



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 5.1, año 2020

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maquetación

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Artículos

- 1 Technische Kultur als Pflicht in Kants *Tugendlehre*
Stefan Klingner
DOI 10.7203/REK.5.1.13773
- 27 Jean-Luc Marion y Kant. ¿Es trascendental el argumento de Anselmo?
Hardy Alberto Neumann Soto
DOI 10.7203/REK.5.1.13995

La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Teórica

- 44 Presentación del editor al número monográfico. La actualidad de la *Crítica de la razón pura*:
Parte Práctica
David Hereza
DOI 10.7203/REK.5.1.16825
- 48 ‘What Ought We Do?’ And Other Questions
Onora O’Neill
DOI 10.7203/REK.5.1.13785
- 65 Determinismus und Freiheit in Kants *Nova dilucidatio* (1755)
Paolo Grillenzoni
DOI 10.7203/REK.5.1.15262
- 89 La relación entre razón y desacuerdo en la filosofía kantiana
Julia Muñoz Velasco
DOI 10.7203/REK.5.1.13712
- 107 La limitación práctica de la filosofía trascendental en la primera recepción de la *KrV*
Francisco Javier Iracheta Fernández
DOI 10.7203/REK.5.1.13993

- 140 ¿Epistemología moral kantiana? Una interpretación no-epistémica
Luis Moisés López Flores
DOI 10.7203/REK.5.1.14006
- 166 Ist der Wille allein ausreichend für Moralität?
Yasutaka Akimoto
DOI 10.7203/REK.5.1.14012
- 174 El sentimiento de respeto y la estructura del vínculo moral
José M. Torralba
DOI 10.7203/REK.5.1.14013
- 192 La legitimación iusnaturalista del derecho positivo en I. Kant
Óscar Cubo
DOI 10.7203/REK.5.1.15582
- 210 Amistad, Sumo Bien y sociedad ética en Kant
Almudena Rivadulla Durán
DOI 10.7203/REK.5.1.13745
- 232 Kant y la religión racional. Acerca de la defensa ilustrada del principio de tolerancia
Ileana P. Beade
DOI 10.7203/REK.5.1.14014

Recensiones

- 246 Dieter Hüning y Stefan Klingner (Eds.): *...jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie*. Baden Baden, Nomos, 2018, 320 pp. ISBN: 978-3848751518
Miguel Ángel Ramírez Cerdón
DOI 10.7203/REK.5.1.16804
- 253 Leonardo Rodríguez Duplá: *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Barcelona, Herder Editorial, 2019, 261 pp. ISBN: 978-84-254-4170-7
Jorge Mariano Burruezo Arcadio
DOI 10.7203/REK.5.1.15857

Eventos y normas para autores

- 260 Normas para autores
DOI 10.7203/REK.5.1.15906



Artículos

Jean-Luc Marion y Kant. ¿Es trascendental el argumento de Anselmo?

HARDY ALBERTO NEUMANN SOTO¹

Resumen

En este artículo se sostiene que, según Marion, el argumento anselmiano tiene rasgos trascendentales. Esta lectura busca apoyar su tesis interpretativa según la cual el llamado argumento ontológico no es propiamente uno tal. Si esa suposición es correcta, se hace necesario determinar cuál es el sentido de lo trascendental con que opera Marion y hasta dónde se despliega tal carácter en su lectura. Cualquiera sea el caso, el asunto afecta la condición ontológica o no ontológica, según se decida, del argumento de Anselmo.

Palabras clave: Kant, Marion, Anselmo, argumento ontológico, trascendental

Jean-Luc Marion and Kant. Is Anselm's Ontological Argument Transcendental?

Abstract

In this paper, it is argued that according to Marion the Anselmian argument has transcendental traces. This point of view seeks to support his interpretative thesis, according to which the so-called ontological argument is in fact, not an ontological one. If this supposition is correct, it is necessary to determine the sense of the transcendental in Marion and the extension of the transcendental in his interpretation. Whatever the case, the issue affects the ontological or not ontological condition, depending on the final decision of Anselm's argument.

Keywords: Kant, Marion, Anselm, Ontological Argument, Transcendental

¹ Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: hardy.neumann@pucv.cl.

1. Introducción

En la revista *Archivio di Filosofia* se publicó en 1990 un ensayo de la autoría de Jean-Luc Marion, con el título “L’argument relève-t-il de l’ontologie?”. El texto correspondiente recogió la exposición de este pensador en la Università degli Studi di Roma ‘La Sapienza’ (diciembre 1989). El texto, en francés, se incorporó en el primer volumen de *Questions Cartésiennes* (1991).² Hay versión inglesa del mismo³ que, como lo informa el propio Marion, difiere respecto de la francesa especialmente “en la evaluación de los resultados” (2007: 180, nota 1) a los que llega.⁴ En todo caso, la cuestión central es la misma.

