal como determinante de la percepción del cambio, donde éste mismo se aprehende como sucesivo. La noción de causa implícita en el nexa causal no se deriva así de las fuentes de la experiencia, sino que, por el contrario, la experiencia la presupone como condición de la percepción de la alteración, esto es, en la misma base experiencial que una postura empirista consideraría como independiente de tal determinación.

La distinción entre el *orden* del tiempo objetivo y el *curso* del tiempo subjetivo se torna aun más clara y consistente cuando se analizan las restricciones de la “condición de la sucesión” que se especifican en el argumento. Porque el curso del tiempo subjetivo también es determinable como sucesión objetiva cuando la causa y el efecto puedan ser considerados como simultáneos según la forma del tiempo, puesto que lo propio de la serie causal es la irreversibilidad que se impone según una necesidad objetiva, donde la sucesión es el efecto que no puede ser causa. Kant afirma incluso que la mayor parte de las causas eficientes en la naturaleza han de entenderse de éste último modo, es decir, como dadas en simultaneidad con sus efectos. Junto con esta observación, se introduce aquí una noción que apela a la sustancia como fuente de acción, entendida como la causalidad (*Causalität*) de la causa (*Ursache*), para afirmar que ésta es siempre simultánea con sus primeros efectos en el instante primero de la efectuación de su poder, y durante todo el tiempo que ejerza su causalidad (B 253). Así, si la sucesión objetiva es el único criterio empírico del efecto, la *acción* de la causa es el criterio empírico de la sustancia. La acción es, tal como se formula, un mejor criterio que la permanencia, ésta vez comprendida por el principio de la causalidad: la acción como fuente del cambio no puede residir en un sujeto cambiante. La concepción de la sustancia revela entonces una relación entre la primera y la segunda analogía. Y es que no hay una inferencia inmediata entre la concepción de la sustancia como permanente y la concepción de la sustancia como fuente de acción (B 250/ A 205). Porque sólo mostrando que la alteración de los estados se corresponde con el efecto, determinable como sucesión objetiva, es como la sustancia, que permanece mientras que la alteración sólo concierne a sus estados, puede comprenderse como fuente de acción.

### **6.2.3.3. El segundo nivel de justificación del principio.**

El primer nivel del argumento kantiano se orienta entonces a la justificación del nexa necesario en la sucesión objetiva, según la determinación *a priori* de una regla dada por la causa y el efecto.

Así, el efecto comprendido como sucesión de estados es fruto de una determinación en los lugares en el tiempo de los estados opuestos. Esta determinación presupone un fenómeno antecedente en el darse del segundo y lo supone en una conexión necesaria (B 246-247). Porque no sólo hay una determinación de los lugares en el tiempo, sino que junto con esta determinación también se presenta un *orden* que no puede revertirse. Así, la determinación de los lugares en el tiempo en la sucesión no es posible sino en cuanto sea fruto de una determinación del *orden* de los estados sucesivos, tal que excluye cualquier otro:

Nunca, ni aún en la experiencia, atribuimos la sucesión (de un acontecimiento, cuando algo acontece que antes no estaba) al objeto, distinguiéndola de la sucesión subjetiva de nuestra aprehensión, salvo si hay, como fundamento (*Grund*) una regla que nos obliga a *observar ese orden de las percepciones más bien que otro*; e incluso esta obligación es propiamente lo que hace, ante todo, posible la representación de una sucesión en el objeto (B 242, énfasis de MP).

El segundo nivel de justificación del argumento comienza cuando se explicita que la determinación de los lugares en el tiempo es una determinación de acuerdo con un *orden* en el tiempo, pero que esta determinación supone la subsunción de los fenómenos bajo leyes. Si el primer nivel de justificación se orienta a probar la aplicación de la regla causal como condición de la determinación de la sucesión objetiva, el segundo nivel se orienta a probar que todo fenómeno es determinable como sucesión objetiva o como efecto. Esto es, el segundo nivel de justificación del principio afirma que la regla causal no se comprende sino como determinando universalmente para todo lo que se da en el tiempo, esto es, para todo fenómeno, que es determinable en el tiempo de acuerdo con un orden.<sup>363</sup> Y esta determinación se expresa en la experiencia en que todo lo que acontece da señal de una causa. Ahora bien, es preciso clarificar el paso del primer nivel de justificación al segundo y esto puede hacerse por medio de la consideración de la noción de

---

<sup>363</sup> En el contexto del análisis de los argumentos trascendentales y en su interpretación del argumento de la segunda analogía, Graham Bird (1989) afirma que es precisamente aquí (en lo que nosotros consideramos como segundo nivel de justificación del principio) donde se encuentra esencialmente la refutación de la postura escéptica en lo que respecta a la necesidad objetiva de la relación causal. En efecto, el intérprete considera que la argumentación orientada a mostrar la necesidad del principio causal comprendido en general y su necesaria antecendencia con respecto a la determinación del orden implicado en la sucesión objetiva, es lo que permitiría refutar (al invertir) el planteo humeano (en el que el análisis parte de la consideración de las relaciones causales particulares). Bird interpreta este proceder argumentativo que lleva a cabo una “inversión” de las premisas, en analogía estructural con el argumento de la “Refutación al idealismo”: “The general pattern of the dispute between Hume and Kant in this context is, consequently, similar to that in the Refutation of Idealism. There it was suggested that Kant argues against the Idealist priority of inner over outer experience, and in the Second Analogy Kant similarly argues against the empiricist priority accorded to particular causal claims over the general causal principle.” (p. 33). Su posición es digna de ser considerada, porque conduciría a sostener la tesis de que sólo suponiendo establecida la prueba de la validez del principio causal general (que llevaría a una interpretación “fuerte” del argumento) podría sostenerse que el empirismo escéptico es refutado.

alteración, que obra como punto de partida del argumento y que en su transcurso se precisa. En este sentido, Kant distingue entre una forma y una materia en la alteración. Y afirma que la forma de toda alteración (*die Form einer jeden Veränderung*: B 252 A 207), independientemente de la consideración material de los estados de la alteración, puede ser considerada *a priori* según la ley de la causalidad y según las condiciones del tiempo. Según la condición del tiempo como magnitud, la alteración es un tránsito entre estados opuestos e implica tanto el tránsito de un estado a otro como los límites en los que ese tránsito transcurre (porque ambos límites determinan, respectivamente, el estado inicial y el final). Ahora bien, los fenómenos son determinables *a priori* en el tiempo como efecto según la ley de la causalidad.<sup>364</sup> Y esto es porque el tiempo es la forma de la intuición y la condición formal bajo la cual los fenómenos se subsumen bajo las condiciones de determinación de la apercepción trascendental, condición última de la determinación del orden de los fenómenos según la ley de la causa y el efecto. De esta manera, la prueba que concierne al segundo nivel de justificación del argumento concluye:

Por eso, el principio de la relación causal en la sucesión de los fenómenos vale también *para todos los objetos de la experiencia* (bajo las condiciones de la sucesión), porque él mismo es el *fundamento (Grund) de la posibilidad de la experiencia* ( B 247, énfasis de MP).

#### **6.2.3.4. El tercer nivel de justificación del principio.**

En el transcurso de la prueba del principio causal, como regla que determina el orden temporal y como fundamento de la posibilidad de la experiencia objetiva, se afirma la prueba del principio de razón suficiente:

Esta regla, empero, para determinar algo según la sucesión del tiempo, es: que en aquello que precede ha de encontrarse la condición bajo la cual el acontecimiento siempre (es decir, necesariamente) sigue. Por consiguiente, el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible, a saber, del conocimiento objetivo de los fenómenos en lo que respecta a la relación de ellos, en la serie sucesiva del tiempo (B 246/ A 201).

¿Qué relación hay entre el principio lógico-metafísico de la metafísica dogmática y el

---

<sup>364</sup> A partir de esta consideración sobre la ley de la continuidad en las alteraciones, Eric Watkins (2005) encuentra la base para su interpretación del modelo causal kantiano. En efecto, comprende la causa en los términos de “causalidad de la causa” y con una actividad de eficacia continua que, aunque dada en el tiempo, es en sí misma indeterminada, p. 256 y ss.

principio de la segunda analogía de la experiencia de que todo lo que acontece tiene una causa, tal que probado éste último, por una prueba transcendental, se sigue la prueba del primero, entendido como el “fundamento de la experiencia posible”? Es preciso, por esto, atender a la conexión entre los dos principios (el lógico-metafísico de razón suficiente y el principio transcendental de la sucesión temporal según la causalidad) que Kant presenta en el transcurso de la argumentación de la segunda analogía. Para ello es necesario reconstruirla, porque no está dada de manera inmediata. Conforme a esto, afirma Giannetto (1996): “la evidente importancia dada al valor real del gran principio no aparece de manera imprevista en la *Crítica de la razón pura*, en el ámbito de la segunda analogía de la experiencia, porque ya está implícito”.<sup>365</sup> La conexión entre ambos principios, dada de manera implícita, puede explicarse en parte por una cuestión histórica: como hemos desarrollado en el tercer capítulo de la segunda parte, en el período precrítico Kant les había dedicado un tratamiento especial, estableciendo una relación de derivación del principio causal a partir del principio de razón caracterizado como principio de razón *determinante*. La relación, así, se presentaba como aquella entre el principio de razón suficiente referido a la verdad y el principio causal referido a los objetos (a su existencia y al surgir de sus determinaciones).

En la *Crítica de la razón pura*, esto es, en el contexto de la crítica de la razón en su pretensión dogmática de conocer *a priori* las cosas en sí mismas, el principio de razón suficiente es nombrado explícitamente tres veces. Dos menciones tiene en el sistema de los principios: una en el transcurso de la argumentación de la segunda analogía de la experiencia (B 346) y la otra en las observaciones finales a las analogías (B 265). Ambas mencionan la exigencia de su prueba transcendental, si es que ha de tener pretensiones de alcance sintético, es decir, de determinar algo *a priori* acerca de los objetos. La tercera mención es en la “Doctrina transcendental del método”, en la sección titulada “La disciplina de la razón pura con respecto a sus pruebas” (B 811), en el contexto de la consideración del tipo de prueba adecuado a los principios transcendentales. Allí se afirma que el principio causal, como juicio sintético *a priori*, requiere que el tránsito entre lo que acontece y la causa (imposible de ser probado dogmáticamente, por análisis de conceptos) se pruebe mostrando que la experiencia misma sería imposible sin tal nexo. En efecto, vuelve a afirmarse que los anteriores intentos de prueba del principio de razón suficiente han sido vanos con anterioridad al método transcendental.

En la filosofía crítica se invierte, así, la relación de derivación entre los principios tal como se presentaba en *Nova dilucidatio*: la única prueba para el principio de razón suficiente es la prueba transcendental de la validez del principio causal en la segunda analogía bajo la condición de la

---

<sup>365</sup> Giannetto, Giuseppe (1996), p. 80

sucesión de los fenómenos. El principio causal es además la condición de la validez objetiva de los juicios empíricos siempre que se refieran a la serie de las percepciones y por eso se presenta a la vez como la condición de la verdad empírica y de la experiencia. Los aspectos que podrían ser tenidos por “epistemológicos” (referidos a la condición de la verdad de los juicios empíricos) y “ontológicos” (referidos a la condición del objeto de la experiencia) se aúnan en la prueba transcendental del principio de la segunda analogía, por lo que consideramos que no sería adecuado separarlos como si se tratase de argumentos diversos. Así el principio puede comprenderse como siendo el fundamento (*Grund*) de la verdad empírica. En efecto, si la percepción tiene un *conocimiento* de que algo acontece, es entonces un *juicio* empírico en el que la sucesión (*Folge*) está determinada. Esta prueba involucra tanto las condiciones de la verdad empírica como las condiciones de la experiencia objetiva. En efecto, es la investigación misma del fundamento de la determinación de la verdad del juicio empírico y en la experiencia, pero en tanto que es transcendental es la investigación sobre el fundamento de los objetos de experiencia. En el transcurso del planteamiento de este problema, Kant se refiere al punto de vista transcendental a través del cual la verdad ha de considerarse (si ha de ser tenida como la concordancia del conocimiento con el objeto) y esta orientación supone considerar las condiciones formales de la verdad empírica y del objeto de la experiencia. Y el objeto de experiencia se constituye según reglas, porque a partir de ellas se hace necesario el enlace de lo múltiple.

Puede entenderse la relación entre el principio de razón suficiente y el principio causal, entonces, a partir de los intentos de *prueba* de la validez y de la restricción del uso del principio de razón suficiente por el principio causal, esto es, puede entenderse esta relación a partir de la condición para considerarlo como un principio propiamente *objetivo*.<sup>366</sup> Así, la única manera de probar el principio de que todo lo que acontece tiene una razón *antecedentemente* determinante es a través de la consideración de la regla causal y es mostrando que sin esa regla: (a) es imposible la determinación de un acontecimiento o alteración en el tiempo y (b) es imposible ese acontecimiento con referencia objetiva en la experiencia. Esta prueba incluye la restricción del uso de la regla causal misma: la relación de dependencia que encierra el concepto puro sólo se comprende en la experiencia y en su uso empírico a partir de la experiencia de la alteración bajo las condiciones de sucesión en tanto ésta manifiesta una determinación temporal objetiva.

La condición para considerar al principio mayor de la metafísica dogmática como *objetivo*,

---

<sup>366</sup> Los principios con validez objetiva son los del entendimiento. “La razón tiene [principios] pero como principios objetivos son todos dialécticos, y sólo pueden tener validez, a lo sumo, como principios regulativos del uso coherente y sistemático dentro de la experiencia” (B 814).

previa prueba del principio de la causalidad por medio de un método transcendental, puede comprenderse como el paso del significado lógico del principio de razón suficiente a su sentido real. Si así ha de considerarse la prueba, no implica, entonces, una “reducción” del principio de razón suficiente al principio causal de la segunda analogía de la experiencia. No sólo porque, como creemos puede sostenerse, la prueba no puede considerarse completa sin las otras dos analogías, en las que el principio es considerado en su aplicación a una pluralidad de sustancias, sino también por el significado mismo de la prueba: al probar su validez en la experiencia adquiere un sentido real, en el cual el significado lógico no puede reducirse. Como interpreta Giannetto,<sup>367</sup> creemos que la “prueba” podría entenderse como el establecimiento de una nueva condición de *aplicación* del principio: de la mera universalidad del principio a su aplicación a los objetos de la experiencia. ¿Pero cuál es el significado puramente lógico del principio de razón suficiente? Para comprender la postura kantiana crítica de la cuestión, es preciso atender a otros escritos posteriores a la *Crítica de la razón pura*. En 1790, en el escrito polémico contra Eberhard,<sup>368</sup> se afirma la distinción entre el principio lógico *formal* del conocimiento que establece la exigencia de un fundamento para las proposiciones (y este principio depende del principio de no contradicción) y el principio transcendental *material* de que toda cosa debe tener su fundamento (y este principio no puede ser probado por el principio de no contradicción).

Pero si la prueba ha de entenderse como el paso del significado lógico a su sentido real, junto con su condición de aplicación a los objetos de la experiencia (y la consecuente restricción de su aplicación por fuera de su uso empírico), la prueba de la segunda analogía no debe considerarse completa en su mismo nivel de su sentido real, esto es, como principio transcendental material. Porque prueba la validez del principio causal bajo la condición de sucesión de los fenómenos y presupone (sin probarlo) múltiples sustancias. Así, en el interior del argumento se afirmaba: “los fenómenos mismos deben determinarse unos a otros sus lugares en el tiempo, y hacerlos necesarios a éstos en el orden temporal” (B 245). Es preciso otra prueba que establezca la condición de

---

<sup>367</sup> Giannetto, Giuseppe (1996), p. 9.

<sup>368</sup> *Entdeckung* AA VIII, 193. El principio de razón suficiente en su significado meramente lógico es considerado como un principio lógico formal, aplicable universalmente a las *proposiciones*, en tanto concierne a las condiciones formales de los juicios. Como principio lógico formal no es un principio autónomo, pues deriva del principio de no contradicción. Por el contrario, un principio trascendental debe determinar algo *a priori* sobre los objetos y la posibilidad de ellos. También en los *Fortschritte* (1804), se dice que la proposición “**todo** tiene su fundamento”, que está unida a la proposición “todo es una consecuencia”, sólo puede pertenecer a la lógica, y la diferencia puede tener lugar entre [juicios que son pensados problemáticamente, y aquellos que han de valer asertóricamente] y es una proposición meramente analítica, puesto que si hubiera de valer para las cosas, es decir, si todas las cosas debieran ser consideradas sólo como consecuencia de la existencia de otra cosa, entonces no se encontraría en ningún lado la razón suficiente, que era, sin embargo, lo que se tenía en mira [...] la proposición no podría valer para cosas, sino sólo para juicios, y meramente para juicios analíticos”, AA VIII, 195 (énfasis de MP).

aplicación material del principio causal y que comprenda la multiplicidad de las series causales como siendo parte de una única experiencia.<sup>369</sup> Junto con esta nueva condición material, también se restringirá el campo de aplicación del principio al campo de validez de la unidad de la experiencia de los efectos, donde no hay causas por fuera de las relaciones recíprocas entre las sustancias. Y es que, en la observación general a los principios de las analogías de la experiencia, Kant afirma, con respecto a la prueba del principio de razón suficiente (cuyos intentos anteriores han sido vanos), la importancia del método de la prueba y la relación sistemática de las tres analogías de la experiencia: “nadie ha pensado en las dos analogías restantes, aunque siempre se ha hecho uso de ellas calladamente” (B 265).

#### **6.2.4. La comunidad dinámica de las sustancias.**

##### **6.2.4.1 El lugar destacado de la tercera analogía de la experiencia para la teoría kantiana de la causalidad.**

La línea de interpretación que se centra exclusivamente en la segunda analogía de la experiencia para establecer a partir de ella sus conclusiones generales sobre la teoría kantiana de la causalidad puede considerar inconsistente con ella la argumentación de la tercera analogía, donde el principio causal adquiere la forma de la interacción recíproca entre las sustancias; o bien considerarla irrelevante, si no comprende a partir de ella una ulterior determinación objetiva. La inconsistencia se manifestaría cuando se exige la reversibilidad de series causales en las múltiples sustancias y la irrelevancia podría sostenerse si no se encuentra en la tercera analogía una nueva condición de aplicación del principio causal.

Las interpretaciones que desestiman la importancia de la tercera analogía pueden surgir de una lectura de la segunda analogía de la experiencia en la que se consideran esenciales a su argumentación los elementos primarios del argumento, esto es, aquellos que se orientan a probar el nexo necesario de la relación causal a partir del problema de la determinación objetiva de la sucesión. Éstas son, al mismo tiempo, aquellas que subrayan que el mayor interés argumentativo radica en la estricta confrontación con la postura empirista entendida como escéptica, dejando de

---

<sup>369</sup> Diferimos de la postura de Béatrice Longuenesse (2001), quien afirma una reducción del principio de razón al principio causal tal como éste es expresado en la serie causal probada en la segunda analogía de la experiencia.

lado aquellos niveles de argumentación que ascienden a niveles de generalidad mayor del principio y que, según nuestra propuesta de lectura, obligan a precisar la concepción de la teoría de la causalidad. En efecto, es posible argumentar que el principio causal centrado en la segunda analogía es, por lo menos, insuficiente para dar cuenta de la causalidad en su aplicación a todos los objetos de la experiencia en tanto se comprendan como sustancias fenoménicas. Y es que el tratamiento exclusivo del argumento de la segunda analogía para la comprensión de la causalidad también conllevaría a una lectura incorrecta en lo que concierne a la sustancia fenoménica, la cual tiene que poder comprenderse como determinante y a la vez como determinada en una naturaleza; tanto su eficacia causal como su conocimiento son inescindibles de este doble carácter. Que sea conocida como efecto en el cambio de sus estados y también conocida en la experiencia con el criterio empírico de la acción es lo que la hace una sustancia fenoménica. La segunda analogía da como criterio empírico de la sustancia la acción que debe ser antecedentemente supuesta como determinante de la alteración, pero con esto queda indeterminado si la alteración como efecto responde a los cambios de los estados de otra sustancia. Sin embargo, se exige esta determinación como necesaria, cuando se afirma que sólo lo que es causa con respecto a su efecto puede determinar objetivamente la relación temporal: “los fenómenos mismos deben determinarse unos a otros sus lugares en el tiempo, y hacerlos necesarios a éstos en el orden temporal” (B 245). Además, el principio causal expresado en la serie irreversible no parece dar cuenta, por sí mismo, de estos efectos, los propios de los estados cambiantes de las sustancias fenoménicas, porque por sí mismo como serie irreversible no parece distinguible de una relación causal en la que lo determinado sea la existencia (y no la determinación que concierne al cambio de las determinaciones). Se exige, por tanto, una nueva condición de aplicación del principio causal a los objetos de la experiencia, entendidos como sustancias fenoménicas, tales que puedan ser comprendidos como determinados y determinantes en una naturaleza.

Ahora bien. Con respecto a la anteriormente mencionada condición de aplicación del principio causal, nos referimos especialmente a una condición de aplicación *objetiva*. Sin considerar aquí especialmente las lecturas que intentan encontrar nexos entre la filosofía trascendental y aproximaciones propias de campos de conocimiento con una particular aplicación material, quizás sea posible encontrar, en el mismo nivel trascendental, una estructura argumentativa que, a través de las analogías, tienda a construir una única concepción comprensiva de la causalidad. Esta concepción comprensiva se manifestaría en la concepción de la sustancia fenoménica en función de su constitución como objeto de experiencia posible. Y esta constitución se corresponde con sus condiciones de subsunción bajo leyes causales, tales que bajo ellas puedan ser determinables. Estas

condiciones pueden examinarse específicamente si se considera la postura crítica en torno a los *principios* del entendimiento, atendiendo tanto a la conexión sistemática entre las analogías, cuanto a la distancia que comporta el principio transcendental causal con respecto al principio general y formal tal como ha sido postulado por la metafísica dogmática, el principio de razón suficiente. Si la segunda analogía de la experiencia ha planteado la prueba transcendental del principio de razón suficiente, la conexión sistemática entre las tres analogías de la experiencia revela que aquella prueba es incompleta sin el tratamiento de la tercera analogía de la experiencia.

Anticipemos brevemente la cuestión relativa a la conexión sistemática de las tres analogías, que retomaremos en detalle luego del análisis de la prueba de la tercera analogía. Puede señalarse una analogía estructural entre las argumentaciones de la segunda y de la tercera analogía. Como en el caso de las anteriores analogías, el tratamiento de la tercera analogía se desarrolla a partir del problema de la determinación temporal objetiva para ascender a las condiciones *a priori* de determinación según reglas, pero específicamente se ocupa de las condiciones del conocimiento de la reversibilidad en el orden objetivo de las percepciones, puesto que estas condiciones del conocimiento en la percepción son las condiciones del conocimiento de la coexistencia de las sustancias. La necesidad de una tercera analogía vuelve a plantear una cuestión ya presente en el período precrítico kantiano, pero reformulada en el contexto de la filosofía crítica con el hilo conductor del sistema de las categorías: partiendo de un análisis de la sustancia y de la relación causal, no hay una inferencia inmediata hacia la coexistencia de las sustancias y sus interacciones recíprocas. Planteado en el nuevo contexto de reflexión crítica en el marco del sistema de las categorías, tampoco hay una inferencia desde la determinación del tiempo objetivamente sucesivo hacia la reversibilidad objetiva de las percepciones. La relación de causa y efecto de la segunda analogía tampoco considera explícitamente, en su argumentación, la pluralidad de las sustancias: para negar el aislamiento causal entre las sustancias, entonces, se exige la investigación de un principio causal que se base en la interacción. Tampoco puede presentarse una inferencia inmediata a partir del principio de la permanencia de la sustancia hacia su coexistencia con otras sustancias, porque conociéndose las sustancias por sus determinaciones y estados cambiantes, de forma tal que no puede aislarse la sustancia de sus determinaciones (entre las sustancias y sus determinaciones no hay propiamente relación más que en sentido lógico),<sup>370</sup> la coexistencia de las sustancias *también* ha de conocerse por la determinación temporal objetiva de sus estados. La simultaneidad será

---

<sup>370</sup> “debido a las condiciones del uso lógico de nuestro entendimiento, a aquello que en la existencia de una substancia puede cambiar mientras la substancia permanece, es inevitable separarlo de algún modo, y considerarlo en relación con lo propiamente permanente y radical; por eso, también, esta categoría está bajo el título de las relaciones, más como condición de ellas, que como si contuviera ella misma una relación” (B 230/A 187).

entendida así como una propiedad relacional objetiva de la determinación de los objetos que existen en el mismo tiempo.

#### 6.2.4.2. Las formulaciones y la prueba del principio de la tercera analogía.

El esquema de la comunidad (o acción recíproca entre sustancias) se presenta como principio cuando la unidad sintética de lo diverso en el tiempo determina la existencia de los fenómenos en una experiencia objetiva unificada. De acuerdo con la edición de 1787, el principio de la tercera analogía se formula de la siguiente manera:

Principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad: Todas [Alle] las sustancias, en la medida en que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en universal [durchgängig] acción recíproca. (B 256)

En la primera edición se enunciaba de este modo:

Principio de la comunidad. Todas [Alle] las sustancias, en la medida en que son simultáneas, están en integral [durchgängig] comunidad (es decir, acción recíproca entre ellas). (A 211)

Lo primero que es preciso señalar con respecto a ambas formulaciones es la universalidad de aplicación del principio, indicado mediante el “todo” (*Alle*) de las sustancias. Este “todo”, que Hans Driesch<sup>371</sup> describe como una expresión “poco feliz” (como también lo señalamos en la deducción metafísica del concepto de comunidad), no alude a una totalidad absoluta de las cosas, sino que aquí se refiere a la unidad propia de una multiplicidad de sustancias fenoménicas, unidad que se especifica como la condición de ser simultáneas o de ser percibidas como simultáneas. Se trata entonces de una totalidad *en* la experiencia cuya condición de determinación en la acción recíproca será el objeto de investigación de la tercera analogía. Este todo de sustancias fenoménicas está en universal o integral (*durchgängig*) comunidad o acción recíproca, comprendida en la experiencia bajo la forma de *una* experiencia. El significado de *durchgängig* como la integridad que resulta de la concatenación de las percepciones en una experiencia ya había sido tratado en el argumento de la deducción trascendental. En esa prueba concierne a la unidad sintética de los fenómenos según conceptos (A 110), en correspondencia estricta con las condiciones de la integral (*durchgängig*) y

---

<sup>371</sup> Driesch, Hans (1924).

universal (*allgemeine*) identidad de la apercepción (A 111-112). Que el todo de la sustancias se encuentre en integral comunidad en una experiencia, refuerza la lectura de que aquí no se trata de una totalidad absoluta de todas las cosas.<sup>372</sup>

Lo segundo a ser señalado es la diferencia que concierne a la formulación de la segunda edición, en la que se añade la intuición del espacio. La totalidad de la sustancias, entendiendo esta totalidad como la cognoscible en la experiencia, es una totalidad en el espacio. Esta diferencia no puede comprenderse como una mera diferencia de expresión, sino que debe entenderse en sintonía con las demás formulaciones de los principios que se corresponden con la segunda edición del texto, donde se exige el complemento de la representación del espacio para la determinación objetiva del tiempo. Volveremos sobre esta cuestión que hace a la relación entre la objetividad y la intuición del espacio, en el transcurso de la argumentación y a modo de conclusiones generales sobre las tres analogías hacia el final del tratamiento del argumento, en 6.2.6.

El argumento de la tercera analogía de la experiencia puede dividirse en dos líneas argumentativas. Primero presentamos de manera concisa sus pasos argumentativos y luego los examinamos con detalle.

#### Primera línea argumentativa (B 256 - B 258)

a) El primer paso del argumento comienza con una primera noción de las cosas simultáneas, estableciendo las condiciones de su conocimiento en el nivel de la percepción empírica: el orden de nuestra aprehensión es reversible y las percepciones son secuenciales y recíprocas.

b) Pero tener percepciones secuenciales recíprocas no es una condición suficiente para el conocimiento de la simultaneidad de los *objetos*, ahora definida como la existencia de lo múltiple en el *mismo tiempo*.

b.1) La síntesis de la aprehensión de la imaginación hace posible una reversibilidad sólo subjetiva, con percepciones secuenciales (una a la vez) y no es posible, a partir de esta síntesis en el nivel de la percepción, referir las percepciones en el sujeto a objetos que existen en el *mismo tiempo*.

b.2) El tiempo mismo no puede ser percibido, de modo tal que no puede servir de fundamento para el conocimiento de la simultaneidad objetiva.

c) Se requiere de un fundamento objetivo, de un concepto del entendimiento, para que la *sucesión recíproca* de las percepciones (implicada en la noción de

---

<sup>372</sup> Como hemos desarrollado en el capítulo cinco, es por la condición originaria de la apercepción transcendental que puede plantearse una universal o integral (*durchgängig*) conexión de todos los fenómenos según leyes necesarias (A 113).

reversibilidad) tenga referencia a los objetos, de modo tal que de ellos pueda decirse que existen en el mismo tiempo.

d) Lo que determina objetivamente la posición en el tiempo es la relación de influjo (resultado de la segunda analogía); la sucesión *recíproca* que se manifiesta en la percepción subjetiva ha de ser determinada conforme a la relación de influjo recíproco (comunidad o acción recíproca), donde las sustancias tienen el fundamento de determinación en las otras.

2) Segunda línea argumentativa (A 212/B 258): Si las sustancias estuvieran causalmente aisladas (tal que ninguna obrase o recibiese influjos de otras) su simultaneidad no sería objeto de percepción posible y “la existencia de una [sustancia] no podría conducir a la existencia de otras [sustancias] por ningún camino de la síntesis empírica”.

### **Examen de la primera línea argumentativa**

En la primera línea argumentativa están presentes dos significados de simultaneidad. El primero se expresa conforme a las condiciones subjetivas del conocimiento de la simultaneidad, teniendo como punto de partida la percepción empírica: afirma que las cosas son simultáneas cuando la percepción de ellas en la intuición empírica es reversible. El otro significado concierne a la relación propiamente objetiva de las sustancias, como relación temporal objetiva.<sup>373</sup> En base a esta distinción, el argumento investiga las condiciones de la experiencia de la relación de simultaneidad entre las sustancias, a fin de concluir que la determinación de la relación objetiva hace posible su conocimiento en la experiencia. La primera concepción de la simultaneidad tiene como fuente la reversibilidad de las percepciones. Esta reversibilidad es, precisamente, lo que no puede ocurrir si hay una determinación objetiva de la sucesión, tal como la segunda analogía de la experiencia se ocupó en probar. Pero la posibilidad de la reversibilidad de las percepciones, que está implícita en la experiencia de la percepción de las sustancias como simultáneas, no será investigada como aquello que carece de determinación objetiva, sino como lo que se sigue de un tipo de determinación distinto del de la segunda analogía, a fin de que la noción de simultaneidad se comprenda como la existencia de las sustancias en el *mismo* tiempo (*die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit*:

---

<sup>373</sup> Gehrke, Pat (2002) considera a ésta última, la existencia de lo múltiple en el mismo tiempo, como una definición *formal* de la coexistencia, p. 17 y ss. Sin embargo, puede sostenerse que indica más que una relación formal, en tanto que el carácter del *mismo* tiempo trasciende las condiciones formales del darse de las representaciones. Es por esto que el argumento se construye sobre la base de la investigación de las fuentes de tal determinación.

B 257).

Que las sustancias sean percibidas como existiendo en el *mismo* tiempo demanda una determinación para que esa relación temporal sea objetiva, de modo tal que sea lo que está a la base de la experiencia subjetiva bajo la forma de la sucesión recíproca de las percepciones. Es preciso considerar a partir de aquí la diferencia entre lo que se aparece a la conciencia subjetiva y la determinación *a priori* que hace necesaria tal relación como objetiva. Lo que se aprehende por la síntesis de la imaginación es siempre sucesivo y secuencial, sólo manifiesta en el sujeto una percepción a la vez: cuando una está presente, la otra no lo está; pero la experiencia propia que es objeto de la investigación se refiere a que las percepciones puedan “seguirse recíprocamente unas a otras” como consecuencia del conocimiento de su existencia en el mismo tiempo. En esta nueva consideración de la simultaneidad, el orden indiferente en la sucesión secuencial se manifiesta como el resultado de una determinación objetiva particular. La exigencia de encontrar el fundamento de esta determinación llega entonces a la necesidad de un concepto y Kant lo caracteriza aquí primariamente como aquel de la *sucesión recíproca* (*wechselseitige Folge*) de las determinaciones de las sustancias que existen simultáneamente unas fuera de otras (B 257). Hay aquí una noción de “sucesión recíproca” que se relaciona con la argumentación de la segunda analogía y una caracterización ulterior de la relación temporal de la simultaneidad como aquella que es inescindible de la consideración de las sustancias en la intuición del espacio (“unas fuera de otras”).

Consideremos por qué Kant apela a la noción de “sucesión recíproca” en esta argumentación y si a partir de ella es posible precisar la síntesis peculiar del concepto que aquí se exige. Podría interpretarse que se refiere a una característica diferencial que se presenta en la aprehensión subjetiva, de modo tal que lo que involucra esta experiencia condiciona que no se la perciba como una mera multiplicidad de representaciones sin referencia a objetos. Puesto que la multiplicidad de las representaciones se da bajo la forma universal de la sucesión, la posibilidad de la reversibilidad del orden de las representaciones bajo la forma de la “sucesión recíproca” revelaría, antes que una indeterminación objetiva, una determinación de otro tipo que la implicada en la segunda analogía bajo la forma de la sucesión objetiva, puesto que la excluye: la sucesión objetiva establece un orden tal que excluye la posibilidad de la reversibilidad. La característica diferencial que es preciso investigar estaría, entonces, en lo “recíproco” de la sucesión, antes que en la sucesión misma. Que la relación de influjo sea aquélla que puede determinar relaciones objetivas ha sido probado en la segunda analogía de la experiencia, donde se ha mostrado que la sucesión subjetiva es *determinable* bajo tal relación: la determinación de la relación objetiva en el tiempo sólo puede hacerlo aquello que es causa con respecto a su efecto. Kant retoma las conclusiones de la segunda analogía: “algo le determina a otro algo su lugar en el tiempo, sólo si es la causa de ello, o de sus determinaciones” (B

259). Pero la exigencia que aquí se establece es que esta posición en el tiempo ha de ser determinada *recíprocamente*; se necesita entonces de otro concepto: es por medio de la determinación del concepto de la reciprocidad de agente y paciente por el que es posible la sucesión recíproca que se encuentra a la base de la experiencia de la percepción de las sustancias como simultáneas y conforme al cual la sucesión en la conciencia subjetiva es determinable. Así, si en la segunda analogía la síntesis de la aprehensión ha de ser determinable como sucesión objetiva (tal que excluye la reversibilidad en la conciencia subjetiva), en la tercera analogía la síntesis de la aprehensión ha de ser determinable como sucesión recíproca (tal que se manifiesta en la conciencia subjetiva a través de la reversibilidad). En cada caso, la sucesión propia de la síntesis de la aprehensión es determinada diferencialmente de acuerdo con un orden del tiempo.

De acuerdo con esta argumentación, es preciso examinar el caso de la supuesta inconsistencia con respecto a la causalidad en las pruebas de la segunda y tercera analogías de la experiencia que ha sido señalada frecuentemente por la literatura crítica. Si la relación causal ha de ser comprendida bajo la concepción de una *serie* causal, es en principio y manifiestamente inconsistente, luego de tal argumentación, considerarla bajo la forma de la relación recíproca, puesto que a partir de la argumentación de la segunda analogía la determinación de la causa excluye por sí misma la posibilidad de una reversibilidad de la relación.<sup>374</sup> Pero si se sostiene, como señalamos anteriormente, que la sucesión objetiva de la segunda analogía es ella misma un resultado de la determinación causal (la alteración es el efecto que ocurre como sucesión objetiva, de modo tal que la causa no se identifica con el primer término de la relación sucesiva o lo que precede *en* la sucesión, sino con aquello que ha de suponerse necesariamente como antecedente *de* ella, pero en tanto que es *determinante* de esa sucesión) y que lo determinable es la sucesión subjetiva de las representaciones, la objeción de inconsistencia pierde peso argumentativo, porque la sucesión objetiva sólo concierne al efecto como alteración (en el cambio de las determinaciones), el cual no puede revertirse y ser tenido como determinante. Así ha de considerarse también en la tercera analogía, en cuanto se lo considere como efecto. Además, lo determinable en ella no es la sucesión objetiva, como si la recíproca determinación debiera entenderse desde el punto de vista de una coimplicación reversible del principio causal de la segunda analogía, sino la sucesión en la

---

<sup>374</sup> La posición clásica de esta posición la asume Arthur Schopenhauer en el apéndice titulado “Crítica de la filosofía kantiana”, del primer volumen de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819). En efecto, Schopenhauer considera que (1) Kant establecería una relación esencial entre la relación causal y la sucesión, por lo que lo llevaría a intelectualizar la forma de la sensibilidad. Así, cometería un error inverso al de Hume (Si Hume considera toda relación de causa y efecto como una mera sucesión, Kant, por el contrario, creería que no hay más sucesión que la de causa a efecto); a partir de relación esencial Schopenhauer concluye que (2) el concepto de acción recíproca es nulo porque presupondría que el efecto fuera a su vez causa de su causa.

conciencia subjetiva, de modo tal que a partir de esta determinación sea posible la experiencia de la simultaneidad como relación objetiva.