Marion sostiene en los textos mencionados que el argumento de Anselmo no es ontológico en el sentido en que lo llegó a determinar Kant. Para abordar esta tesis se hace necesario especificar el sentido de lo trascendental con que opera Marion y el alcance del mismo en la lectura que este efectúa. De todos modos, el asunto afecta la condición ontológica o no ontológica del argumento de Anselmo. Se procederá aquí reconstruyendo, solo en lo pertinente, los pasos más importantes de la argumentación de Marion; se incorporará, a la vez, algunas ideas y distinciones propias de la filosofía de Kant, decisivas para evaluar, finalmente, los méritos y deméritos de la propuesta del autor francés.

2. Lo ontológico en el argumento ontológico

Independientemente de su denominación, el argumento ha circulado con éxito desde san Anselmo mismo, a pesar de los embates que sufrió por parte de Gaunilo y de Tomás de Aquino. Pero sabemos que fue Kant quien tan pronto como le otorgó certificado de bautismo le expidió también el de defunción. De allí que para abstenerse de sellar tempranamente la lápida y

² Hay versión española —a la que acudiremos aquí— en *Cuestiones Cartesianas* (2010: 191–217).

³ Hay traducción al español, con el título “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant”, publicada en *Tópicos* 32 (2007: 179–205). También recurriremos a esa versión aquí.

⁴ James McEvoy es uno de los pocos que tienen en cuenta las diferencias entre el texto francés y la versión inglesa. Reproduzco su apreciación: “En el texto francés (p. 66), se dice que S. Anselmo se inscribe plenamente ‘en la línea de Dionisio y la teología especulativa [*sic*]’ y toma, pues, un lugar ‘en un itinerario teológico’. En la versión inglesa, por el contrario, se lee que la aproximación al apofatismo que nace en Platón, le da a la posición anselmiana el derecho (indiscutible según Marion) de ser calificado como doctrina puramente filosófica” (1994: 180). McEvoy se pregunta si estas dos conclusiones son compatibles o si se trata de una evolución del pensamiento de Marion (1994: 180).

evitar desde la partida todo sesgo interpretativo, Marion hace bien en distinguir los diversos nombres del intento probatorio, y clarificar, así, qué ha de entenderse por ‘ontológico’ en el contexto de un argumento ontológico. La revisión interpretativa que efectúa de la historia del nombre ‘ontología’ y que se remonta en su origen a los tiempos de Descartes, en las figuras de Glocenio y Clauberg, hace ver que el argumento se las arregló perfectamente sin su posterior apellido (Marion 2007: 181). Pese a los ataques de Gaunilo y Tomás, como se ha dicho, la versión que ofreció San Anselmo, casi seis siglos antes de Descartes, se retoma por un destacado grupo de pensadores de la filosofía moderna. Sin embargo, como la cuestión de fondo no se decide por la historia, el problema estriba propiamente en verificar el éxito del argumento sin que deba vinculárselo a alguna ontología, esto es, debe ser válido de modo independiente o, como dice Marion, “fuera del horizonte del ser” (2007: 182). De allí que el abordaje del argumento implica determinar las características que él presenta en Kant; señalar los pensadores que se ajustan y anticipan a la determinación kantiana del argumento; y verificar si la versión anselmiana cumple con las características que Kant le atribuyó a esa prueba.⁵

Usualmente se considera ‘ontológico’ al argumento que permite demostrar la existencia de Dios tomando como punto de partida el plano lógico y entendiendo que la base es la idea de un ente al que por su modo propio de ser es imposible que le falte la existencia. No se recurre, pues, a ninguna experiencia para alcanzar esa existencia, sino que se lo hace a partir de meros conceptos, *a priori*. Para Marion, sin embargo, el argumento merece ser llamado ontológico no tanto porque se busque obtener totalmente *a priori* la existencia de un ser supremo a partir de meros conceptos. El acento está puesto más bien en pretender alcanzarla mediante el “concepto de una esencia suprema” (*Begriff eines höchsten Wesens*) (Marion 2007: 183) o, lo que es igual, por “el concepto de la esencia más real” (*Begriff des allerrealsten Wesens*) (Marion 2007: 183), dicho eso, por supuesto, en ambos casos con el lenguaje de Kant. El argumento es, por consiguiente,