Es preciso comprender más específicamente por qué la interacción recíproca no puede interpretarse en los términos de una supuesta coimplicación de *series* causales. Si sólo fuera comprendida de este modo, no añadiría nada a la concepción de la causalidad que está presente en la noción de “serie” causal. Sólo añadiría la exigencia de que sean múltiples. Pero precisamente esta sola deducción no basta para que no sean entendidas como series *paralelas* y desconectadas entre sí si no hay una determinación más originaria de su relación mutua. Y esto es porque la serie causal excluye la reversibilidad que está en la idea de la coimplicación.<sup>375</sup> Es sin embargo necesario interpretar y evaluar el carácter de la premisa que obra en el argumento: lo que determina objetivamente la posición en el tiempo es la relación de influjo, de modo tal que permite concluir que la determinación objetiva recíproca es determinada por el influjo recíproco. Pero aun compartiendo las dos analogías la misma premisa, ambas determinaciones son sustancialmente diversas: lo determinado es diverso en cuanto a la relación que es determinada por el concepto. En efecto, la condición de la reversibilidad en la tercera analogía no se aplica a aquello que ha de ser tenido como efecto en una serie causal. La reversibilidad se aplica al modo de darse de la sucesión subjetiva y esto no contradice la expresión de la serie causal en la sucesión objetiva. Esta última es un efecto cuya fuente de determinación *en* la experiencia es algo no cambiante y cuyo criterio empírico se encuentra en la acción. Entonces, si en el cambio de las determinaciones hay una acción supuesta y éste es el criterio empírico de la sustancia, puesto que la fuente del cambio no puede residir en algo cambiante, y una sustancia es cognoscible en la experiencia por sus determinaciones, la relación entre ambas determinaciones ha de ser *recíproca*. Sólo pueden sostenerse las relaciones en un todo de sustancias, si la relación mutua entre ellas se presenta como resultado de una determinación recíproca en la que son todas determinantes, pero determinadas en cuanto a sus accidentes.

La tercera analogía brinda elementos para comprender por qué el análisis de la relación causal

---

<sup>375</sup> Otra es la línea de lectura que ofrece Béatrice Longuenesse (2011): “By interaction (namely, reciprocal causal action), Kant means nothing other than the relation between the states of one substance and the states of another, such as they can be regarded as *determined* with regard to the logical function of a hypothetical judgment whose reciprocal converse (the consequent taking the place of the antecedent, and reciprocally) is also taken to be true”, p. 31. Su postura que hace reversible, de acuerdo con la forma del juicio hipotético, el *estado* determinado como determinante, la conduce a distinguir entre las nociones de acción recíproca y de comunidad donde, en la primera, el énfasis se encuentra en la relación causal de interacción, y en la segunda, en la unificación del espacio; pero no lleva a cabo una interpretación de su integración. Y esto es porque no considera en su especificidad la determinación recíproca. Esta postura también la conduce a sostener un orden de dependencia de la tercera analogía con respecto a la segunda analogía, porque afirma que el uso empírico del juicio disyuntivo tiene que ser mediado por la forma del juicio hipotético.

no debe ser identificado sin más con la forma de la serie causal expresada en la sucesión objetiva, como si tal argumentación pudiera considerarse una investigación completa y acabada del principio causal. En efecto, es preciso entender por qué la tercera analogía desarrolla una prueba a partir de la exigencia de una síntesis de la que las dos primeras analogías no pueden dar cuenta de manera inmediata. Una forma de comprender la exigencia de una síntesis diversa se encuentra en el ámbito de la investigación de las condiciones de aquello que estaba presupuesto en las anteriores analogías. El problema no considerado explícitamente en la segunda analogía era, en efecto, el de la sustancia determinante en *coexistencia* con su efecto en la relación causal, pues partía del concepto de alteración. Se consideraba la causalidad de la causa en relación estricta y necesaria con la determinación del efecto, en el sentido de que era aquello que había de suponerse necesariamente antecedente y esta acción era el único criterio empírico de la sustancia. Tampoco estaba explicitado si el efecto se correspondía con las determinaciones cambiantes de una única o de varias sustancias. De manera que era posible, dada la argumentación de la segunda analogía, que se tratase de una única sustancia determinante de sus propios estados cambiantes.

También es preciso excluir que la acción presupuesta en la alteración se refiera a una sola sustancia por fuera de la experiencia y que no sea cognoscible en la experiencia por sus determinaciones. A partir de la primera analogía, que considera a la sustancia como *substratum* de los cambios, y de la segunda, que la considera bajo un criterio empírico como fuente de acción de los cambios, no llega a comprenderse la posibilidad de múltiples sustancias fenoménicas y de su doble modulación como determinantes y determinadas en cuanto a sus accidentes. Por esto, es preciso comprender el principio peculiar de la tercera analogía a través de la determinación recíproca que implica la interacción. Podría preguntarse aún si hay diferencia sustantiva, en cuanto al carácter de la determinación, con respecto a la segunda analogía de la experiencia. Una hipótesis podría ser que el carácter de la determinación de la posición en el tiempo correspondiese a relaciones diversas: el principio de la segunda analogía podría ser coherente con una concepción de la determinación causal en la existencia como irreversible y subordinante, mientras que la tercera correspondería a la determinación recíproca de las determinaciones accidentales de las sustancias. Pero en B 259 se dice que, en la sustancia, sólo puede ser consecuencia lo que concierne a sus determinaciones y esto parece aplicable a las sustancias *fenoménicas* en cuanto tales. En ellas, no hay distinción esencial entre lo interno y lo externo de sus determinaciones más que entre el *substratum* permanente y sus determinaciones cambiantes. Ambas analogías parecen estar construidas bajo el problema de la determinación, en el tiempo objetivo, de las posiciones respectivas de las sustancias, pero mientras la segunda analogía plantea una relación asimétrica, la tercera analogía plantea una relación recíproca. Ahora bien, la vía para comprender la relación

causal en las sustancias fenoménicas (determinantes y determinadas en cuanto a sus accidentes) es bajo la consideración de su determinación recíproca. Y esta relación exige el complemento de la representación del espacio, porque un *múltiple* de sustancias de este tipo sólo puede ser representable en la intuición externa: si existen en el mismo tiempo, se representan como múltiples en el espacio.

Si consideramos la argumentación de la tercera analogía como aquella que profundiza los resultados de la segunda, puede afirmarse que la síntesis peculiar del principio de la tercera analogía atiende a aquello que estaba presupuesto como *exigencia* en la segunda: en la formulación de la tesis de que sólo la relación de influjo determina objetivamente la posición en el tiempo se presuponía que “los fenómenos mismos deben determinarse unos a otros sus lugares en el tiempo, y hacerlos necesarios a éstos en el orden temporal” (B 245). Pero la segunda analogía no consideraba explícitamente, en el interior de la argumentación, el principio causal para una multiplicidad de sustancias. La primera analogía según la formulación de la segunda edición consideraba las sustancias fenoménicas en el espacio como lo permanente en el fenómeno, pero tampoco consideraba explícitamente la multiplicidad de sustancias a partir de su diversa localización espacial. Ahora bien, el principio causal para una multiplicidad de sustancias no podía ser probado en la segunda analogía, precisamente porque el principio causal establecía un orden en la sucesión objetiva tal que parecía excluir cualquier otro y hacer imposible justamente la reversibilidad que está a la base del conocimiento de la coexistencia. Concluida la segunda analogía, aún persiste una cuestión que es preciso desarrollar y que puede expresarse en cómo, dadas múltiples sustancias, puede seguirse algo diverso en ellas. Esto concierne tanto a aquello que no está explícitamente considerado en las dos primeras analogías (la multiplicidad de las sustancias), como a la universalidad de aplicación del principio causal ya que la segunda analogía no considera de manera explícita que todas las sustancias sean tomadas como determinantes y determinadas en cuanto a sus accidentes.

Podría sostenerse, entonces, que en vez de expresar una inconsistencia, ambas analogías especifican síntesis diversas según reglas. Ahora bien, esto puede ser tenido por una mayor profundización en la comprensión de la causalidad, de modo tal que la tercera analogía considera las condiciones universales de aplicación del principio causal, y también profundiza en la comprensión del argumento mismo de la segunda analogía. Si aquello que sólo puede determinar la posición en el tiempo es la causa con respecto a su efecto y si esta determinación puede ser de la existencia o de sus determinaciones, lo que el influjo recíproco determina es la recíproca sucesión en la conciencia subjetiva, pero ésta última determinación asciende hacia aquello que no se encontraba desarrollado en la segunda analogía: la existencia de la causa y la efectuación del efecto

en el *mismo* tiempo (en una única experiencia) como condición de la efectuación de la acción determinante.

Ahora bien, esta línea de interpretación no sugiere que haya de suponerse la *simultaneidad* de las causas para explicar la simultaneidad de las determinaciones recíprocas de las sustancias (como Watkins objeta,<sup>376</sup> señalando la manifiesta circularidad de esa línea de lectura), sino que la simultaneidad de las determinaciones de las sustancias como coexistentes es efecto de una determinación más originaria que estaba presupuesta en la segunda analogía (en la medida en que hay que suponer la sustancia como causa, dado el efecto como alteración, y el efecto corresponde a la determinación del cambio en otra u otras sustancias, cognoscibles por sus accidentes). La determinación más originaria de las múltiples sustancias concierne específicamente a una determinación objetiva temporo-espacial, en tanto que pertenecen a una *única experiencia*.

En la conclusión del argumento, se afirma que:

la simultaneidad de las sustancias en el espacio no puede conocerse en la experiencia de otra manera que bajo la presuposición de una acción recíproca de las unas sobre las otras; esta es, por consiguiente, también la condición de la posibilidad de las cosas mismas como objetos de la experiencia. (B 258)

Las condiciones del conocimiento de la simultaneidad de las sustancias son las condiciones de los objetos como objetos de experiencia. Si en el segundo nivel de justificación del principio de la segunda analogía se afirmaba que la condición del conocimiento de la sucesión objetiva era la condición del objeto de la experiencia *bajo las condiciones de la sucesión*, aquí se afirma que aquello que se determina en los objetos es temporo-espacial. En la afirmación de la pluralidad de las sustancias en la existencia simultánea o coexistencia (donde las relaciones entre ellas se definen en términos de influjo) se afirma que esta pluralidad de sustancias es representable en el espacio (“unas fuera de otras”: B 257). La dependencia recíproca entre sustancias (encadenamiento de acción y reacción *no subordinante*) sólo puede representarse en la intuición externa. A partir de tal determinación por el concepto *a priori* de acción recíproca se constituye, entonces, el objeto de la experiencia.<sup>377</sup> La condición universal de la aplicación del principio causal es entonces la condición

<sup>376</sup> Eric Watkins (2011) considera que una manera de evitar la circularidad (suponer que la pluralidad de agentes causales existen al mismo tiempo) y la forma de entender la interacción mutua es la de suponer que en la eficacia causal hay una pluralidad de cosas actuando *conjuntamente*: que las sustancias determinan sus estados de manera conjunta (*jointly*) quiere decir que la eficacia de un agente causal depende de otras en cuanto a condiciones externas, y recíprocamente para todas las sustancias. Además, la actividad causal conjunta se requiere para que los eventos ocurran, p. 49.

<sup>377</sup> Por los alcances de esta conclusión, Jeffrey Edwards (1951) afirma que la teoría kantiana de la experiencia objetiva puede ser comprendida como una teoría de la comunidad dinámica, en la que las experiencias de sustancias y sus secuencias causales son aspectos parciales de una unidad experiencial reglada por el principio de comunidad.

de la constitución objetiva de la sustancia fenoménica: su constitución como objeto de experiencia se corresponde con su subsunción bajo leyes causales.

Para considerar especialmente esta conclusión, es preciso analizar la segunda línea argumentativa de la prueba de la tercera analogía. De manera análoga al argumento de la segunda analogía de la experiencia, el argumento de la tercera analogía también incluye una línea argumentativa que se construye bajo la suposición de lo que se seguiría de la negación de la conclusión probada en la primera línea argumentativa. En este caso, se trata de un argumento que parte de la hipótesis del aislamiento causal de las sustancias.

### **Examen de la segunda línea argumentativa**

Recordemos la formulación de la segunda línea argumentativa:

2) Si las sustancias estuvieran causalmente aisladas (tal que ninguna obrase o recibiese influjos recíprocos de otras), su simultaneidad no sería objeto de percepción posible y “la existencia de una [sustancia] no podría conducir a la existencia de otras [sustancias] por ningún camino de la síntesis empírica” (A 212- B 258- B 269).

Hay además una relación entre el camino de la síntesis empírica y la intuición del espacio: supuesta la separación de las sustancias por un espacio vacío, no podría determinarse la simultaneidad objetiva de la existencia de los fenómenos. Según Morrison,<sup>378</sup> esta relación debe comprenderse en los términos de la constitución objetiva del espacio. Puesto que, al asumir la ausencia de interacción entre las sustancias, no se seguiría la percepción de la coexistencia, debe sostenerse que la interacción entre sustancias es lo que facilita la unificación de las distintas partes del espacio en un todo unificado. Y así como la permanencia de la sustancia, en la primera analogía, es la expresión de la unidad del tiempo, la tercera analogía funciona de manera similar unificando diferentes partes del espacio en un todo unificado. Pero además de esta analogía estructural argumentativa, Morrison también plantea un condicionamiento de la tercera analogía sobre las restantes: si el espacio fuera discontinuo (algo que se sigue del aislamiento causal de las sustancias), cada fenómeno estaría desconectado de otro y la experiencia recomenzaría con cada percepción de objeto. De manera que tampoco serían posibles las relaciones temporales porque no sólo no tendríamos manera alguna de determinar la coexistencia, sino que tampoco tendríamos manera alguna de representar una sustancia permanente o la sucesión en la alteración. Esta interpretación

---

<sup>378</sup> Morrison, Margaret (1995), p. 188 y ss.

también brinda una clave sobre cómo comprender la determinación recíproca, donde cada sustancia es responsable de la posición espacial de las demás sustancias. Esta posición espacial es a la vez la condición de su posición temporal, porque sólo objetos espacialmente separados son capaces de coexistir (sólo podemos tener percepciones recíprocas si los objetos están espacialmente separados).

Si se interpreta la determinación en este sentido, es decir, en el sentido de la constitución objetiva del espacio, esto mismo también puede ser considerado, creemos, como la constitución de los *objetos* de la experiencia en el espacio, porque la unificación del espacio es al mismo tiempo la constitución de los objetos como localizables espacialmente. Así, junto con la constitución del espacio, puede afirmarse la *communio spatii*, es decir, aquello que Kant caracteriza en términos de comunidad local de las sustancias. Esta constitución era, en efecto, lo que se encontraba a la base de la posibilidad de reversibilidad de las percepciones.

Pero la comunidad local (conocida empíricamente) y la interacción causal, reclaman el concepto de *comunidad dinámica* de las sustancias. Ésta es la condición del conocimiento de la simultaneidad y la condición de los objetos de experiencia en tanto simultáneos en el espacio:

Debe haber, por consiguiente, además de la mera existencia, algo [más], por lo cual A le determina a B su lugar en el tiempo e inversamente también, B, [se lo determina] a A; porque sólo bajo esta condición las mencionadas sustancias pueden ser representadas empíricamente como existentes simultáneamente. Ahora bien, algo le determina a otro algo su lugar en el tiempo, sólo si es causa de ello, o de sus determinaciones. Por tanto, toda sustancia (puesto que ella sólo en lo que concierne a sus determinaciones puede ser consecuencia) debe contener en sí la causalidad de ciertas determinaciones en la otra, y a la vez los efectos de la causalidad de la otra; es decir, ambas deben estar en comunidad dinámica (inmediata o mediatamente), si la simultaneidad ha de ser conocida en alguna experiencia posible. (B 259/ A 213)

De manera que aquello que afirmaba la segunda analogía, que la relación de influjo determina la posición objetiva del tiempo, aquí se universaliza bajo la condición de la comunidad de las sustancias y para una causalidad recíproca. Kant caracteriza el concepto de comunidad dinámica con el término latino de *commercium*. La comunidad como *comercio* hace posible el *conocimiento* empírico de la comunidad local (*communio spatii*) porque sin la suposición del comercio de las sustancias cada percepción local de un objeto en el espacio quedaría desconectada de la experiencia y no serían posibles las relaciones empíricas de composición. Cada percepción instauraría una nueva serie del tiempo, de modo que no sería posible la experiencia de la coexistencia.

Sin comunidad, toda percepción (del fenómeno en el espacio) queda separada de las otras, y la cadena

de representaciones empíricas, es decir la experiencia, comenzaría enteramente de nuevo con cada objeto, sin que la [cadena] precedente tuviera la más mínima conexión con éste, ni pudiera estar en relación con él. (A 214/B 261)

Kant afirma luego, considerándolo como una *explicación* de la argumentación en la que se diferencian los significados de *commercium* y de *communio spatii*, un sentido subjetivo de la comunidad como *communio*. En efecto, se afirma la condición, para todos los objetos de la experiencia posible, de estar en la comunidad (*communio*) *subjetiva* de la apercepción. Se trata de una comunidad porque en esta conciencia de sí mismo las representaciones coexisten bajo la condición de ser pensadas. Pero el fundamento objetivo de esta comunidad subjetiva es el mismo que el de la percepción de la comunidad local,<sup>379</sup> si es que las representaciones pensadas han de referirse a objetos y no al curso subjetivo de representaciones. Si la comunidad local supone una determinación objetiva del espacio, la comunidad subjetiva supone una determinación objetiva del tiempo. En ambas se supone la acción del influjo recíproco por el cual todos los fenómenos están conectados y remiten como a su último fundamento a la unidad sintética de la apercepción transcendental.

Consideremos ahora la nueva condición de aplicación del principio causal que brinda el principio de la comunidad: es porque se constituye una unidad integral de los efectos de las sustancias en mutua exterioridad en el espacio en una única experiencia (y, con esto, la constitución de los objetos de la experiencia como sustancias fenoménicas en comunidad) que no puede afirmarse una serie causal trascendente a las determinaciones causales recíprocas. Es por esto, entonces, que se brinda también en este argumento una condición universal de aplicación del principio causal, que afirma que todo suceso tiene una causa antecedentemente determinante, de la cual el acontecimiento da una señal en la experiencia. Y por esto mismo se completa la prueba del principio de razón que comenzaba en el argumento de la segunda analogía: en tanto establece una nueva condición de aplicación universal del principio *en* la experiencia, al mismo tiempo restringe la validez de su uso. Así, el principio no puede *anularse* en su sentido por la asunción de ninguna causa trascendente a la interconexión de determinaciones recíprocas en una única experiencia. De manera que:

1. El empleo tácito del principio de comunidad en el principio de razón suficiente se encuentra en su pretensión de aplicación universal. Pero aquello que ha de ser tenido como unidad en el conjunto de las determinaciones recíprocas de todas las sustancias es una consecuencia del principio

---

<sup>379</sup> Así, Susan Schell (1948) interpreta que la posibilidad de la experiencia envolvería una síntesis de la comunidad *cum communio* (que interpreta como el pertenecer en un espacio unificado y el propio de la apercepción empírica) y la comunidad *cum commercium* (nota 29, p. 362).

de comunidad. Con la prueba del principio de comunidad, todos los cambios de los estados de las sustancias han de ser consideradas como consecuencia, esto es, como efectos.

2. Esta prueba es trascendental y asciende a la constitución de la experiencia objetiva: la determinación objetiva de los tres modos del tiempo según la regla de la unidad sintética de cada concepto es la única manera de probar el principio de razón suficiente.

Luego de un análisis de conjunto de los principios de las analogías, consideraremos cómo la determinación objetiva de los tres modos del tiempo que se afirma en el segundo punto recién mencionado (2), requiere de un complemento representativo en la intuición del espacio. Además de precisar con esto la relación entre la objetividad y la representación del espacio, el análisis brindará mayor precisión al concepto fenoménico de sustancia, la cual ha de comprenderse en el espacio en comunidad con otras.

#### **6.2.5. La conexión sistemática entre las tres analogías de la experiencia.**

Si la primera analogía define la existencia de la sustancia fenoménica en el tiempo como lo permanente a partir de lo cual las demás relaciones temporales pueden establecerse, la tercera analogía define su coexistencia en el espacio con múltiples sustancias. Ahora bien, la sustancia se conoce en la experiencia por las determinaciones temporales de sus estados cambiantes y su criterio empírico en la experiencia es la acción como fuente de los cambios. La comunidad de sustancias, por esto, se conoce en la experiencia por sus determinaciones cambiantes *relativas* en una comunidad local: si la permanencia de la sustancia es lo que ha de suponerse como substrato de sus estados cambiantes (y es así la condición de toda relación temporal, la sucesión y la simultaneidad), la simultaneidad como lo permanente en lo sucesivo de los cambios de las determinaciones es lo que ha de presuponerse como substrato de las series de las determinaciones recíprocas. Este substrato es conocido en la experiencia como comunidad local y exige la condición de la comunidad dinámica.

En cuanto a la relación entre la segunda y la tercera analogía de la experiencia, podemos afirmar, de acuerdo con la progresión argumentativa, que si sólo el influjo causal puede determinar las posiciones en el tiempo, esta tesis se manifiesta parcial si no se asciende a las condiciones universales de tal determinación, que son las de la comunidad dinámica. Así, comprender la relación de influjo implica comprender la relación del influjo recíproco. Y así también, la sustancia

fenoménica, que era el *substratum* de los cambios y cuyo criterio empírico se daba con la acción presupuesta en la alteración, se comprende propiamente a partir de la tercera analogía, donde es considerada como determinante y determinada en cuanto a sus accidentes.

La interpretación de la tercera analogía de la experiencia depende, así, de la lectura integral que se ofrezca del conjunto de las tres analogías. Algunos intérpretes han argumentado de diversas maneras para comprender esta estructura sistemática. Así, Philonenko (1989) ha considerado que la acción recíproca presupone la comprensión de la causalidad, pero la acción recíproca permite comprender la causalidad desde un punto de vista más objetivo (o más científico, como el intérprete lo caracteriza).<sup>380</sup> según su postura, la progresión de las analogías de la experiencia puede entenderse como una fenomenología de la conciencia científica que se libera progresivamente de la percepción subjetiva, porque la comprensión de la acción recíproca escapa a la aprehensión de la percepción (que es siempre sucesiva). Anderson (1983) sostiene un orden de dependencia interna entre las analogías que permite comprender la primacía de la tercera. En efecto, si de la primera a la tercera hay un orden de condición necesaria en tanto se necesita la sustancia para medir los cambios de las determinaciones y la causalidad de la segunda analogía para desarrollar la tercera, de la tercera a la primera analogía hay un orden dado de acuerdo con los criterios empíricos suficientes; así, según su interpretación, la causalidad da un criterio empírico de la sustancia en la acción y, a su vez, la comunidad regla la causalidad empírica: la causalidad sólo se manifiesta en la experiencia bajo un sistema de sustancias en comunidad.

Creemos que la lectura sistemática de las analogías puede llevarse a cabo a partir de la investigación del principio causal y de sus condiciones de *aplicación objetiva*. Y en función de la relación y confrontación que se establece, en el transcurso de la investigación, con un principio lógico-metafísico. Así, la tercera analogía investiga aquello que está supuesto en la segunda (la pluralidad de sustancias) y establece las condiciones de aplicación del principio causal para las sustancias fenoménicas, en la unidad de la experiencia. Si la prueba del principio de razón suficiente estaba dada por la transformación del significado meramente lógico en su sentido real, en la tercera analogía se establecen las condiciones universales de su aplicación a *todo* objeto de la experiencia posible considerado como sustancia fenoménica. Y aquí también reside la restricción de su uso: toda alteración ha de suponerse efecto de una causa antecedentemente determinante que no obra por fuera de las relaciones recíprocas en una experiencia.

El problema de la causalidad entre las sustancias era investigado, en los *Gedanken*, como aquél que se definía por la posibilidad de demostrar la causalidad *exterior* de la sustancia y, en el *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*, la cuestión de la causalidad no se definía

---

<sup>380</sup> Philonenko, Alexis (1989), p. 211.

sólo bajo la pregunta “¿Cómo puedo yo entender que, porque algo es, algo distinto, (también) es?”<sup>381</sup>, sino que también implicaba desarrollar “[cómo] porque algo es, es suprimido algo distinto”,<sup>382</sup> porque el nexo causal se piensa para agentes recíprocos, donde los efectos son resultado de una oposición real. Podemos afirmar que en la filosofía crítica persiste la forma de los problemas, pero se redefinen sustancialmente sus vías de desarrollo, puesto que se los formula para las sustancias fenoménicas en comunidad y su explicación concierne a su misma constitución como objetos de experiencia.

### 6.2.6. La objetividad y el espacio.

Luego de haber analizado los principios de las analogías, es preciso examinar la relación entre la objetividad y la representación del espacio, especialmente en lo que concierne al problema general de la representación *intuitiva* de la objetividad y de la determinación objetiva del tiempo. Como hemos visto anteriormente en las secciones dedicadas a los principios de las analogías, aspectos que hacen a la relación entre la objetividad y la representación del espacio se encuentran presentes en las argumentaciones de la segunda edición en diverso grado de explicitación, pero es en la observación general al sistema de los principios (B 288 y ss.) donde se retoma en su mayor generalidad y a modo de conclusión con respecto a todos los principios del entendimiento.

Para considerar especialmente esta cuestión es preciso tener en cuenta que el problema de la determinación objetiva del tiempo surge de su doble condición en tanto que forma de la intuición interna. En efecto, en primer lugar, de acuerdo con la “Estética trascendental” el tiempo es la forma del sentido interno, es decir, la forma en la que las representaciones de la mente se dan como fenómenos. En segundo lugar, es la forma universal (A 99) de la intuición en tanto que toda *representación del objeto* se da bajo la forma del tiempo y de sus relaciones. Así, todas las representaciones pertenecen al sentido interno. Pero esto no significa que el *objeto de la representación* pueda adecuarse a la temporalidad de las representaciones de la mente: el tiempo no es la forma de las cosas externas sino sólo la forma de la relación de las representaciones en el sentido interno. Frente al problema de la distinción entre las representaciones subjetivas y la determinación de la existencia de los fenómenos en el tiempo como objetos de experiencia externa, el argumento del “Esquematismo trascendental” se construye sobre la exigencia de la determinación objetiva del tiempo de acuerdo con la unidad sintética de cada categoría. Pero el

---

<sup>381</sup> “wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas anders sei?”, AA II 202.

<sup>382</sup> AA II 203, 33-34.

argumento del esquematismo será una primera aproximación al problema, que tendrá su pleno desarrollo en las “Analogías de la experiencia”, donde la determinación objetiva de las relaciones temporales se complementa con la representación del espacio. La extensión de las relaciones temporales a los objetos de la experiencia (objetos que no se reducen a las representaciones subjetivas del sentido interno) puede considerarse entonces como una posición que da paso a una lectura *fenomenista* del tiempo como forma universal de los fenómenos, en la que se extienden las condiciones temporales a los objetos de la representación. Esta posición se diferencia de una lectura *subjetivista* que considera las relaciones temporales como siendo algo exclusivo de las representaciones subjetivas, algo que tornaría difícil la demarcación entre las representaciones subjetivas y los objetos como fenómenos.<sup>383</sup> En los principios de las analogías de la experiencia, la determinación objetiva del tiempo se expresa en la determinación objetiva de las *relaciones* temporales, que son las determinaciones de la existencia de los fenómenos en el tiempo. Así, en las argumentaciones se distingue entre: 1) las relaciones temporales y la condición objetiva para toda determinación de las relaciones temporales, dado en lo permanente; 2) la sucesión subjetiva de las representaciones y la sucesión objetiva en la alteración, es decir, entre el cambio de las percepciones y la percepción del cambio, que es propiamente alteración; 3) el modo indeterminado de la reversible sucesión subjetiva y la reversibilidad objetiva.

En la primera analogía de la experiencia, como hemos considerado en 6.2.2.1, hay dos formulaciones diferentes del principio de acuerdo con cada una de las dos ediciones de la *Crítica*. En la formulación de la primera edición, se enuncia una distinción entre lo permanente y lo cambiante, pero puede sostenerse que sólo en la segunda edición se profundiza en esa distinción, de forma tal que lo permanente trasciende el carácter cualitativo de las representaciones subjetivas y pueda diferenciarse de ellos. En la segunda formulación, se caracteriza a lo permanente en términos cuantitativos y es asociado exclusivamente a los objetos en el espacio. Así, el principio de la permanencia determina la existencia de los fenómenos según la relación con el tiempo mismo como *cantidad*, y en la existencia como duración (A 215/B 262). Con respecto a esta reformulación puede sostenerse, como Jan Szrednicki,<sup>384</sup> que si la primera formulación supone la diferencia entre lo permanente y los cambios, la segunda brinda un criterio discernible de distinción en la experiencia. La determinación objetiva de las relaciones temporales con el complemento representativo del espacio puede también encontrarse en la segunda analogía de la experiencia, donde la percepción de la alteración, fruto de una conexión en la aprehensión de estados diversos en un mismo sujeto,

---

<sup>383</sup> Gregg Franzwa (Op. Cit) distingue y caracteriza con tales denominaciones dos posibles interpretaciones con respecto al tiempo como forma de la intuición, analizando el problema de la determinación objetiva del tiempo en el esquematismo, p. 153.

<sup>384</sup> Jan Szrednicki (1983), p.103.

puede representarse a partir del fenómeno del movimiento local en el espacio. En la tercera analogía, el complemento de la representación del espacio es el que hace posible representarse la pluralidad de las sustancias en relaciones externas unas con otras, a partir las cuales pueden representarse sus relaciones de influjo recíproco.

De esta manera, la representación del espacio funciona como un complemento de la representación del tiempo para el establecimiento de las determinaciones objetivas temporales. Kant alude a esta cuestión cuando afirma que lo permanente en el espacio es la referencia a partir de la cual podemos percibir las determinaciones temporales en los cambios de las relaciones externas (B 277). Es en este sentido que Kant también afirma una representación *figurada* del tiempo cuando afirma que una línea representa intuitivamente el tiempo del sentido interno y que el movimiento de su trazado representa intuitivamente el flujo de su alteración (B 292). En el pasaje de la paradoja del sentido interno (B 156), la posibilidad de la representación del tiempo en el trazado de una línea en el espacio exige la necesidad de la intuición externa para la representación del tiempo, pero ante todo exige la acción de enlace por parte del entendimiento y su afección al sentido interno para la exposición del tiempo, puesto que la exposición concierne al trazado de la línea, antes que a su imagen extensa. Pero además de ser un complemento representativo para la determinación temporal objetiva, Kant afirma que la representación del espacio tiene un lugar prominente con respecto al tiempo cuando se trata de *exponer* la posibilidad de los conceptos puros, especialmente en el caso de los conceptos de relación. Es decir, la representación del espacio ocupa un lugar especial cuando se trata de exponer la *realidad objetiva* de estos conceptos. Así, en la observación general al sistema de los principios (B 288 y ss.), se afirma una premisa sostenida desde la deducción trascendental en cuanto al modo de prueba de la validez objetiva de los conceptos puros, que también concierne a los principios del entendimiento. Puesto que se precisa de la intuición para que las formas del pensar sean un pensamiento de objetos, las pruebas deben ser trascendentales y los principios deben justificarse como principios de la posibilidad de la experiencia, porque sólo mediante este tipo de justificación puede probarse su referencia a los objetos de la experiencia. En este sentido, los principios refieren *a priori* a objetos de la experiencia en cuanto los constituyen como objetos para una experiencia en general y son también la fuente del conocimiento empírico de tales objetos dados en la intuición. Pero si la referencia a la intuición es un elemento imprescindible cuando se trata de la prueba de la realidad objetiva de los conceptos puros y de la posibilidad de sus principios, la intuición del espacio ocupa un lugar destacado en esa prueba. En efecto, Kant afirma como una conclusión general la necesidad de las intuiciones *externas* para exponer la realidad objetiva de los conceptos puros (B 291). Y especialmente en esta observación son considerados (aunque se afirma que es generalizable para todos los conceptos puros) los conceptos puros de

relación. Así, se generaliza la conclusión que obraba como refutación a la tesis del idealismo material problemático. Lo permanente en la intuición se corresponde con una intuición en el espacio, donde se trasciende el fluir temporal de las representaciones subjetivas. La percepción de la alteración, además, se expone en el movimiento local en el espacio, donde el cambio de estados (opuestos entre sí) en un mismo sujeto se representa como un cambio local de lugares o posiciones en el espacio. Tanto las determinaciones temporales sucesivas como la representación de la alteración (incluso las alteraciones internas) suponen entonces un complemento representativo en la intuición del espacio. En el caso del concepto puro de comunidad, la representación del espacio es la que permite plantear la pluralidad de sustancias. Pero además de su pluralidad, se exige que pueda representarse la recíproca acción entre ellas, algo que no se sigue meramente del hecho de la existencia de diversas sustancias. El problema del principio causal comprendido como el de la causalidad recíproca implica desarrollar entonces el problema de cómo el estado de una sustancia pueda ser consecuencia del estado de otra y recíprocamente. Kant afirma que la representación de las sustancias en el espacio hace posible el concepto puro de la comunidad, en tanto que tal representación en su aspecto formal es la condición de las relaciones exteriores entre las sustancias y bajo esta condición formal es posible representarse las relaciones de influjo recíproco entre ellas. La investigación sobre las sustancias fenoménicas, que está en conexión inescindible con la investigación sobre su interacción recíproca, supone un cambio profundo con respecto al período precrítico, donde el problema se desarrollaba para explicar la posibilidad de la causalidad *exterior* de las sustancias. Por el contrario, en el período crítico la sustancia fenoménica será propiamente comprendida como una sustancia en relaciones espaciales con otras, lo que expone la posibilidad de su influjo recíproco.

Para considerar de una manera más consistente la conexión entre la objetividad y la representación del espacio, consideremos los principios que se corresponden con las categorías de la modalidad. Son denominados por Kant “postulados del pensamiento empírico” y caracterizados como aquellos que expresan la relación de los predicados de la posibilidad, de la realidad efectiva y de la necesidad en los conceptos de objetos, con las facultades de conocimiento. Esta relación significa que tales predicados no determinan los objetos al determinar tales conceptos, sino que expresan la relación modal del conocimiento de tales conceptos con respecto a las mismas facultades. Kant afirma esto aclarando que los postulados del pensamiento empírico no son objetivamente sintéticos (B 286/ A 233), esto es, no añaden nada al conocimiento de un objeto. Pero pueden considerarse como *subjetivamente* sintéticos en cuanto señalan a las facultades cognoscitivas como la fuente de tal determinación diferencial. Es decir, una cosa es posible si es conforme a las condiciones formales y universales de conocimiento dadas por el entendimiento y

por la sensibilidad, para toda experiencia o conocimiento de objetos. Esta caracterización se diferencia de manera sustantiva de una caracterización lógica de la noción de posibilidad, la cual es derivada del principio de no contradicción. En efecto, no basta con decir que *una cosa* es posible porque no es contradictorio, porque tal requisito lógico sólo haría referencia a la forma del pensar y no a las condiciones formales de pensar objetos. Esta prueba, entonces, sólo podría afirmar una posibilidad lógica y no la posibilidad de un objeto en la experiencia, porque no afirma la fuente subjetiva de tal posibilidad objetiva. Con respecto a los demás conceptos de la modalidad, una cosa es efectivamente real si se encuentra en interconexión con el aspecto material de la experiencia, esto es, con una percepción (considerada como sensación). Y una cosa es necesaria si su interconexión con el aspecto material de la experiencia está determinado según las condiciones universales de la experiencia (por conceptos). Es por ser subjetivamente sintéticos que estos principios pueden presentarse como restrictivos con respecto al uso de los conceptos, en tanto son caracterizaciones de las categorías modales en el uso empírico de los conceptos y de ningún modo características modales de los conceptos puros por el recurso de su sólo análisis lógico y formal.

Ahora bien, en el tratamiento de estos principios Kant alude a los principios de las analogías de la experiencia. En la explicación del postulado de la posibilidad, explica por qué los conceptos puros de relación tienen realidad objetiva y por tanto refieren a objetos *posibles*. Que tales conceptos expresen *a priori* las relaciones de las percepciones en una experiencia, significa que condicionan la experiencia en su aspecto formal, esto es, en sus leyes. Y ésta es la única manera de mostrar (*a priori*), según esta argumentación, la posibilidad en la experiencia de la sustancia, la causalidad y las determinaciones recíprocas entre las sustancias. Sólo mostrando las síntesis condicionantes en una experiencia que envuelven los conceptos puros, es posible sostener que tales síntesis no son arbitrarias (*willkürliche Synthesis*). También se refiere especialmente a los principios de las analogías de la experiencia en el transcurso del tratamiento del postulado de lo efectivamente real (*wirklich*), caracterizando a los primeros como reglas de prueba mediata de la existencia de objetos que no son de percepción actual (o inmediata) o que no pueden ser por sí mismos objeto de percepción. En este contexto, los principios que rigen las interconexiones empíricas entre los objetos son también considerados como las reglas que prueban su existencia, siempre que esta existencia sea entendida como fruto de una determinación empírica. Esta caracterización de los principios, como reglas de prueba de existencia de objetos que tengan conexión con una percepción consciente, es presentada por Kant como una caracterización que puede dar forma a un argumento contra una forma del idealismo material, que caracteriza especialmente como *problemático*. En efecto, el idealismo problemático es una forma de idealismo que sostiene una tesis sobre la existencia de los objetos externos. Esta tesis consiste en tener su existencia por dudosa o

indemostrable. Al mismo tiempo, sostiene que hay una sola afirmación de existencia empírica que es indudable: la existencia del Yo. Otra forma de idealismo material es el idealismo que Kant caracteriza como *dogmático*, representado por el idealismo de Berkeley, donde se sostiene que la existencia de las cosas externas es algo falso o imposible. Según la postura kantiana, esta última forma de idealismo material puede refutarse con una ciencia *a priori* de la sensibilidad (la “Estética trascendental”) y con una clarificación de la representación del espacio (como intuición pura y como forma de la intuición sensible), puesto que este idealismo material tendría, en su fundamento, una errónea o no suficientemente investigada concepción del espacio. El idealismo problemático, sin embargo, exige otra forma de argumento que trascienda las premisas de una ciencia *a priori* de la sensibilidad, porque la existencia de los objetos externos se sostiene como dudosa por no contar con una prueba cierta sobre ella y ser tomada sólo como resultado de una inferencia a partir de la experiencia interna. Para refutar el idealismo problemático se trata de mostrar, entonces, que la determinación empírica de la existencia no depende sólo de la percepción inmediata, sino también de la interconexión de las percepciones (que tienen conexión con el aspecto material de la experiencia) establecidas por las leyes empíricas de los principios de las analogías de la experiencia.