⁵ Marion aprovecha en una ocasión la relación establecida por el propio Kant entre la forma en que demuestra el argumento ontológico y la así también llamada por Kant ontoteología como primera parte de la teología trascendental. Dicha relación no está en los textos más conocidos de Kant, sino en sus lecciones de metafísica, algunas coetáneas con la *Crítica de la razón pura*. En la teología trascendental, apunta Kant, “no se supone nada más que el mero concepto de un ser supremo para demostrar a partir de allí sus propiedades y su existencia” (*wird nichts wie der bloße Begriff von einem höchsten Wesen vorausgesetzt um daraus seine Eigenschaften und sein Daseyn zu beweisen*) (AA 28: 454).

ontológico si (i) prueba la existencia a partir de un concepto puro, y (ii) si lo hace a partir del concepto puro de esencia. Según Marion, para llegar a las caracterizaciones indicadas, a Kant le bastó con extender y desarrollar algunas conclusiones de sus predecesores. Pero hay también una estación decisiva que sugiere que “un concepto puede estar a la altura de la esencia divina” (Marion 2007: 184). Ese habría sido precisamente nada menos que el aporte de Descartes. “Estar a la altura” significa aquí entender que un concepto es capaz de “comprender a Dios dentro de los límites de una esencia” (Marion 2007: 184). Para Marion este paso implica que a partir de allí se admitirá y se usará, si se mira la historia del argumento, “algún concepto de Dios”, vale decir, que “es posible y correcto identificar a Dios con un concepto” (Marion 2007: 184).

En la línea reseñada, varios autores habrían contribuido a determinar la esencia de Dios. Así Descartes, con su definición de Dios como ser supremo o sumamente perfecto. La contribución de Malebranche, por su parte, habría consistido en subsumir “en Dios todos los sentidos que Aristóteles le dio a la palabra ‘ser’” (Marion 2007: 185), al identificar de forma absoluta en el concepto de Dios “la esencia y el ser en tanto tal” (Marion 2007: 185). Finalmente, Leibniz habría perfeccionado estos pasos, en especial el de Malebranche. En efecto, al ser identificados la esencia de Dios y el ser en general con el concepto de ser necesario, la necesidad no advendría externamente a Dios, sino que quedaría comprendida en su propia posibilidad (Marion 2007: 186). Así pudo Leibniz llegar a afirmar que a Dios le basta con ser posible para ser actual o existir. Es solo entonces cuando —según Marion— el argumento llega a merecer en propiedad el adjetivo de “ontológico” (2007: 187), vale decir, cuando en la historia de la metafísica llegaron a coincidir en plenitud —según él— el concepto de ‘esencia divina’ y el de ‘ser necesario’. Es este el planteamiento que le habría conferido “al antes simplemente llamado ‘argumento cartesiano’ su plena dignidad ontológica” (Marion 2007: 187).

Pues bien, a mi juicio, más allá de algunas identificaciones un tanto apresuradas, a la argumentación de Marion puede concedérsele que al menos en Kant precisamente el punto de partida para su crítica del argumento es la identificación entre el ‘concepto de Dios’ y ‘el ser necesario’. Ya Descartes la habría alcanzado, aunque sin una adecuada denominación, en una de sus exposiciones del argumento. En suma,

‘ontológico’ es, en este contexto, el adjetivo que califica la plena identificación entre el ‘concepto de Dios’ y ‘el ser necesario’.

3. Del concepto al no-concepto

Tan pronto se agradece a Marion haber interrogado y explicado qué se quiere decir cuando se habla de ‘argumento ontológico’, rescatando la cuestión de la necesidad y dejándola bien establecida en la revisión de los pasos histórico-filosóficos del argumento que conducen a designarlo como tal,⁶ el propio Marion descarta, sin demora, la posibilidad de que el argumento de san Anselmo cumpla “con demostrar la existencia de Dios a través de un concepto de la esencia de Dios” y que interprete esa “esencia como ser en tanto tal, universal e incondicionado” (2007: 188). El argumento no podría, por tanto, calificarse de ‘ontológico’. Pues bien, es en este punto donde se echa a andar la parte más importante, más interesante y, sin embargo, más compleja y discutible de la tesis de Marion. Marion parte precisando que la base de sustento de la prueba de Anselmo no es un concepto de esencia divina, sino que su ‘punto de arranque’ es una ‘cuestión de fe’ (2007: 188). Para apoyar su interpretación cita las famosas expresiones anselmianas: “*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia ‘nisi credidero, non intelligam’*” [“ciertamente no busco entender para creer, sino creo para entender. Y, en efecto, creo en esto porque si no creyese, no entendería”] (Marion 2007: 188). La tesis interpretativa de Marion se vería reforzada si se tiene presente que la “*conclusión* del argumento también escapa a todo concepto, pues gira alrededor de Dios, quien vive en una luz inaccesible” (Marion 2007: 189).