Consideremos más específicamente las premisas del idealismo problemático. De todas las afirmaciones empíricas de existencia, afirma una sola existencia como indudable: la del Yo. Toda otra afirmación de existencia concerniente a los objetos externos al Yo es dudosa o indemostrable: es dudosa porque sólo puede resultar de una inferencia a partir de la única experiencia inmediata, o indemostrable porque es imposible de ser demostrada ella misma por una experiencia inmediata (única experiencia garante de certeza). El carácter dudoso de la afirmación de la existencia de objetos externos se debería, entonces, al carácter mediato de su experiencia. Tal experiencia resultaría por la mediación de una inferencia a partir de las representaciones internas como efectos hacia la inferencia de sus causas en las cosas externas, y la inferencia como tal es dudosa en tanto no se excluye, por sí misma, la posibilidad de causas diferentes a las de los mismos objetos externos. Un primer aspecto en el que Kant se distancia de la premisa sobre la afirmación indudable de la existencia es en su recepción e interpretación en el marco de la filosofía crítica. En este sentido, es preciso tener en cuenta que para construir el argumento, la afirmación de la existencia del Yo que Kant considera no es la que deriva de la sola conciencia del Yo, sino de una determinación tal de esa conciencia en el tiempo, que pueda tenerse como experiencia (interna). Hay aquí una interpretación crítica de lo que significa propiamente tener una experiencia interna, que en tanto es una experiencia se encuentra bajo las mismas condiciones que todo conocimiento empírico. Tener esta experiencia implica tener al Yo como *objeto* (y no sólo sujeto consciente) de conocimiento y este conocimiento se comprende como el de la determinación empírica en *una*

experiencia. Como en toda condición para el conocimiento empírico, el pensamiento considerado aisladamente es insuficiente y se precisa de la intuición. Ahora bien, la sola intuición interna también se revelará como insuficiente para ser determinada, sin su interconexión con otros objetos de experiencia en una experiencia.

La estrategia para refutar esta forma de idealismo estará en tomar como premisa la afirmación de la existencia empírica indudable que se tiene del Yo, para luego mostrar sus condiciones de determinación empírica objetiva. Estas condiciones llevarán a sostener la afirmación de otras existencias, la de los objetos externos, de acuerdo con los principios de determinación empírica en una experiencia. Pero el argumento alcanza los fines de la refutación del idealismo material cuando concluye que la experiencia externa debe ser tenida por inmediata y que, además, la experiencia externa es la condición de determinación empírica de la experiencia interna. Porque tiene condiciones para su determinación empírica, la experiencia interna se comprenderá como mediata, en la medida en que sea posible por medio de la efectiva experiencia externa. (B 277). Para establecer tal conclusión, la prueba comienza con premisas sobre la determinación temporal objetiva que surgen de la argumentación de la primera analogía de la experiencia, pero precisa aquello que no se encontraba suficientemente explícito en ella, sobre todo en la argumentación que corresponde a la primera formulación del argumento de la primera analogía: la relación entre la representación de lo permanente y los objetos en el espacio. Consideremos en primer lugar las premisas expresadas en su mayor generalidad. En efecto, hay una premisa de carácter general que afirma que toda determinación temporal presupone algo permanente en la percepción. Esta presuposición se presentaba en el argumento de la primera analogía como la de la representación de una condición. Puesto que el tiempo es la condición universal para la determinación de toda relación temporal y lo permanente en la percepción expresa el tiempo (el tiempo entendido como *substratum* en el fenómeno), lo permanente se deduce así como la condición para la determinación de la sucesión y de la simultaneidad. Esta conclusión se afirmaba como la única posible, puesto que el tiempo mismo no puede ser percibido ni servir de representación a partir de la cual las relaciones temporales puedan ser determinadas objetivamente. Lo permanente en el fenómeno es la sustancia, deducido esta vez analíticamente del carácter de lo permanente. Pero aquí no se trata de la permanencia como modo subjetivo temporal, sino que se trata de lo permanente considerado como la identidad del *substratum*, en cuanto que expresa la unidad del tiempo (B 229). Y esta unidad del tiempo es fruto de una determinación conforme a reglas *a priori*.

Ahora bien, en el transcurso de la refutación del idealismo material, se encuentran algunas precisiones en torno a la consideración de la sustancia o lo permanente en el fenómeno, lo que nos remite a lo que enunciamos al comienzo de esta sección. La conciencia determinada en el tiempo

está enlazada con la conciencia de su condición para su determinación temporal y esta condición se expresa en lo permanente. Pero lo permanente en el fenómeno, la sustancia, el “algo” o cosa (*Ding*) refiere a un objeto, precisamente a aquello que no es una representación y que no puede ser entendido por las características de las representaciones en un sujeto (de manera tal que no puede considerarse equivalente con la “representación de un objeto”), sino que es la referencia de la representación al objeto, esto es, un algo fuera del sujeto representativo (*ein Ding außer mir*), entendido como “cosas efectivamente reales” (*die Existenz wirklicher Dinge*) que se perciben por fuera del sujeto. De manera que, atendiendo a las premisas sobre la determinación temporal en la experiencia, la conciencia en el tiempo está necesariamente enlazada con la conciencia de la existencia de cosas exteriores al sujeto. Este enlace necesario entre una experiencia y la condición de su determinación da forma a la primera conclusión que refuta al idealismo problemático, esto es, un idealismo que sostiene la asimetría epistemológica entre una conciencia indudable de la experiencia interna y la dudosa existencia de los objetos exteriores al sujeto.

Pero es preciso comprender, además, las características de estos objetos externos en la filosofía crítica, algo que también da lugar a lo que entendemos es una segunda conclusión de la prueba y que nos permite comprender la diferencia entre el modo temporal de las representaciones y el fenómeno como objeto constituido o como sustancia fenoménica. Hay dos aspectos que pueden diferenciarse para intentar comprender las características de esta sustancia que existe por fuera del sujeto. En efecto, no es posible interpretar que se trate aquí de un objeto exterior a las facultades cognoscitivas (es decir, la cosa en sí o un objeto trascendente más allá del fenómeno). Y esto es porque de este objeto se tiene conciencia en la experiencia interna como la conciencia de una condición para la determinación temporal. Lo permanente o la sustancia tampoco puede comprenderse como extraído de la experiencia externa, sino como una presuposición *a priori*, en tanto condición de toda determinación temporal. Se trata de un objeto constituido en la experiencia, conforme a reglas *a priori*. Pero es un objeto constituido con el complemento de una representación intuitiva que lo hace diferente y exterior al objeto interno de conocimiento. Y aquí es cuando se afirma que de lo permanente no sólo se tiene conciencia como de una condición para la determinación temporal (tal que esta conciencia se encuentra necesariamente enlazada con, y presupuesta en, una experiencia interna), sino que se afirma que de lo permanente se tiene una experiencia inmediata. De hecho, sería la única experiencia inmediata por medio de la cual es posible la experiencia interna (B 276-277).

Lo permanente como objeto de experiencia inmediata es comprendido exclusivamente como lo que se corresponde con la experiencia de los objetos en el espacio. Es así que Kant afirma, en la segunda observación de la prueba, que aunque la permanencia no es extraída de la experiencia

externa (sino que es presupuesta en la experiencia para la determinación temporal de los objetos), bajo el concepto de sustancia sólo puede ponerse como intuición la materia y, de ella, Kant menciona explícitamente el predicado de la impenetrabilidad como su intuición empírica (B 278). Lo permanente es, entonces, una condición para toda determinación temporal en la experiencia y por lo tanto también para la experiencia determinada del Yo en un tiempo, por la mediación de la experiencia externa que manifiesta por sí misma la existencia efectiva de objetos externos. Esta condición dada por lo permanente se expresa en la experiencia externa y supone la existencia de los objetos externos, porque es en ellos -determinados conforme a reglas *a priori*- donde se trasciende el carácter temporal de las representaciones subjetivas.

### **6.2.7 Comunidad de sustancias, mundo y naturaleza.**

En el argumento de la deducción trascendental, tal como lo hemos considerado en 5.3.4, se abordaba el fundamento subjetivo de la posibilidad de la naturaleza. Nos concierne ahora, luego de haber analizado los principios de las analogías de la experiencia y su interconexión, volver a considerar la noción de naturaleza, que aquí pondremos en relación especialmente con el principio objetivo de comunidad. Para ello es preciso considerar que dar cuenta de la comunidad de sustancias en términos críticos es dar cuenta de la sustancia fenoménica en su mayor explicitación, puesto que implica considerarla en una experiencia y, por lo tanto, considerarla bajo la perspectiva de una pluralidad de sustancias relacionadas en un espacio y en interacción recíproca. Considerando estos dos aspectos, esto es, la pluralidad de sustancias en mutuas relaciones externas y en recíproca interacción causal, el concepto de comunidad de sustancias fenoménicas permite comprender la conexión entre dos nociones presentes en la *Crítica de la razón pura*: la que concierne a la “naturaleza” (*Natur*) y la noción crítica de “mundo” (*Welt*). Consideremos el significado de estas dos últimas nociones, junto con una nueva caracterización de la noción de naturaleza. Kant hace una distinción entre ambas a partir de caracterizaciones respectivas que conciernen exclusivamente al ámbito teórico de la reflexión crítica. Con esto, la noción de “mundo” no será caracterizada con la misma definición del período precrítico. Además, a partir de ella será posible delimitar al menos dos acepciones generales, que conciernen a la reflexión sobre su validez y restricción al campo de la experiencia posible.

El mundo denota el “todo (*Ganze*) matemático de todos los fenómenos y la totalidad (*Totalität*)

de la síntesis de ellos”.<sup>385</sup> Es así el conjunto de todos los fenómenos considerado como cantidad, en tanto su noción es fruto de la agregación en el espacio y el tiempo por composición y por división. Como un todo, es la integridad de esa síntesis (*die Vollständigkeit der Synthesis*). En este sentido, la noción que aquí caracteriza Kant se diferencia de una *idea* del mundo, puesto que en ésta última se consideraría la totalidad *absoluta* del conjunto de las cosas existentes y de lo *incondicionado* de sus síntesis, mientras que la noción de mundo que considera junto con la de la naturaleza, atiende al conjunto de los fenómenos y a las síntesis que hace a ellos en cuanto cantidad, cuya totalidad es fruto de un análisis regresivo.

Ahora bien, la “naturaleza” denota el mismo mundo o todo (*Ganze*), que no se corresponde con la idea del mundo, pero considerado como dinámico. Y esto significa que es tenido como la unidad en la existencia de los fenómenos según *leyes*.<sup>386</sup> Refiere, por tanto, a una unidad en la existencia que resulta de las leyes que el entendimiento prescribe *a priori*.

Pero hay una ulterior distinción entre naturaleza en sentido material y formal, como también se consideraba en el argumento de la deducción trascendental.<sup>387</sup> Un sentido material de la naturaleza atiende a la suma o conjunto de los fenómenos (*Inbegriff der Erscheinungen: KrV B 446*, nota) o a la suma o conjunto de los objetos de experiencia (*Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung: Prolog IV 295*) y la diferencia con el sentido formal se encuentra en que considera la determinación del objeto en la naturaleza como objeto de la experiencia posible, diferenciado de un objeto trascendente como “cosa en sí”. En el campo de la experiencia posible, este sentido material también se diferencia del aspecto formal de la regularidad de las determinaciones del objeto en general. En *Prolegómenos* se caracteriza la naturaleza en sentido material exclusivamente con el contenido de la intuición que ofrece la sensibilidad (IV 318) y en el cual es posible aun diferenciar las intuiciones puras y formales del espacio y el tiempo, con respecto al contenido de la sensación. Por otra parte, en su sentido formal la naturaleza significa la interconexión (*Zusammenhang*) de las determinaciones de las sustancias según la regularidad de las determinaciones de las cosas en general, en una experiencia. Se trata de una regularidad que es condicionada por leyes *a priori*. Estas leyes *a priori* son las condiciones de la posibilidad de la experiencia:

La posibilidad de la experiencia en general es, pues, igualmente la ley general de la naturaleza, y los principios de la primera son también las leyes de la última. Pues no conocemos la naturaleza como el contenido de los fenómenos, esto es, de las representaciones en nosotros, y no podemos, pues, sacar

---

<sup>385</sup> KrV B 446.

<sup>386</sup> KrV B 446.

<sup>387</sup> KrB B 446 (nota)

las leyes de su enlace de ninguna otra parte que de los principios del enlace de los mismos en nosotros, esto es, de las condiciones del enlace necesario en una conciencia, la cual constituye la posibilidad de la experiencia. (*Prol IV 319*)

Estas leyes *a priori* pueden dar lugar a leyes naturales generales en la naturaleza. Así es caracterizada en *Prolegómenos*: “naturaleza es el ser de las cosas, en tanto que está determinado por leyes naturales generales” (*Prol IV 296*). Pero un conjunto de fenómenos como objetos en *una* experiencia sólo es posible en tanto se encuentren integralmente conectados por los principios causales. Esta era precisamente una de las observaciones finales de las analogías de la experiencia:

La unidad del universo [*Die Einheit des Weltganzen*] en la cual todos los fenómenos han de estar conectados, es manifiestamente una mera consecuencia del principio, tácitamente adoptado, de la comunidad de todas las sustancias que son simultáneas; pues si estuviesen aisladas, no constituirían, como partes, una totalidad; y si su conexión (acción recíproca de lo múltiple) no fuese necesaria ya por razón de la simultaneidad, no se podría, a partir de ésta, como relación meramente ideal, inferir aquélla, como [relación] real (B 265/A218, nota).

El principio de comunidad de sustancias permite comprender la noción de un mundo de alteraciones, un mundo contingente donde todo suceso es consecuencia de una causa. La noción estrictamente modal de la contingencia es la que comprende a las alteraciones (B 290) antes que a las posibilidades lógicas contrarias de un hecho. Y como estas alteraciones son efectos de causas que se comprenden con la regularidad que el principio causal hace posible, ese conjunto de efectos es una naturaleza. Comprender el principio causal en una comunidad de sustancias en el espacio permite entonces comprender la conexión entre el mundo como un todo matemático de fenómenos, y la naturaleza en su carácter determinante formal y material.

Considerada la posibilidad de la naturaleza desde la perspectiva de los principios objetivos y especialmente considerada desde la perspectiva del principio causal (en el que los fenómenos se determinan como hipotéticamente necesarios), la naturaleza puede comprenderse como un mundo (*Welt*) o conjunto de fenómenos en el que todo suceso o alteración de los estados de las sustancias está sometido a una ley (A 228/ B 280) y en el que materialmente todo objeto de experiencia está determinado. Como consecuencia del principio casual que Kant enuncia en plural, atendiendo a “las analogías de la experiencia”, la naturaleza tiene la ley intrínseca de que nada acontece por ciego azar (*in mundo non datur casus*). Y añadido a la determinación causal el concepto de necesidad (que sólo puede conocerse en los efectos condicionados), se obtiene el principio de que la necesidad en la naturaleza es condicionada (*in mundo non datur fatum*) y, por tanto, es comprensible

(*verständliche Nothwendigkeit*). La inteligibilidad de esta naturaleza es intrínseca a sus leyes y con esto se expresa la posibilidad misma de la naturaleza, en la medida en que no hay una causa real exterior con respecto a las series de las múltiples determinaciones recíprocas de las sustancias en el espacio.

## Conclusiones generales

Concluido nuestro trabajo, nos concierne detallar el recorrido de nuestra investigación y destacar sus conclusiones parciales para poder acceder a una visión de su conjunto. Hemos dividido nuestro trabajo en tres grandes partes. La **primera parte** de nuestro trabajo se ha dedicado a la reconstrucción de la teoría de la sustancia y a su relación con el principio de razón suficiente en la metafísica leibniziana. Esta reconstrucción también ha abordado el contexto de reflexión teórica en el que el principio de la causalidad ha sido objeto de investigación y de fundamentación metafísica, especialmente en el contexto maduro de su formulación y en sintonía con la concepción de las sustancias como mónadas y posteriormente como organismos vivos. En el desarrollo de la investigación leibniziana sobre el fundamento metafísico de las relaciones mutuas entre las sustancias, tiene origen la formulación de la distinción tripartita de teorías posibles sobre la causalidad que pertenece a la tradición intelectual que hereda el pensamiento kantiano: la teoría del influjo físico, el ocasionalismo y la teoría que Leibniz mismo desarrolla, la teoría de la armonía preestablecida. Según la perspectiva leibniziana, la teoría del influjo (*influxus*) físico entre las sustancias no es inteligible y no podría ser comprendida como una teoría del influjo real porque no investiga el fundamento ontológico de sus relaciones mutuas. Ahora bien, una explicación sobre el fundamento de las relaciones mutuas entre las sustancias no se satisface bajo la hipótesis de su interacción real y conduce a la teoría de su influjo *ideal*. En este sentido, si la teoría de la armonía preestablecida es una teoría de la causalidad, es porque es resultado de una fundamentación del principio causal a partir del principio de razón suficiente (PRS). Hemos distinguido los diversos niveles de significado del PRS: el lógico, el gnoseológico y el ontológico o metafísico. En los niveles lógico y gnoseológico, el principio determina la relación entre las condiciones de la razón y las del conocimiento de las cosas e impone la condición de la *determinabilidad* racional de lo real.

El principio de razón suficiente exige determinar la verdad de las existencias contingentes por medio del imperativo de dar una razón *suficiente* de la actualidad de su posibilidad. Pero además de los significados lógico y gnoseológico, el PRS tiene un significado ontológico, que es su significado preeminente. La verdad tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas, y este fundamento permite afirmar la correspondencia entre lo determinado –en el nivel de la naturaleza de las cosas- y lo determinable racionalmente, que es la correspondencia entre el nivel ontológico de las causas en las cosas, y el nivel gnoseológico-lógico de la razón en las verdades. El nivel ontológico del PRS conduce a su sentido metafísico cuando se comprende que Dios es la suprema razón y la única causa real de las existencias que garantiza la correspondencia entre el orden de las determinaciones y la exigencia de la determinabilidad racional. Esta correspondencia, además, fundamenta el principio de causalidad, porque torna inteligible las relaciones mutuas entre las sustancias.

La conexión general de todas las cosas que se encuentra afirmada en la teoría de la armonía preestablecida actúa como un postulado racional para la prueba *a priori* de las determinaciones de las sustancias, y es un postulado que no puede comprenderse ni fundamentarse si la concepción de las relaciones mutuas entre las sustancias se basa en el influjo físico. En el nivel metafísico, las relaciones mutuas entre las sustancias se fundan en una causa común a todas ellas y adquieren inteligibilidad en función de la armonía preestablecida que tal causa común establece de antemano. Las relaciones se entienden, entonces, como relaciones mutuas de expresión en función de un acuerdo entre todas las sustancias que forman un mundo, aunque se expresen en el lenguaje vulgar y de manera confusa como relaciones de influjo físico. Así, aquello que se entiende como el principio de causalidad, se encuentra fundado en la armonía preestablecida que rige la correspondencia entre los estados de las sustancias. Es por eso que hemos sostenido que puede encontrarse una teoría del principio de causalidad en el pensamiento leibniano, siempre que se considere que este principio se encuentra fundado en el principio de razón suficiente y en el principio de la armonía preestablecida. Puesto que aquello que exige el principio de razón suficiente es hallar la razón en la causa, la causa sólo puede ser una *ratio realis* en el contexto de una concepción de las relaciones mutuas entre las sustancias que se encuentre metafísicamente fundada.