⁶ Para Kant una prueba ontológica es aquella que omite “toda experiencia e infiere enteramente *a priori*, a partir de meros conceptos, la existencia de una causa que es la más alta” (A590–591/B618–619). Kant añade que la “célebre prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo” es una prueba “*aus Begriffen*” [“a partir de conceptos”] (A602/B630). En A605/B633 queda claro que “proceder enteramente *a priori*” (*gänzlich a priori*) en una demostración de la existencia de Dios es proceder ontológicamente (*ontologisch*). En A606/B634 Kant indica que el argumento ontológico “pone toda su confianza en meros conceptos puros *a priori*” (*auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt*). Según Kant, la razón investiga “sirviéndose de meros conceptos, qué propiedades debe poseer un ser absolutamente necesario, es decir, cuál es entre todas las cosas posibles la que contiene en sí las condiciones requeridas (*requisita*) para constituir una necesidad absoluta. La razón cree encontrar tales requisitos única y exclusivamente en el concepto de un ser realísimo, concluyendo luego que este es el ser absolutamente necesario. Ahora bien, está claro que se presupone aquí que el concepto de un ser de realidad suprema satisface plenamente el concepto de necesidad absoluta de la existencia, es decir, que se puede inferir lo último de lo primero, lo cual constituye una proposición sostenida por el argumento ontológico” (A607/B635). Así también explica Kant que “la necesidad absoluta es una existencia extraída de meros conceptos” (A607/B635).

El que Dios habite en esa luz inaccesible determina no solo el punto de partida (Marion 2007: 189) sino también el ‘resultado’ del argumento. Al entendimiento le corresponde reconocer esa inaccesibilidad. Ya se verá cómo acontece esto. En otras palabras, el argumento de Anselmo no ofrece, presupone, o espera siquiera, concepto alguno de Dios, ya que estaría basado en la ‘imposibilidad’ de todo ‘concepto’ de Él. Tan fuerte es la convicción de Marion a este respecto que la intensifica llegando a sostener que el argumento depende, en verdad, de lo que denomina un “no-concepto” (Marion 2007: 190, 193–194). La diferencia entre el punto de partida del argumento y el punto de llegada del mismo no podría ser más notoria, pues del concepto (de un ente supremo), como se ha visto antes, se pasa a un no-concepto del mismo. Pero no solo eso: la diferencia establecida tiene un alcance aún más amplio y estatuye, a la vez, una ‘inversión’ en el sustento capital de la prueba, que se expresa en que lo mismo que impide alcanzar la existencia de Dios permitiría afirmarla. No cabe sino manifestar sorpresa ante este interesante y complejo efecto producido por la argumentación del francés.

Este punto de la interpretación de Marion es, a mi juicio, su núcleo y determina, así, decisivamente el análisis posterior que realiza de la prueba anselmiana. El lector de Marion observa a partir de aquí una tensión permanente entre una de las fuerzas argumentativas, a saber, aquella que estimula el acercamiento entre Kant y Anselmo; y otra fuerza, que distancia de Anselmo a Kant y a todos aquellos que comprendieron (erróneamente) que la cuestión radicaba en un concepto. Marion descarta a partir de aquí la calidad ontológica del argumento de Anselmo, con lo que claramente se separa de Kant; pero al mismo tiempo el lector va constatando que Marion no puede ejecutar esa separación y de paso el acercamiento a Anselmo sin la ayuda del propio Kant. Los dos aspectos en tensión recurren, a mi juicio, a una interpretación al menos *sui generis* de lo trascendental en Kant, en la medida en que, como intentaré mostrar, solo se toma aquello que sirve y se descarta lo que perjudica a la argumentación. Dicho todavía de otra manera: por un lado, se niega que el argumento sea ontológico, ya que no es compatible con las dos exigencias de Kant, pero, por otro, algunas expresiones de lo trascendental aprovechadas por Marion constituyen el ámbito en que el propio Anselmo de alguna manera se habría movido. La forma misma de despliegue del argumento anselmiano parecería ostentar rasgos de lo trascendental al modo de Kant. Cabe de este modo y ante esta