En la **segunda parte** de nuestro trabajo nos hemos dedicado a reconstruir la concepción de la causalidad *recíproca* entre las sustancias en el proyecto precrítico kantiano (1746-1770). Hemos asumido un punto de vista general con respecto al contexto de producción escrita del período a partir del tratamiento del problema de la causalidad y especialmente de la causalidad considerada para agentes recíprocos. En términos generales, podemos afirmar que (1) el tratamiento de la causalidad propio del período cobra coherencia por la herencia de la tradición intelectual dogmática

en la que la cuestión de la inteligibilidad de las relaciones causales había sido definida. La presencia de esta tradición intelectual se manifiesta en el planteamiento de la cuestión de la inteligibilidad de las relaciones causales entre las sustancias y delinea la investigación en base al problema del fundamento de sus conexiones. En el contexto de la investigación así definida, la presencia de la tradición intelectual también se manifiesta en la interlocución con las teorías que forman parte de la distinción tripartita de las teorías de la causalidad. Pero además, en el contexto del tratamiento kantiano del problema de la causalidad, se desarrolla una perspectiva original porque (2) el problema de la causalidad recíproca entre las sustancias determina y diseña la investigación sobre su influjo real. En efecto, es bajo la consideración de la relación de determinación recíproca en términos de relaciones causales comprendidas a partir de agentes recíprocos, que se intenta desarrollar una teoría causal que pueda dar cuenta de cómo es posible un influjo *real* entre las sustancias.

De acuerdo con nuestra perspectiva general, hemos distinguido tres núcleos temáticos en el tratamiento kantiano precrítico de la causalidad:

A) El problema de la causalidad desde la perspectiva de la investigación que intenta superar la teoría del influjo físico en el desarrollo y la formulación de una teoría dinámica de la materia.

En el capítulo 2 hemos analizado los *Gedanken* (1749) como un primer ensayo sobre la causalidad que tiene lugar en el contexto del debate entre los defensores de la teoría del influjo físico y de la armonía preestablecida. En este sentido, lo hemos estudiado conforme al interés primario de poder dar cuenta de las relaciones de determinación recíproca entre las sustancias a partir de una reflexión sobre la correcta manera de definir la fuerza intrínseca de ellas. Así, el concepto de fuerza es analizado para poder explicar la posibilidad de que las sustancias estén determinadas por su fuerza a actuar por *fuera de sí mismas* (*außer sich*). El influjo real entre las sustancias y sus relaciones recíprocas se fundan en la recíproca interacción de sus fuerzas y la investigación sobre las relaciones de determinación recíproca también brinda las condiciones de su convergencia en la unidad del mundo (como el todo de las relaciones de influjo *posibles* entre las sustancias como partes). En continuidad con esta perspectiva en torno a la causalidad, la *Monadología física* (1756), ha sido analizada en función de la revisión del concepto de fuerza, que se precisa en su sentido *relacional*. Así, 1) el principio de las acciones de las sustancias se basa en una fuerza aplicada a lo exterior de sí misma, 2) la fuerza puede ser caracterizada en función de la atracción y de la repulsión, y 3) deben suponerse los dos tipos de fuerzas: la fuerza atractiva y la fuerza repulsiva. El *Ensayo para introducir las Magnitudes negativas en la filosofía* (1763)

investiga más precisamente la fuerza relacional que es propia de la naturaleza de las sustancias, por medio de la introducción de los conceptos de magnitud negativa y de oposición real. Ambos conceptos se proyectan como significativos para la metafísica, puesto que pueden caracterizar de manera inteligible el fundamento del cambio de las determinaciones de las sustancias de una manera dinámica y para relaciones causales que tienen como miembros a agentes recíprocos. La introducción de estos conceptos conduce al problema de la necesidad de un fundamento real y positivo que pueda dar cuenta de los cambios de las determinaciones de las sustancias en agentes comprendidos como recíprocos y, por tanto, al planteo de la necesidad de un principio *real* (en su distinción con un principio lógico) que no se encuentre regido por el principio de no contradicción. Este principio real debe poder dar cuenta del nexo causal entre el fundamento y la consecuencia, definida esta consecuencia como resultado de una oposición real entre las fuerzas de las sustancias.

B) El problema de la fundamentación metafísico-gnoseológica del principio causal en la *Nova dilucidatio*:

En el capítulo 3 hemos analizado el principio causal, por un lado, por medio del análisis de los dos principios de existencia que lo definen y, por otro lado, en cuanto derivado del principio de razón determinante. En un sentido más preciso, esta derivación significa que el principio causal *es* el principio de la razón determinante en su aplicación específica a la existencia contingente, comprendido como aquel que determina la *ratio existendi* del cambio de las determinaciones de las sustancias. El principio de razón determinante en su concepción más general no se reduce a esta última aplicación entendida como principio de existencia, porque además rige sus verdades: es así el fundamento de estas verdades contingentes en cuanto puedan ser expresadas en términos proposicionales.

Ahora bien, el principio causal se comprende a partir de los dos principios de existencia que Kant desarrolla: el principio de la sucesión y el principio de la coexistencia. Porque el principio de la sucesión es derivado del principio de razón determinante, la causalidad se investiga bajo la condición de la acción recíproca (*commercio*) y la mutación de las determinaciones que es resultado de la eficacia causal, se comprende como mutación mutua. Y esto es así porque la mutación en las sustancias es una determinación que requiere considerar como su fuente a una razón *externa*: la mutación de estados en las sustancias son determinaciones opuestas a las que se seguirían de la razón interna como su fuente de determinación. Dada tal oposición desde el punto de vista de la consideración de la mutación de los estados de las sustancias como *determinación*, el nexo causal se considera entonces como siendo de dependencia *recíproca*, en el sentido de que la determinación

que se seguiría de una razón puramente interna de la sustancia es excluida como fuente de tal mutación como efecto. La mutación de estados, además, es mutua, porque las relaciones externas entre las sustancias y el cambio de esas relaciones es la condición para la eficacia causal. Así, se afirma que, dadas las sustancias: (a) la mutación ocurre en la medida en que están en relaciones externas y en conexión, (b) esta conexión consiste en una dependencia *recíproca* y (c) toda mutación es mutación *mutua*.

El segundo principio de existencia es el principio de la coexistencia, que determina la condición bajo la cual la interacción causal (*commercio*) entre las sustancias es inteligible. Si la coexistencia de las sustancias, supuesta en sus relaciones e interacciones causales, no se deriva de la sola existencia de cada una de ellas (puesto que no son, con respecto a cada una, causa de su existencia), se requiere un principio para su inteligibilidad, el cual es deducido a partir de la causa común (*communione causae*) de existencia de todas ellas. Esta causa común es además el fundamento de sus vínculos y es comprendida como el esquema del entendimiento divino (*intellectus divini schema*). Este esquema considerado como principio determina la interacción causal entre las sustancias bajo la condición de su dependencia recíproca *armónica*. La comunidad del fundamento en la existencia de las sustancias y en la correspondencia de sus vínculos (que hace posible como condición las interacciones causales) se comprende a partir del concepto de *armonía*. Pero a diferencia de la armonía preestablecida, se comprende como el fundamento del influjo *real* entre las sustancias. En el contexto de esta investigación, el concepto de armonía implica que las determinaciones internas de las sustancias tienen el mismo último fundamento que la fuente de las correspondencias entre sus determinaciones relativas externas.

1. El problema de una formulación del concepto de mundo adecuada a la investigación sobre las condiciones de la integridad de las relaciones causales recíprocas entre las sustancias.

En el capítulo 4 nos hemos dedicado a la investigación sobre un concepto de mundo comprendido bajo la condición del principio que da razón del nexo real para las *posibles* relaciones causales recíprocas entre las sustancias (que no se identifican con el conjunto de sus relaciones *actuales*). Este análisis del mundo da paso a la cuestión sobre el nexo real y sobre un fundamento del nexo originario entre las sustancias, tal que sea la condición de sus influjos posibles. En este sentido, la investigación sobre la condición de la armonía para la dependencia recíproca entre las sustancias (que ha sido estudiada en el capítulo 3, a partir del análisis del principio de la coexistencia) se precisa en la investigación sobre la condición para las relaciones causales

recíprocas que establece la exigencia formal del mundo. Así, la noción de armonía se precisa en los términos de “armonía establecida generalmente”. La interacción entre las sustancias es investigada entonces en el contexto de un examen más profundo sobre los *principios* del mundo. Estos principios se comprenden como aquellos que establecen la razón del nexo universal de la pertenencia de las sustancias a un mismo mundo, y en el caso de las relaciones causales recíprocas entre las sustancias, debe tratarse de un principio formal y objetivo. Esta nueva investigación se diferencia del planteo temprano en el que cobraba coherencia el análisis del mundo a partir de las condiciones inmanentes de su constitución por medio del análisis de la fuerza de las sustancias y del conjunto de sus interacciones causales, para situarse en las condiciones originarias del influjo recíproco *posible* entre las sustancias. Este último cambio de orientación en la investigación, que podemos caracterizar como el surgimiento de la cuestión cosmológica de la causalidad, comienza con un análisis de las condiciones materiales, formales y de integridad de la representación del concepto de mundo. A partir del análisis de la representación intelectual del concepto, la interacción sustancial se comprende bajo las condiciones formales y materiales de las relaciones de coordinación entre las sustancias. Además, la condición de integridad exige que tales relaciones constituyan un todo real, tal que pueda dar cuenta del nexo entre las sustancias como de un nexo objetivo. A partir de las condiciones formales del mundo inteligible, entonces, se deduce el principio que obra como la razón o el fundamento del nexo entre las sustancias, y que hace posible su influjo recíproco y real. Este principio se comprende a partir de una causa única y común de la existencia de todas las sustancias que además obra como el fundamento de la unidad formal de un todo contingente. El principio único y común que obra como razón del nexo originario entre las sustancias, permite plantear en términos de armonía las relaciones mutuas y las relaciones de recíproca dependencia entre las sustancias. Pero puesto que además este nexo originario concuerda con las exigencias de la unidad formal del mundo, se trata de una armonía establecida generalmente. Esta armonía preestablecida generalmente parte del análisis de las condiciones formales del mundo en la investigación sobre las relaciones entre las sustancias, antes que de la naturaleza de la sustancia considerada individualmente.

En esta investigación kantiana puede comprenderse la distancia con respecto a su herencia intelectual. En el planteo leibniciano, la fundamentación metafísica del principio causal no implica por sí misma un análisis de la naturaleza del “mundo” y de sus condiciones, ya que el principio causal metafísicamente fundado brinda un modelo de inteligibilidad de las relaciones mutuas entre las sustancias en la armonía preestablecida de sus estados sucesivos. Pero la perspectiva kantiana no sólo se distanciaría de la filosofía leibniciano, en cuanto considera de manera primaria la condición formal del mundo, sino que también se diferencia de la apropiación escolástica de esta filosofía por

parte de Wolff. En efecto, el análisis sobre la unidad formal no puede limitarse al conjunto de las relaciones *actuales* entre las sustancias, sino que también implica desarrollar las condiciones originarias de su influjo posible y real.

En la **tercera parte** de nuestro trabajo y en los contextos de los capítulos 5 y 6 nos hemos dedicado a la cuestión de la causalidad recíproca entre las sustancias tal como tiene lugar y desarrollo en la filosofía trascendental. Luego de la reconstrucción de la teoría kantiana crítica de los conceptos puros y de los principios del entendimiento, hemos abordado de manera sistemática la concepción crítica kantiana de la causalidad tal como puede reconstruirse en el “Sistema de los principios del entendimiento puro” en la *Crítica de la razón pura*, con el fin de poder ofrecer una lectura comprensiva sobre el tratamiento de la causalidad en la filosofía crítica trascendental y sobre cuyo análisis se funda nuestra tesis principal y general. Luego de la reconstrucción histórico-sistemática que hemos trazado en la segunda parte de nuestro trabajo, es posible afirmar que existe cierta continuidad entre el proyecto precrítico y el proyecto crítico de investigación en lo que respecta al abordaje del problema de las relaciones causales entre las sustancias, en cuanto este problema se expresa bajo la condición de comprender tales relaciones en la forma de la determinación recíproca. Además, la distinción tripartita entre las teorías de la causalidad que forma parte de la herencia intelectual kantiana y por medio de la cual ha tenido lugar el debate teórico sobre la causalidad, permanece en la forma de la interlocución crítica. En este sentido, atendiendo a la presencia de esta interlocución en el interior de los argumentos, nos hemos propuesto comprender la argumentación kantiana desde la perspectiva de su refutación de una concepción racionalista y dogmática de la causalidad. Esta perspectiva de análisis supone que el tratamiento crítico kantiano sobre la causalidad no se reduce a la prueba del nexo necesario en las relaciones causales sino que junto con ello, implica además la prueba de la validez objetiva de leyes causales. Además, el análisis de la causalidad no se agota en el análisis de la forma de la relación *secuencial* entre la causa y el efecto, sino que también exige considerar la relación de la causalidad en agentes recíprocos. En este sentido, la prueba de la validez objetiva de las leyes causales tiene lugar luego del examen de las condiciones objetivas de la comunidad de sustancias, esto es, en el contexto de la prueba de que toda alteración en la experiencia es una *consecuencia*. Desde un punto de vista general, hemos tenido en cuenta tanto (1) la estructura argumentativa sistemática de la *Crítica de la razón pura (KrV)* como (2) los diversos niveles de justificación del principio causal que tienen lugar en el argumento de la segunda analogía de la experiencia y su condición objetiva de aplicación en la tercera analogía de la experiencia.

(1) Desde la perspectiva de la estructura sistemática de la *KrV*, se manifiesta que los

argumentos de los principios de las analogías asumen resultados argumentativos de la teoría kantiana de los conceptos puros. En efecto, las argumentaciones de las analogías de la experiencia suponen a la manera de conclusiones probadas los siguientes resultados de la teoría de los conceptos puros y del esquematismo: a) que la síntesis intelectual según reglas es la condición de toda objetividad, b) que la síntesis requerida en cada principio de las analogías se corresponde con un concepto puro o categoría (de una tabla de categorías que es completa); y c) que esa síntesis intelectual implica una determinación temporal objetiva. En el caso del concepto puro de comunidad o de acción recíproca, hemos analizado su síntesis específica en el argumento de la deducción metafísica de las categorías y a partir de su análisis se manifiesta que no hay una inferencia inmediata, a partir de la primera y segunda categorías, para comprender el influjo entre las sustancias fenoménicas. Este enlace exige un acto especial del entendimiento, de manera que el influjo ha de ser determinado como influjo recíproco. Además, por medio de esta perspectiva de análisis general que tiene al racionalismo dogmático como referente de su crítica, hemos podido abordar la relación entre el principio transcendental de la causalidad y el principio de razón suficiente, que Kant caracteriza en términos de una prueba transcendental.

(2) En cuanto al argumento de la segunda analogía de la experiencia, hemos analizado su estructura a partir de la consideración de su estrategia argumentativa transcendental. Y si bien en su estrategia general el fin del argumento puede corresponderse con la prueba del *nexo* necesario de la relación causal (probando que la sucesión objetiva es una determinación que concierne al efecto), se asciende además en la argumentación a la justificación del *principio* causal por medio de una distinción de niveles que lo comprende como ley causal y como principio transcendental que prueba el principio de razón suficiente. Ahora bien, estos niveles de justificación del principio causal exigen considerar la conexión argumentativa con la tercera analogía de la experiencia, y sólo a partir de ella se comprende por qué el análisis de la causalidad no debe ser identificado sin más con la forma de la *serie* causal expresada en la sucesión objetiva. En este sentido, hemos distinguido en el interior del argumento tres niveles diversos de justificación del principio causal, que son resultado de la indagación sobre las condiciones de determinación *a priori* en la percepción de la alteración, esto es, de la percepción del cambio que es propio de las sustancias. El primer nivel de justificación se orienta a probar la aplicación de la regla causal como condición de la determinación de la sucesión objetiva como efecto. La alteración es el efecto que acontece como sucesión objetiva, de modo tal que la causa no se identifica con el primer término de la relación sucesiva o lo que precede *en* la sucesión, sino con aquello que ha de suponerse necesariamente como antecedente *de* ella, pero en tanto que es *determinante* de esa sucesión. Es en este primer nivel de justificación en el que se prueba el *nexo* necesario de la relación entre la causa determinante (que no puede abstraerse

de la experiencia de la alteración porque la determina *apriori*) y el efecto como sucesión objetiva. El segundo nivel de justificación se orienta a probar que todo fenómeno es determinable como sucesión objetiva o como efecto, porque se subsume bajo leyes causales bajo las condiciones de la sucesión. Y el tercer nivel de justificación aborda la relación entre el principio transcendental de causalidad en la filosofía crítica y el principio de razón suficiente (*Satz vom zureichenden Grund*).

A partir de esta distinción de los diversos niveles de justificación en el argumento de la segunda analogía, hemos considerado que la prueba de la tercera analogía no puede considerarse irrelevante ni inconsistente frente a esta argumentación, (1) porque el principio causal centrado en la segunda analogía es insuficiente para dar cuenta de la causalidad en su aplicación a todos los objetos de la experiencia en la medida en que se comprendan como sustancias fenoménicas y (2) porque si en la segunda analogía de la experiencia se ha planteado la prueba transcendental del principio de razón suficiente, la conexión sistemática entre las tres analogías de la experiencia revela que aquella prueba (con la consecuente restricción de su validez) es incompleta sin el tratamiento de la tercera analogía de la experiencia. En cuanto al primer punto, el tratamiento de la tercera analogía de la experiencia permite comprender la sustancia fenoménica como determinante y determinada en una naturaleza, en la medida en que su constitución como objeto de experiencia se corresponde con sus condiciones de subsunción bajo leyes causales. La sustancia fenoménica es conocida en la experiencia como efecto en el cambio de sus estados, y también es conocida en la experiencia con el criterio empírico de la acción. La tercera analogía de la experiencia es la investigación sobre las condiciones de su constitución como objeto de experiencia posible y estas condiciones son las mismas que las de una comunidad real de sustancias. En cuanto al segundo punto, si consideramos que la tercera analogía establece una nueva condición de aplicación universal y objetiva del principio causal *en* la experiencia temporoespacial, al mismo tiempo restringe la validez de su uso. Probado de manera transcendental el principio de razón suficiente por medio del principio causal, se concluye que el principio de razón suficiente o determinante es un principio objetivo para la experiencia y que en ella tiene la validez de su uso. Por esto, no puede *anularse* en su sentido por la asunción de ninguna causa que trascienda la interconexión de las dependencias recíprocas entre las sustancias en una única experiencia.

Si es cierto que en el pensamiento kantiano permanece preeminente la formulación del problema de la causalidad entre las sustancias bajo la condición de la acción recíproca, a partir de los resultados de los capítulos 5 y 6 puede concluirse que en la filosofía crítica se desarrolla una novedosa teoría sobre el principio de la causalidad y particularmente, se presenta una enteramente novedosa prueba del principio causal como principio *objetivo*. En esta teoría, la posibilidad de la acción recíproca define las condiciones *objetivas* de una comunidad real de sustancias fenoménicas.

Si por la mera existencia de las sustancias no puede explicarse su influjo -algo continuamente sostenido desde el período precrítico de producción escrita, es porque una causa común y metafísica de existencia no puede dar cuenta ni determina por sí misma su coexistencia en general, esto es: tal causa no podría ser un principio determinante de tal coexistencia. Y es por esta razón por la que las tres teorías de la causalidad que han sido heredadas por la tradición intelectual no pueden dar cuenta de la posibilidad del influjo real entre las sustancias, porque las tres suponen, en diverso grado de elaboración teórica, el carácter determinante de un principio por la sola remisión a una causa trascendente a sus relaciones. En la filosofía crítica la cuestión de la causalidad recíproca entre las sustancias es investigada en el contexto de la investigación sobre la naturaleza y la validez objetiva (su necesaria referencia a objetos) de las representaciones del entendimiento puro, como parte del desarrollo de una lógica trascendental, y es a partir de este giro copernicano con respecto a las representaciones intelectuales que tiene lugar la tesis de que la posibilidad del influjo recíproco entre las sustancias determina las condiciones *objetivas* de su comunidad real. Esta comunidad es una comunidad de sustancias fenoménicas localizadas diversamente en el espacio que se conoce en la experiencia como comunidad local. La intuición externa también hace posible la representación intuitiva de la dependencia recíproca entre ellas (en cuanto expone su posibilidad o realidad objetiva), comprendida como un encadenamiento de acción y reacción coordinante. Pero ante todo, la investigación crítica sobre la causalidad depende de una teoría de los conceptos puros y de los principios del entendimiento puro que pruebe de manera trascendental la validez objetiva de tales representaciones intelectuales, donde la apercepción trascendental es la fuente de toda validez objetiva.

La conexión sistemática entre los principios del entendimiento, especialmente la conexión entre los principios de las analogías de la experiencia, se encuentra determinada por la tabla de las categorías, por la exigencia de la determinación objetiva de las relaciones temporales y por la exigencia de la interconexión de las percepciones en la unidad de la experiencia. En este sentido, porque nos hemos propuesto especialmente ofrecer una lectura comprensiva sobre la teoría crítica de la causalidad entre las sustancias, hemos abordado los principios de las analogías de la experiencia por medio de dos tesis que tienen valor metodológico: (a) las analogías de la experiencia guardan entre sí una conexión sistemática, por lo que deben estudiarse las tres analogías en su conjunto aun cuando se pretenda dar una interpretación de una sola de ellas; (b) la tercera analogía de la experiencia no es irrelevante ni inconsistente con respecto a la formulación del principio de la causalidad de la segunda analogía de la experiencia. En el análisis específico de los principios de las analogías, hemos sostenido que una concepción comprensiva de la causalidad a partir de las analogías de la experiencia puede llevarse a cabo a) bajo la condición de distinguir

entre los diversos niveles de justificación del principio causal de la segunda analogía de la experiencia, y b) bajo la condición de que el principio de la tercera analogía se interprete en función del establecimiento de las condiciones objetivas de aplicación del principio causal desarrollado en la segunda analogía.

A modo de cierre de nuestro trabajo, es relevante explicitar sus posibles proyecciones fructíferas. En el ámbito que consideramos exclusivamente de reflexión teórica, la teoría de la causalidad comprendida bajo la condición de la acción recíproca y la prueba de los principios (el principio transcendental de la causalidad y el principio de razón suficiente kantiano considerado como objetivo a partir de la prueba transcendental del principio causal) permitirían abordar ulteriores cuestiones por medio del estudio de otros textos de la filosofía crítica kantiana que aquí no han sido explícitamente considerados. En primer lugar, (a) puede abordarse la concepción del principio lógico de razón suficiente en los escritos polémicos (*Entdeckung*: 1790, *Fortschritte*: 1804), puesto que allí se establece la relación de la prueba transcendental del principio de la causalidad junto con su condición de aplicación en la comunidad de sustancias. En segundo lugar, (b) la concepción de la causalidad comprendida bajo la condición de la acción recíproca podría dar lugar a una profundización sobre el significado no constitutivo del principio causal que se define en el modo de acceso teórico a objetos especialmente considerados como organismos vivientes.

(a) En el contexto de análisis del PRS en *Fortschritte*,<sup>388</sup> Kant considera su prueba *transcendental* a partir de su condición de aplicación en una comunidad de sustancias en el espacio. El principio de razón suficiente en su concepción leibniziana tiene su intento de prueba, según Kant, a partir del sólo principio de contradicción. Y por el modo de su prueba habría tenido por imposible lo que no puede ser representado por los solos conceptos. Ahora bien, este intento de prueba sólo sería válido para las proposiciones, bajo la condición de verdad para los juicios analíticos y no para su aplicación a las cosas, porque conduciría a tener por imposible la interacción entre las sustancias y su oposición coordinante (representable en la intuición del espacio). A partir de esto, el principio de la armonía preestablecida se tornaría una postulación inevitable si no hubiera ninguna razón por la cual los cambios de estados de una sustancia se fundaran en otra sustancia exterior.

(b) En lo que respecta a los aspectos no constitutivos del principio causal, se torna relevante analizar la acción recíproca en el contexto de la teleología natural, donde la interacción no sólo se aplica a una comunidad objetiva de sustancias en la naturaleza, sino que también se aplicaría a totalidades comprendidas como resultado de su fuerza formadora (*bildende Kraft*), es decir, que se

---

<sup>388</sup> AA XX 282 y ss.

aplicaría a organizaciones en la naturaleza comprendidas como los organismos vivientes en la *Kritik der Urteilskraft* (1790).<sup>389</sup>

El concepto de comunidad o acción recíproca de la *Crítica de la razón pura* también podría abordarse a partir de su relación con otros ámbitos de reflexión en los escritos kantianos, especialmente con el ámbito de reflexión práctica. Es de especial interés que Alberto Pirni (2006) en *Kant filosofo della comunità*, articule el proyecto de la metafísica de las costumbres desde una perspectiva comunitaria. En su análisis, la noción de “reino de los fines” (*Reichs der Zwecke*) en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, como enlace sistemático que une cada ser racional, involucra esencialmente una dimensión comunitaria, pensada en estrecha conexión -en cuanto es su fuente de fundamentación, con el concepto de autonomía. Tampoco es poco relevante que análisis contemporáneos que se ubican en el ámbito de la filosofía práctica subrayen las aporías a las que llega la filosofía política al tener el concepto de “comunidad” como objeto exclusivamente propio de estudio. Roberto Esposito (2003) establece este análisis e indica como tarea la de comenzar a pensar tanto las raíces léxicas del concepto como el estudio de las obras que no han sido tenidas en cuenta en las lecturas tradicionales: la *Crítica de la razón pura*, en el caso de los estudios kantianos. El usual desinterés por el estudio específico del concepto de comunidad en la filosofía kantiana o la ausencia de la articulación en el estudio del concepto en los diversos ámbitos de reflexión ha tenido en los últimos años una excepción a ser destacada. En el año 2011 se ha publicado un volumen sobre estudios dedicados exclusivamente al concepto kantiano de comunidad que busca exceder la demarcación rígida dada por las áreas disciplinares (práctica, teórica, e histórica).<sup>390</sup> Estos estudios muestran, desde sus diferentes perspectivas de aproximación, que el concepto de comunidad en la filosofía kantiana puede investigarse como un concepto novedoso que se desenvuelve en la integridad del proyecto crítico y que lo articula en los ámbitos teórico y práctico.

La profundización sobre estos temas se proyectan para ulteriores investigaciones, en las que el acceso metodológico sobre el problema de la causalidad en la filosofía crítica y los resultados de la presente investigación se encontrarán implicados, tanto en su planteamiento como en su desarrollo.

---

<sup>389</sup> AA V 372 y ss.

<sup>390</sup> Payne Charlton; Thorpe, Lucas (Ed) (2011).

## **Bibliografía:**

### **Bibliografía primaria.**

#### **Obras de I. Kant.**

KANT, Immanuel: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen.* (1749) En: *Kants gesammelte Schriften I*, Berlin-Leipzig.

*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam pshysicam* (1756) En: *Kants gesammelte Schriften I*, Berlin-Leipzig.

*Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) En: *Kants gesammelte Schriften II*, Berlin-Leipzig.

*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam pshysicam* (1756) En: *Kants gesammelte Schriften I*, Berlin-Leipzig.

*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) En: *Kants gesammelte Schriften I*, Berlin-Leipzig.

*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* En: *Kants gesammelte Schriften II*, Berlin-Leipzig

*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), En: *Kants gesammelte Schriften*

*Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787) En: *Kants gesammelte Schriften III, IV*, Berlin-Leipzig: 1903-1904.

*Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik* (1783) En: *Kants gesammelte Schriften IV*, Berlin- Leipzig.

*Logik* [Hrsg: J.B Jäsche] (1800) En: *Kants gesammelte Schriften IX*, Berlin-Leipzig.

*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790-1791) En: *Kants gesammelte Schriften VIII*, Berlin.

*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1804) En: *Kants gesammelte Schriften XX*, Berlin.

*Kritik der Urteilskraft* (1790), En: *Kants gesammelte Schriften V*, Berlin-Leipzig.

*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) En: *Kants gesammelte Schriften IV*, Berlin-Leipzig.

*Metaphysik Mrongovius* (1782-1783), En: *Kants gesammelte Schriften XXIX*, Berlin-Leipzig.

*Opus Postumum* (1785-1802) *Kants gesammelte Schriften XXII*, Berlin-Leipzig.

### **Ediciones de las obras de Leibniz**

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften* (ed. de C. I Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875-1890; reimp. Hildesheim, 1960-1961).

*Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), Darmstadt, Berlín, 1923ss.

*Mathematische Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlín, 1849-63 (reimp. Hildesheim, 1872).

*Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, G. Grua (ed.), 2 vols., París, 1948 (reimp. PUF, 1998).

*Opera Omnia*, Studio Ludovici Dutens. Tomus Primus [-sextus]. Genevae: apud Fratres de Tournes, 1768.

COUTURAT: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Extrait des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre (París, 1903, Reimp. Hildesheim, 1961).

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, 1714-1762. *Metaphysica*, Ed. VII. Halae: impensis C. H. Hemmerde, 1739.

DESCARTES: *Oeuvres des Descartes*, Adam and P. Tannery, eds., 11 vols Paris: J. Vrin, 1996.

DIDEROT, D., D'ALEMBERT J. (1751-1776) *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 35 vols. Paris-Neuchatel.

CRUSIUS: *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, Leipzig, 1753.

SCHOPENHAUER, Arthur *Sämmtliche werke*, Leipzig, F.A Brochhaus, 1877. Bd. 2-3

WOLFF, Ch. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, (1720) En: *Gesammelte Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1962.

*Erste Philosophie oder Ontologie. Philosophia Prima sive Ontologia* (1730) Edic. bilingüe; trad. y edición de Dirk Effertz. Meiner, Hamburgo, 2005.

### **Traducciones al español de las obras primarias que han sido consultadas y citadas:**

G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols., Granada, Comares, 2007ss.

G. W. Leibniz: *Escritos de dinámica*, J. Arana (ed.), Madrid, Tecnos, 1991.

G. W. Leibniz: *Escritos filosóficos*, E. de Olaso, (ed.), Madrid, Mínimo Transito, 2003.

I. Kant: *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, Traducción de Ramón Ceñal Lorente. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

I. Kant: *Crítica de la razón pura*, Traducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

I. Kant: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, Traducción y comentario de Juan Arana Cañedo-Argueles, Bern-Frankfurt am Main -New York-Paris, Peter Lang, 1988.

### **Bibliografía secundaria:**

ADAMS, Robert Merrihew (1994): *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York-Oxford, Oxford University Press.

AFEISSA, Hicham Stéphane (2009): “L'unité du monde et les voies de la causalité. Une étude des écrites et des cours de la période précritique de Kant”, en *Kant Studien* 100 (2009), pp. 139-165.

ALLISON, Henry (2015): *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-historical Commentary*, Oxford, Oxford University Press.

ALLISON, Henry E (1983): *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press, 2004.

AMERIKS, Karl (1978): "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument", en: *Kant-Studien* 69.

AMERIKS, Karl (1982): *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press.

ANDERSON, Douglas (1983): "The Neglected Analogy", en: *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 21 (4).

AQUILA, Richard E (1985): "Necessity and Irreversibility in the Second Analogy", en: *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, nro.2. pp. 203-215.

AQUILA, Richard E (1989): *Matter in Mind: A study of Kant's Transcendental Deduction*, Indiana University Press.

ARANA, Juan (1982): *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*. Salamanca, Secretaria de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

ARANA, Juan (1988): "Traducción, Estudio crítico y comentario perpetuo" en: *Immanuel Kant: Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, Bern, Peter Lang Verlag.

BAYLE, Pierre (1696): *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, Libraire, Rue Christine, 1820.

BAYNE, Steven (2004): *Kant on Causation. On the Fivefold Routes to the Principle of Causation*. New York, State University of New York Press.

BECK, Lewis White (1969): *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge, Harvard University Press.

BEISER, Fredrick C (1987): *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge - Massachusetts - London, Harvard University Press.

BELAVAL, Yvon (1966): "Sur un point de comparaison entre Kant et Leibniz", En: Friedrich Kaulbach und Joachim Ritter (Ed.): *Kritik und Metaphysik*, Berlín, Walter de Gryter & Co, pp. 1-9.

BELAVAL, Yvon (1988): "L'heritage leibnizien au siècle des lumières", *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'oeuvre, 1646-1716*, París.

BENOIST, Jocelyn (1998): "L'impensé de la représentation: De Leibniz à Kant" en: *Kant-Studien* 89, pp. 300 - 317.

BIRD, Graham (1989): "Kant's Transcendental Arguments", en: Eva Schaper, Eva; Vossenkuhl,

Wilhelm: *Reading Kant: new perspectives on transcendental arguments and critical philosophy*, Oxford, Blackwell, pp. 21-39.

BROWN, Stuart- FOX, NJ (2006): *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, Lanham, Maryland- Toronto- Oxford, The Scarecrow Press, Inc.

BRYUSHINKIN, Vladimir (1995): "The Interaction of Formal and Transcendental Logic" en: Hoke Robinson (compilador): *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Milwaukee, Marquette University Press, t. I p. 553-566.

BUROKER, Jill Vance (1981): *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*, Springer, Netherlands.

BUTTS, Robert E. (1986): *Kant's Philosophy of Physical Science: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786–1986*, The Western Ontario Series in Philosophy of Science 33, Springer Netherlands.

BUTTS, Robert (1986): *Kant's DGM: The Restoration of Teleology, Kant and the Double Government Methodology*, The Western Ontario Series in Philosophy of Science Volume 24, 1986, pp 245-281.

BYRD, Jeremy (2008): "Kant's Compatibilism in the New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition", en *Kant Studien* 99, pp.68-79.

CAIMI, Mario (1989): *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff"*. Buenos Aires, EUDEBA.

CAIMI, Mario (2000): "Einige Bemerkungen über die Metaphysische Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft*", en: *Kant - Studien*, nro. 91, Berlín / New York, pp. 257-282.

CAIMI, Mario (2001): "Zum Problem des Zieles einer transzendentalen Deduktion". En: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 48-65.

CAIMI, Mario (2002): "Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis in Kants Transzendentaler Deduktion". En: Dietmar H. Heidemann (compilador): *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*, Köln, Frommann-holzboog, pp. 85-106.

CAIMI, Mario (1985): "La demostración del principio de las anticipaciones de la percepción en la primera edición de la Crítica de la razón pura", en: *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, año V Nro. 3, Córdoba, pp. 7 - 14.

CAMPO, Mariano (1953): *La genesi del criticismo kantiano*, Varesse, Magenta, Volúmenes 1-2 de Pensiero e storia.

CARANTI, Luigi (2003): "The problem of Idealism in Kant's Pre-critical Period", en: *Kant*

*Studien* 94, pp. 283-303.

CARL, Wolfgang (1989): "Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories", en: Forster, Eckart (ed): *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 3-20.

CARRAUD, Vincent (2002): *Causa sive Ratio: la Raison de la Cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF.

CASSIRER, Ernst (1918): *Kants Leben und Lehre*. Traducción castellana: *Kant vida y doctrina*, México, FCE, 1978.

CASSIRER, Ernst (1962): *Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Hildesheim, Olms.

CASSIRER, Ernst (1907): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II*. Traducción de Wenceslao Roces: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas II*, México, FCE, 1993.

COHEN, Hermann (1918): *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín.

COUTURAT, Louis (1901): *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Félix Alcan Ed.

COVER, John A; O'LEARY-HAWTHORNE, John (1999): *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press.

DANFORD, John (1990): *David Hume and the Problem of Reason*, New Haven and London, Yale University Press.

DAVAL, Roger (1951): *La Métaphysique de Kant. Perspectives sur la Métaphysique de Kant d'après la théorie du Schématisme*. Paris, Presses Universitaires de France.

DE RISI, Vincezo (2007): *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Basel-Boston-Berlín, Birkhäuser.

DEBRU, Claude (1977): *Analyse et représentation. De la méthodologie à la théorie de l'espace*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

DELEUZE, Gilles (1998): *Le pli. Leibniz et le Baroque*, París. Editions de Minuit.

DE VLEESCHAUWER (1939): *L'evolution de la pensée kantienne*, Paris.

DI BELLA, Stefano (1995): "Il «Requisitum» leibniziano come pars e ratio: tra ineranza e causalità", En: Racionero, Roldan (Comps.) *Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid, pp.35-47.

DI BELLA Stefano (2005): *The science of the individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Springer Dordrecht, Berlin, Heidelberg, New York, Springer.

DIETRICH, Albert Johannes (1997): *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, Hildesheim. Zurich. New York, Georg Olms Verlag.

DOTTI, Jorge Eugenio (1983): “Lógica formal, lógica trascendental y verdad en la primera Crítica”, en: *Cuadernos de Filosofía* XIX, pp.121-134.

DRIESCH, Hans (1924): “Kant und das Ganze”, en: *Kant-Studien* 29, pp. 365-376.

EDWARDS, Jeffrey (1951): *Substance, force, and the possibility of knowledge: on Kant's philosophy of material nature*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-California, 2000.

EISLER, Rudolf: “Grund” en: *Kant-Lexikon. Nachschlagwerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Berlín.

ENGLAND, F.E (1931): “Cause and Ground”. En: *Philosophy*, Vol.6, No. 24, pp. 459-471.

ESPOSITO, Roberto (2003): *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

FICHANT, Michel. (1974): “La ‘reform’ Leibnizienne de la dynamique, d’après des textes inédits.”, *Studia Leibnitiana Supplementa* 13, pp.195–214.