circunstancia preguntar si a Marion le está filosóficamente permitido acompañar a Anselmo dejándolo muy cerca de Kant, pero rechazando a la vez la ‘crítica’ al argumento anselmiano, usualmente llamado ontológico. En efecto, ¿no está también teñido de trascendentalidad, o sea, no es trascendental también, la propia crítica que Kant efectúa a ese argumento? Y si, por tanto, también ahí está, paradójicamente, el punto de avenencia con Kant, ¿puede hacerse uso de la escalera (el procedimiento crítico trascendental) para luego descartar la misma y el resultado crítico al que se llega? Frente a estas preguntas Marion podría haber hecho valer una excepción dilatoria previa (vale decir, sin entrar aún al fondo), en cuanto es Kant mismo quien precisa en *Prolegomena* —en una interesantísima reflexión sobre el propio trabajo realizado— que, a partir de esa obra (1783), a su “idealismo, antes llamado trascendental, [...] es mejor llamar idealismo crítico” (AA 04: 294; véase también AA 04: 293). Pero Marion prefiere pasar directamente a la fase probatoria y hará recaer el *onus probandi* sobre lo trascendental, no sobre la condición crítica del idealismo kantiano.

4. De lo no-conceptual a lo supra conceptual

Intentemos zanjar el asunto en cuestión. Para ello es preciso preguntar por un punto clave del argumento de Marion: eso que él llamaba ‘el no-concepto’ ¿Qué sería en este contexto un ‘no-concepto’? A fuer de ser insistentes, fijemos el punto de partida teniendo presente que Marion no dice simplemente que la base de la prueba no es un concepto; dice que dicha base es un ‘no-concepto’. No es lo mismo que algo sea un concepto a que sea un no-concepto. Creo que cuando Marion señala esto, hay que entender que más que de algo no-conceptual se trata de algo *supra* conceptual. El punto de arranque es no-conceptual no por negación del concepto sino por superación del mismo, lo que se muestra en que Anselmo dice de Dios que es *id quod maius cogitari nequit*, donde la expresión *cogitari nequit* enuncia el no-concepto. La superación misma (el *supra*) queda pronunciada ahí mismo por el *maius*. Dios es mayor que cualquier concepto y, en ese sentido, solo en ese sentido, es un no-concepto. Esta parece ser la interpretación correcta, ya que según Marion “a Dios conviene únicamente el hecho de

trascender todo concepto” (2007: 190).⁷ Más aún, Dios aparecería en el horizonte del pensar no-conceptual justo en la medida en que ese pensar no es capaz de ir más allá, vale decir, en el momento en que el propio pensamiento reconoce sus límites; concretamente, cuando experimenta el “límite máximo de lo pensable” (Marion 2007: 190).⁸ Sería precisamente la experiencia del límite la prueba de que el pensar se ha enfrentado genuina, aunque deceptivamente, con la cuestión de Dios. “Dios comienza justo allí donde y cuando el pensamiento toca sus límites” (Marion 2007: 190) (los del propio pensar). Por eso, y en verdad, en esa experiencia imposible se revela otra experiencia: la experiencia del límite: del límite o los límites de la propia razón conceptual.

Por eso, para Marion, con la fórmula *id quo majus cogitari nequit*, “aquello mayor que lo cual no puede ser pensado”, Anselmo no está buscando definir a Dios, ni siquiera hacerlo a través de un concepto negativo (2007: 191).⁹ El *id quo majus cogitari nequit* tampoco pretende “llevarnos a un objeto o ser trascendente” (Marion 2007: 191). Obsérvese que esta última afirmación parece echar por la borda la propia interpretación aducida por Marion en torno al argumento ontológico, que hemos sugerido, a saber, que ‘no-concepto’ significa, en verdad, supra trascendente. Con todo, justo allí está el *nervus probandi*, tanto para Marion como para nosotros, sus intérpretes.

Si quedase alguna duda en torno al aire kantiano que respira la interpretación de Marion, esa duda desaparece en el texto paralelo de *Cuestiones Cartesianas* (Marion 2010). En lo que se refiere a la palabra ‘trascendental’, la versión inglesa (y la correspondiente versión al español) dice, apoyándose en un pasaje único de *Prolegomena*, que dicha palabra “jamás designa ‘una relación de nuestro pensamiento con las cosas sino tan solo con nuestro poder para pensar’ [...]” (Marion 2007: 191). A partir de

⁷ Al lector le está permitido preguntar que si es así: ¿no está diciendo Marion lo mismo que Tomás de Aquino, quien rechazó el argumento precisamente porque no podemos tener un concepto de él ya que su esencia es inaprehensible? Marion niega que se trate de lo mismo (2007: 201, 203).

⁸ Marion parece olvidar a ratos que hay por lo menos una noción respecto de la cual también se discute si acaso se deja asir conceptualmente. Se trata del ser mismo, el que, como tal, es acendradamente metafísico u ontológico. Y es en esto precisamente en lo que está pensando Kant en su crítica al argumento ontológico: el ser, considerado como existencia, no es concepto, o sea, no es un predicado, cuestión ya bastante avanzada en la postura de Kant al respecto en 1762–1763 (*Beweisgrund*) y no solo más tarde en 1781. Sin embargo, Marion sí alude, pasajeramente, a este último texto (2010: 191, nota 4).

⁹ Cabe aquí, de paso, dejar planteado cómo tendría lugar una operación definitoria que recurre a un concepto negativo.

ahí parece necesario “concluir que, de manera paradójica, el argumento de San Anselmo aspira a un objeto *trascendente* pero inaccesible por medio únicamente de una prueba *trascendental* del pensamiento” (Marion 2007: 191, cursiva añadida). Ha de observarse que la versión contenida en *Cuestiones cartesianas* es levemente distinta y dice así:

si ‘trascendental’ jamás designa [según Kant] una relación de nuestro conocimiento con las cosas, sino únicamente con nuestro poder de conocer, entonces habrá que concluir paradójicamente que el argumento se dirige a un término trascendental a la *cogitatio*, en la experiencia trascendental de los límites del poder de esa misma *cogitatio* (Marion 2010: 200–201).

El lector puede pasar por alto aquí que hay una buena diferencia entre las expresiones kantianas “poder de pensar” (*Denkvermögen*) y “poder de conocimiento” (*Erkenntniskraft*).¹⁰ El texto de Kant dice esto último, no lo primero, de modo que la fórmula correcta en Marion es la de *Cuestiones Cartesianas*. Así también es confusa la expresión “prueba trascendental del pensamiento” (Marion 2007: 191). Pero cualquiera sea el caso, es claro que se está argumentando con Kant para mostrar que ya en Anselmo habría una superación del concepto por la vía del *id quod majus cogitari nequit*, pero a la vez se procede argumentativamente contra él, en la medida en que ese mismo argumento no parte de un concepto. Esto no tiene nada de incorrecto, a primera vista; pero así como el análisis que efectúa le permite a Marion preguntar qué tan ontológico es el argumento de Anselmo y descartar esa alternativa, también es legítimo que el lector pregunte ‘qué tan trascendental es la propia lectura hecha por Marion de la prueba de Anselmo y hasta dónde puede sostenerse’.

Las notas a pie de página en ambas versiones (que van apoyando y acompañando la argumentación) son de un marcado acento no solo crítico, esta vez, sino derechamente crítico-trascendental, énfasis que Marion parece querer atribuir a Anselmo mismo, haciéndolo ver como un kantiano *avant*

¹⁰ En efecto, para Kant son dos cosas muy distintas pensar y conocer. La siguiente nota lo deja meridianamente claro: “Conocer un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (sea por el testimonio de la experiencia a partir de su realidad efectiva, o *a priori* mediante la razón). Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera siempre que no me contradiga, e. d., basta que mi concepto sea siempre un pensamiento posible, aunque no pueda responder de si, en la suma íntegra conceptual de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto [...]” (BXXVI, nota).

la lettre. El texto francés expresa en forma más estrecha esta cercanía a Kant: Frente a Bergson, Marion habla de una “interpretación crítica” (2010: 200, nota 23) y añade que una tal, así como “la relación con Kant[,] han sido sugeridas por Paul Naulin” (2010: 200, nota 23). Naulin dice, en efecto, que “la paradoja del *Proslogion* reside en desarrollar una argumentación propiamente dogmática en una perspectiva que, por su referencia a la conciencia de sí, es ya crítica” (1969: 19 citado en Marion 2010: 200, nota 23).¹¹