FICHANT, Michel (2005): “La constitution du concept de monade”, en: Pasini, Enrico (Comp.) *La monadología de Leibniz. Genése et contexte*, Mimesis, Paris-Milano

FISCHER, Kuno (1909): *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heildeberg.

FISCHER, Norman (1978): “The Concept of community in Kant's architectonic”, En: *Man and World*, Volume 11, Issue 3-4, pp 372-391

FORSTER, Eckart (ed) (1989): *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford, California, Stanford University Press.

FRANZWA, Gregg (1978): “Space and the Schematism” en: *Kant-Studien* 69, 149-159.

FRANZWA, Gregg (1978): “Space and the Schematism” en: *Kant-Studien* 69, pp. 149-159.

FRIEBE, Cord (2006): “Substanz/Akzidens-Ontologie inkongruenter Gegenstücke” en *Kant-Studien* 97, pp. 33-49.

FRIEDMAN, Michael (1992): “Causal Laws and the Foundations of Natural Science”, En: Guyer (Ed.) *The Cambridge Companion to Kant*, New York, Cambridge University Press, pp. 161-199.

FRIEDMAN, Michael (1992): *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.

GERHKE, Pat (2002): “Turning Kant Against the Priority of Autonomy: Communication Ethics and the Duty of Community”, en: *Philosophy and Rethoric*, vol. 35, No 1, pp.1-22

GIANETTO, Giuseppe (1996): *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, Leonardo Editore, Napoli.

GIANNETTO, Giuseppe (1990): *Pensiero e Disegno. Leibniz e Kant*, Napoli. Loffredo Editore.

GOCCLENIUS, Rudolf (1613): *Lexicon philosophicum*, Frankfurt.

GRAM, M (1980): "The Crisis of Synthetivity: The Kant- Eberhard Controversy", en: *Kant-Studien* 71, pp. 155-180.

GRIMM, Jacob und Wilhelm (1893): *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, Leipzig.

GUEROULT, Martial (1966): "Die Struktur der zweiten Analogie der Erfahrung", En: Friedrich Kaulbach; RITTER, Joachim (Ed.): *Kritik und Metaphysik*, Berlín, Walter de Gruyter & Co, pp. 10-20.

GUYER, Paul (1987): *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

GUZZO, Augusto (1924): *Kant precritico*, Torino, Fratelli Bocca Editori.

HAHMANN, Andree (2009): *Kritische Metaphysik der Substanz. Kant im Widerspruch zu Leibniz*, Berlin. New York. Walter de Gruyter.

HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento [Der Satz vom Grund: 1955-1956]* Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tuleda (1991) Ediciones del Serbal, Barcelona.

HEIDEGGER, M., *Sobre la esencia del fundamento [Vom wesen des Grundes: 1929]* en: *Ser, verdad y fundamento*, trad. E. García Belsunce, Caracas, Monte Ávila, 1975, pp. 11-58.

HEIMSOETH, Fritz (1963): "Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel", en: *Kant Studien* 54.

HENRICH, Dieter (1989): "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", en: Forster, Eckart (ed): *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford, California, Stanford University Press.

HENRICH, Dieter; Velkley, Richard L. (1994) *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, London, Harvard University Press.

HENRICH, Dieter (1994): "Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction", en: Henrich, Dieter; Velkley, Richard L: *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, London, Harvard University Press, pp. 123-208.

HENRICH, Dieter (1989): "The Identity of Subject in the Transcedental Deduction", en: Schaper, Eva: *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, New York, Blackwell.

HINSKE, Norbert Kants (1970): *Weg zur transzendentalen Philosophie*, Stuttgart.

HOWELL, Robert C. (1992): *Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers.

JAUREGUI, Claudia (1994): "Experiencia interna y subjetividad en la refutación kantiana del

idealismo problemático", *Dianoia* (México) N° 40. Vol.XL, pp. 177-187.

JAUREGUI, Claudia (2001): "Cogito and Temporality", *International Philosophical Quarterly*, vol. XLI, N° 1, pp. 5-16.

JAUREGUI, Claudia (2004): "Sustancia, subjetividad y autoconciencia: algunas reflexiones acerca de la noción de 'apercepción' en Leibniz y Kant", *Diálogos*, 84, año XXXIX, pp. 107-131.

JAUREGUI, Claudia (2008): Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant", Buenos Aires, Prometeo.

KAEHLER, Klaus Erich (1985): "Kants fruhe Kritik an der Lehre von der 'prastabilisierten Harmonie' und ihr Verhältnis zu Leibniz." *Kant-Studien* 76, pp. 405-419.

KAHL-FURTHMANN, G. (1987): "El principio de razón suficiente de Leibniz a Kant", en: *Dialogo Filosófico* (Madrid), 3, pp. 155-161.

KAULBACH, F. (1973): "Das copernicanische Prinzip bei Leibniz". *Studia Leibnitiana*, Sup, XIII, pp.95-103.

KAULBACH, Friedrich (1960): *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*. Kölner Universitäts, Köln.

KEDROV, B. M (1972): "Leibniz' Prinzip vom zureichenden Grund und die Entstehung der Chemie als Wissenschaft im 17 und 18 Jahrhundert", en: *Akten des II Internationalen Leibniz-Kongress*, Hanover (Weisbaden), pp. 269-291.

KECKERMANN, Bartolomäus (1606): *Systema Logicae*, Hannover.

KITCHER, Patricia (1990): *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford University Press.

KLEIST, Edward Eugene (2000): *Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis*, *Phaenomenologica* Volume 156, 2000, pp 48-96.

KÖRSGEN, Norbert (1984): *Formale und transzendente Synthesis. Untersuchung zum Kernproblem der Kritik der reinen Vernunft.*, Athenäum- Hain- Hanstein, Forum Academicum.

KULSTAD, Mark (1991): *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*. München, Hamden, Wien, Philosophia Verlag.

LA ROCCA, Claudio (1999): *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*. Pisa: ETS.

LA ROCCA, Claudio (2002): "Introducción" a I. Kant: *La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*. Machado Libros, Madrid.

LAMACCHIA, Ada (1973): "Cognitio symbolica: un problema de la hermenéutica kantiana", En: *Cuadernos de Filosofía* 13, Buenos Aires.

LAYWINE, Alison (1993): *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 3.

LAYWINE, Alison (2003): "Kant on Sensibility and the Understanding in the 1770s," *Canadian Journal of Philosophy* 33, pp. 443–82.

LONGUENESSE, Béatrice (1993): *Kant et le pouvoir de juger*, París, Presses Universitaires de France.

LONGUENESSE, Béatrice (2001): "Kant über den Satz vom Grund", En: *Akten des IX Internationalen Kant-Congress*, Band I, Berlin, De Gruyter, pp. 66-85

LONGUENESSE, Béatrice (2001): "Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason", en: *The Harvard Review of Philosophy* IX, pp. 67-87.

LONGUENESSE, Béatrice (2001): "Synthesis, Logical Forms, and the Objects of our Ordinary Experience. Response to Michael Friedman". En: Walter de Gruyter. *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 83. Bd., pp.199-212

LONGUENESSE, Béatrice (2011): "Kant's standpoint of the Whole. Disjunctive Judgment, Community, and the Third Analogy of Experience", en: Charlton Payne, Lucas Thorpe (Eds.) *Kant and the Concept of Community*, Rochester, University of Rochester Press, 17-40.

LOPARIC, Zeljko (2000): *A semântica transcendental de Kant*. Campinas, Unicamp.

LÓPEZ FERNANDEZ, Alvaro (1998): *Conciencia y juicio en Kant*, Decanato de Estudios e Investigación Recinto de Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.

MARÈCHAL, Joseph (1923): *Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. Bruges (Belgique), Charles Beyaert Editeur.

MATES, Benson (1972): "Leibniz and the Phaedo". *Studia Leibnitiana*. Sup. XII, pp. 135-148.

MATES, Benson (1986): *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. New York-Oxford. Oxford University Press.

MC RAE, Robert (1976): *Perception, Apperception and Thought*. University of Toronto Press.

MELNICK, Arthur (1973): *Kant's Analogies of Experience*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

MENDOZA HURTADO (2015): "Estudio introductorio" en: Hume, David *Investigación sobre los principios de la moral*. Traducción, estudio introductorio, notas, selección bibliográfica e índice de términos y nombres de Marcelo Mendoza Hurtado, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes- Prometeo.

MERCER, Christia (2004): *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*. Cambridge, Cambridge University Press.

MICRAELIUS, Johannes: *Lexicon philosophicum* (Jena 1653, Stettin 1661 y 1662)

MITTELSTRASS, J. (1969): "Die Begründung des principium rationis sufficientis", en: *Studia*

*Leibnitiana*, Sup. III, pp. 130-148.

MOLEDO, Fernando (2015): *Los años silenciosos de Kant. Aspectos de la génesis de la Deducción Trascendental en la década de 1770. Seguido de la traducción del Legado de Duisburg*, Buenos Aires, Prometeo.

MOREAU, Joseph (1969): *Le Dieu des philosophes; Leibniz, Kant, et nous*. Paris, J. Vrin, 1969.

MORRISON, Margaret "Space, Time and Reciprocity", en: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995. pp. 187-195.

MORRISON, Margaret (1998): "Community and Coexistence: Kant's Third Analogy of Experience", en: *Kant- Studien* 89, pp. 257-277.

NAGEL, Gordon (1983): *The Structure of Experience. Kant System of Principles*. Chicago/London.

NICOLÁS, J. A (1989): *G.W Leibniz: razón, verdad y libertad. Análisis histórico-crítico del principio de razón suficiente* (Tesis doctoral presentada en la Universidad de Granada)

NICOLÁS, J.A (1993): *Razón, verdad y libertad en G.W Leibniz. Análisis histórico crítico del principio de razón suficiente*, Universidad de Granada.

NOLAN, J.P (1979): "Kant on Meaning: Two Studies. Schematism and the Semantics of Categories", en: *Kant- Studien* 70, pp. 122-130.

OBBERGFELL, Frank (1985): *Begriff und Gegenstand bei Kant: Eine phänomenologische Untersuchung zum Schematismus der empirischen und mathematischen Begriffe und der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen und Neumann, Würzburg.

ORTEGA Y GASSET, José (1958): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, Emecé.

OTT, Walter (2009): *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

PACI, E. (1955): *Critica dello Schematismo trascendentale* in: *Rivista di Filosofia*, n °2, pp.387-414.

PAOLINELLI, Marco (1971): "Físico-Teología e principio di ragion sufficiente II: Dalla contingenza alla possibilità intrínseca", en *RFNS* 63, pp. 295-348.

PASINI, Enrico (Ed.) (2005): *La monadologie de Leibniz. Genèse et contexte*, Paris-Milano, Association Culturelle Mimesis.

PATON, Herbert J. (1936, 1970): *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London - New York, Allen & Unwin.

PAYNE, Charlton, THORPE, Lucas (2011): *Kant and the concept of Community*, Naks Studies in Philosophy. Vol.9, Rochester, University of Rochester Press.

- PHILONENKO, Alexis (1989): *L'oeuvre de Kant*. 2 tomos, París.
- PHILONENKO, Alexis (1998): "Lectura del Esquematismo Trascendental", en: *Ágora* 7, pp.9-25.
- PIRNI, Alberto (2006): *Kant filosofo della comunità*, Pisa, Edizioni ETS.
- PIRO, Francesco (2005): "Vicissitudes de deus œuf. Principe de raison et principe des indiscernables dans les premiers écrits de Leibniz", En: Pasini, Enrico (ed): *La monadologie de Leibniz. Genèse et contexte*. Paris-Milano, Association Culturelle Mimesis.
- PRUSS, Alexander R., (2006): *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PUECH, Michel (1990) *Kant et la causalité. Etude sur la formation du système critique*, Paris, Vrin.
- RACIONERO, Quintín; ROLDAN, Concha (1995): *G.W Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid, Complutense.
- RESCHER, N. (1979): *Leibniz. An introduction to his philosophy*. Oxford. Oxford University Press.
- REUSCHER, John (1977): "A Clarification and Critique of Kant's Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio", En: *Kant-Studien* 68, pp. 1-4.
- RIEHL, Alois (1908): *Der Philosophische kritizismus: geschichte un system*, Leipzig. Verlag von Wilhelm Engelmann.
- ROBERT, Gastón (2010): "Kant con y contra Leibniz y Newton. El Principio de Coexistencia y la cuestión de la unidad del mundo en la Nova Dilucidatio de 1755". En: *Methodus* N5, pp. 35-67.
- ROSALES, Alberto (1993): *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida, Venezuela, Universidad de los Andes.
- ROSALES, Alberto (2009) *Ser y subjetividad en Kant: sobre el origen subjetivo de las categorías*, Buenos Aires, Biblos.
- RUTHERFORD, Donald (1995): *Leibniz and the rational order of nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RUTHERFORD, Donald (2008): "Leibniz as Idealist", en: Nadler, Steven; Garber, Daniel: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Vol. IV*, Oxford, Oxford University Press, pp. 141-190.
- SAAME, O.(1961): *Der Satz vom Grund bei Leibniz*, Krach, Mainz.
- SAAME, Otto (1987): *El principio de razón en Leibniz: Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*, Barcelona, Laia.
- SALAS ORTUETA, J. De (1967): *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Granada, Imprenta de la UG.

SALVUCCI, Pasquale (1957): *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*. Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino. Serie di Lettere e Filosofia. Vol III.

SARMIENTO, Gustavo (2004): *La aporía de la división en Kant*. Universidad Simón Bolívar, Caracas, Equinoccio.

SARMIENTO, Gustavo (2005): "On Kant's definition of the monad in the *Monadologia physica* of 1756", en *Kant-Studien* 96, pp.1-19.

SCHAPER, Eva; Vossenkuhl, Wilhelm (eds.) (1989): *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Oxford, Blakwell.

SCHELL, Susan Meld (1996): *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community*. Chicago, University of Chicago Press.

SCHOFIELD, Robert (1970): *Mechanism and Materialism: British Natural Philosophy in an Age of Reason*. Princeton, Princeton University Press.

SCHÖNFELD, Martin (2000): *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford, Oxford University Press.

SCHÖNRICH, Gerhard (1981): *Kategorie und Transzendente Argumentation*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

SCHOPENHAUER, Arthur (1813): *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, Gredos, 1981.

SCHMUCKER, Josef (1974): "Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770", *Kant-Studien* 65, pp.263-282.

SCHULZE, G. E (1801) *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 Bände, Hamburg.

SLEIGH, R. (1982): Truth and sufficient reason in the Philosophy of Leibniz, en: Hooker, M (ed.): *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, University of Minnesota, Manchester University Press.

SMITH, Wrynn (1977): "Kant and the General Law of Causality", en *Philosophical Studies*, vol. 32, Iss. 2, pp. 113-128.

SOLOMON Robert C. , M. Higgins Kathleen (eds.) (1993): *The Age of German Idealism*. Routledge History of Philosophy Vol. VI, Routledge, London-New York.

SOTO BRUNA, María Jesús (1991): "El significado de la monadología leibniziana en Christian Wolff", *Anuario Filosófico*, 24 (2), pp. 349-366.

SRZEDNICKI, Jan T. J. (1983): *The Place of Space and Other Themes: Variations on Kant's First Critique*, Martinus Nijhoff Philosophy Library 11, Springer Netherlands.

STRAWSON, Peter (1966): *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Routledge, Routledge University Press.

SWABEY, Curtis (1922): “Kant’s Analogies of Experience” En: *The Philosophical Review*, Vol. 31, N° 1., pp. 41-57.

THEIS, Robert (1991): “Le fondement du discours scientifique. Sur les Analogies de l’expérience dans la Critique de la Raison Pure” en: Theis, Robert: *Approches de la Critique de la Raison Pure*, Hildesheim, Olms, pp. 97-129.

THIELKE, Peter (2001): “Discursivity and Causality: Mainon's Challenge to the Second Analogy”, *Kant-Studien* 92, pp. 440-463.

THORPE, Lucas (2011): “Kant on the Relationship between Autonomy and Community”, en: Charlton Payne, Lucas Thorpe (Eds.) *Kant and the Concept of Community*, Rochester, University of Rochester Press, pp. 63-87.

TITZE, H. (1980): Der Satz vom zureichenden und bestimmenden Grunde bei Leibniz und seine Auswirkungen. *Studia Leibnitiana*, Sup, XXI.

TONELLI, Giorgio (1996): “Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert”, *Kant-Studien* 57, pp. 417-460.

TONELLI, Giorgio (1958): “La polemica kantiana contra la teologia cosmologica, 1754-1766”, En: *Fil* 9, pp.633-689.

TONELLI, Giorgio (1957) “Lo scritto kantiano sulla 'Vera valutazione delle forze vive'” En: *Fil* 8, pp. 621-662.

TONELLI, Giorgio (1959): *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Torino.

TONELLI, Giorgio (1959): *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Torino, Edizioni de Filosofia

TONELLI, Giorgio (1994): *Kant's Critique of Pure Reason within the tradition of Modern Logic*, Zürich. New York, Georg Olms Verlag Hildesheim.

TORRETTI (1967): *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas.

URBAN, Wilbur (1899): *The history of the Principle of Sufficient Reason. Its Metaphysical and Logical Formulations*, Editado por Alexander Ormond. Princeton, N.J. The University Press.

VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús (1995): “Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Verhältnisses zwischen formaler und transzendentaler Logik im Denken Kants”, en: Hoke Robinson (compilador): *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Milwaukee, Marquette University Press, t. 2, p. 245-255.

VINCI, Thomas C. (2014): *Space, Geometry, and Kant's Transcendental Deduction of the Categories*, Oxford, Oxford University Press.

WALFORD, David (2001): "Towards an Interpretation of Kant's 1768 *Gegenden im Raume* Essay" en *Kant-Studien* 92, pp. 407-439.

WARDA, Arthur: *Immanuel Kants Bücher* (Berlin: Martin Breslauer, 1922)

WATKINS, Eric (2001) (ed.): *Kant and the Sciences*, New York: Oxford University Press.

WATKINS, Eric (2005): *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge, Cambridge University Press.

WATKINS, Eric (2011): "Making Sense of Mutual Interaction: Simultaneity and the Equality of Action and Reaction", en: Charlton Payne, Lucas Thorpe (Eds.) *Kant and the Concept of Community*, Rochester, University of Rochester Press, pp. 41-62.

WESTPHAL, Kenneth R. (1995): "Does Kant's Metaphysical Foundations of Natural Science fill a gap in the Critique of Pure Reason?", en: *Synthese*, Volume 103, Issue 1, pp 43-86.

WOLFF, Michael (1995): *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main.

WYLLER, Truls (2001): "Wahrnehmung, Substanz und Kausalität bei Kant", en *Kant-Studien* 92, pp. 283-295.

ZINGARI, G. (1980) "Die Philosophie von Leibniz und die 'Deutsche Logik' von Christian Wolff." *Studia Leibnitiana* 12, pp. 265–278.

ZOELLER, Guenter (1994) "On the Unity of Subjectivity", en: Henrich, Dieter; Velkley, Richard L. *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, London, Harvard University Press, pp. 17-54.