En el mismo sentido, y aún más enfáticamente, se expresa Coloman Etienne Viola, a quien Marion cita también como apoyo de su lectura. “En Anselmo —dice Viola— no se trata del análisis de un concepto, como en la mayoría de los partisanos del argumento ontológico”, se trata “...de un análisis de *nuestra manera* de comprender a Dios, antes que del análisis de un mero concepto” (1972: 153). Si uno se fija en esta última expresión —“nuestra manera de comprender”— la cercanía con el pasaje de *Prolegomena* de Kant en que se apoya Marion, y teniendo en cuenta la caracterización que el propio Kant ofrece de lo trascendental, en general, no podría ser mayor.¹² En el mismo sentido, se abunda diciendo: “cuando se desconoce esta dimensión crítica, el argumento, al utilizar ‘el más grande’ se hace dogmático, y, sin embargo, empírico” (Marion 2010: 200, nota 23). Gaunilo, antaño; Bergson, hoy, habrían sido presa, entonces, de ese dogmatismo. Pero he allí que se hace presente un *curiosum*: al alejarse de Kant, el propio Marion va arrastrando paulatinamente la interpretación —así lo quiere— hacia Anselmo mismo, pero sin que esté permitido ahora calificar de ‘ontológico’ al argumento. Como resumen esencial de la estrategia argumentativa de la que se sirve Marion y que hemos analizado aquí, baste el siguiente pasaje: “Dicho de otro modo, Anselmo se dirige a lo que trasciende todo pensamiento (Dios) gracias a la experiencia crítica de lo trascendental y sin conquistarlo nunca como objeto” (Marion 2010: 201). Marion concede que este resultado es paradójico y lo admite inmediatamente después de haber citado el pasaje de *Prolegomena* donde Kant caracteriza lo trascendental. A él le parece que hay que “concluir paradójicamente que el argumento se dirige a un término trascendental

¹¹ La traducción es correcta. El texto en francés reza: “Le paradoxe du *Proslogion* est de développer une argumentation proprement dogmatique dans une perspective qui, par sa référence à la conscience de soi, est déjà une perspective critique”.

¹² Recuérdese que Kant dice expresamente que un conocimiento trascendental se ocupa no tanto de objetos, sino de ‘nuestra manera’ de conocer los objetos (A11–12/B25).

[trascendente] a la *cogitatio*, en la experiencia trascendental de los límites del poder de esa misma *cogitatio*” (Marion 2010: 201). No obstante, podemos insistir un poco más y preguntar: ¿ha de calificarse esta conclusión tan solo de paradójica y nada más? Veamos.

5. Reflexiones conclusivas

A Marion le importa destacar la impronta ‘metafísica’ de todos los autores que se hicieron cargo (equivocadamente) del argumento anselmiano (tanto los que lo aceptaron como los que no); una tipificación que no es ni una generalidad ni una obviedad: sin haber un pronunciamiento al respecto, el lector tiene la impresión de que el término ‘metafísica’ designaría una disciplina simplificadora, que se atiene a meros conceptos (como instrumentos únicos), exclusivos y excluyentes; carente de asidero en la experiencia, p. ej., la sensible. En tal sentido, es discutible la rápida identificación que atribuye a la metafísica entre Dios y un concepto. Hasta cierto punto esto puede concederse, en especial en la metafísica moderna. Pero aún allí, y como él mismo lo reconoce (pero solo lo dice en 2010: 197, no en 2007), al menos Hegel escaparía a esa tipificación, ya que en este, según él, el concepto mismo se confunde con la esencia divina. Lo que en verdad parece sugerir Marion es una suerte de permanente (re)caída de la metafísica en un conceptismo ramplón —para decirlo con una expresión zubiriana—. Descartes, en tanto, a quien el propio Marion siempre ha tenido en alta estima filosófica, logró hacer, según este, que un concepto llegue “a estar a la altura de la esencia divina” (Marion 2007: 184) y, como veíamos al inicio, esto significa que a partir de ahí esté permitido hacer uso de un concepto de Dios, con lo que, entonces, será “posible y correcto identificar a Dios con un concepto” (Marion 2007: 184). Esta identificación parece un tanto apresurada. ¿Es eso lo que Descartes y, con él, la metafísica, casi ingenuamente han hecho? ¿Quiso Descartes reducir a Dios a un concepto?

Por otra parte, Marion expresa su sorpresa ante la concordancia entre Anselmo y Kant, uno al argumentar en pro de la existencia de Dios a partir de un no-concepto y el otro al negar la posibilidad de acceder al mismo por la vía exclusiva de un concepto, como elemento que sirva de vehículo para llegar a la existencia de Dios. La paradoja estriba en la similitud argumentativa de Kant y de Anselmo, pero no en los resultados a los que llegan. Para Kant la existencia no añade absolutamente nada al concepto de

la cosa (A598/B626). Para Anselmo, por el contrario, la existencia agrega mucho más que el pensamiento, o, mejor, solo allí hay verdadero agregado, precisamente porque Dios está más allá de todo concepto. Ese ‘más allá’ es expresión de la imposibilidad de que a partir del concepto pueda alcanzarse la existencia de Dios; pero justo ese ‘más allá’ o, en palabras de Anselmo, *id quo majus*, ese ‘mayor que lo cual’, no puede ser sino la existencia misma de Dios. El status que debe entonces dársele a un objeto que está más allá del entendimiento es, según Marion, el de *res* (2007: 195). Y Marion pregunta con Anselmo: “¿cómo nombrarlo si no es concediendo que existe fuera del entendimiento: ‘*esse et in re*’ [...]?” (2007: 195). La objeción que de allí surge, y de la que Marion efectivamente se hace cargo, no la puedo tratar *in extenso* aquí. Dejemos consignado al menos que ella está contenida en la pregunta por qué eso impensable (no-concepto) tendría que pensarse como algo existente. La respuesta está, según Marion, con Anselmo, en que, a los ojos de este último, “con *id quo majus cogitari nequit* no se busca pensar en un mínimo sino siempre en un máximo” (2007: 195). Y esto implica, en definitiva, que “el grado más alto ocurre cuando se es en la realidad sin estar en el entendimiento (*in re et non intellectu*)” (Marion 2007: 195). Y más adelante remata diciendo:

Si a Dios solo se le puede pensar dentro de los límites trascendentales del pensamiento, entonces Dios está más allá del poder del pensamiento, esto es, lo trasciende, lo sobrepasa y, en suma, no está en nuestro entendimiento. Pensar en Dios no solo significa admitir que este existe, sino ante todo admitir que existe más allá y fuera del alcance del entendimiento. Por lo tanto, Dios existe *in re* de un modo muy particular: no por estar en el entendimiento sino a pesar de no estar en él. Y lo que es más: Dios existe *in re* justo porque no existe *in intellectu*; he aquí el último y más alto grado de ser (2007: 195).

Marion llega a hablar de un caso extraordinario de negantropía óptica (2010: 201, nota 24), que lejos de descalificar la argumentación, la define como tal: “Dios no es *in re* porque antes es *in intellectu*, tal como la mayor parte de los entes finitos, sino que, excepcionalmente, es *in re* porque no podría ser en ningún sentido *in intellectu*” (2010: 203). Y, en cierta medida, tiene razón, ya que Anselmo está excluyendo al concepto, y sabemos que también lo hace Kant, pero por razones completamente distintas. En estas circunstancias, si los resultados son discordes, ¿puede

hablarse de un procedimiento crítico trascendental por parte de Anselmo, como Marion supone y propone? Pienso que hay que decir más bien que lo que Marion denomina “experiencia crítica de lo trascendental” (2010: 201) consiste, en Anselmo, en abstenerse del concepto, descartarlo como recurso cognoscitivo para el caso de Dios. En Kant, el asunto es tan o más complejo y no basta citar (e impropriamente en el caso de una de las versiones) el pasaje de *Prolegomena* acerca de lo trascendental. De allí que pese a las coincidencias reseñadas, Marion toma, en verdad, de lo trascendental tan solo un aspecto. Dicho de otra manera, hace un uso débil de lo trascendental y con esa debilidad parece alcanzar su objetivo, esto es, la coincidencia con la conocida definición de trascendental que Kant ofrece en la *Crítica*: “Llamo trascendental —dice ahí Kant— a todo conocimiento que se ocupa como tal no tanto de objetos, sino de nuestro *modo de conocimiento* de objetos, en cuanto este ha de ser posible *a priori*” (A12/B25). Pero, si se examina más a fondo el asunto, la consecuencia obtenida por Marion es discutible y problemática. El conocimiento trascendental en Kant no es de alcance parcial, ni admite excepciones; por el contrario, echa a andar y permea toda la crítica y la filosofía trascendental entera. En Marion parece que lo trascendental afecta solo al entendimiento o *cogitatio* y sus operadores los conceptos, por mucho que en la versión correcta que se halla en *Cuestiones Cartesianas* diga bien ‘poder de conocimiento’, pero ese poder de conocer, justo para el caso de Anselmo, solo puede ser conceptual. En Kant, el predicado ‘trascendental’ abarca al entendimiento, la sensibilidad, la imaginación y la razón. No por nada hay en la *Crítica de la razón pura* una exposición *trascendental* del espacio y el tiempo, una síntesis *trascendental* de la imaginación, una deducción *trascendental* de los conceptos puros del entendimiento y hay una (aunque peculiar) deducción *trascendental* de los conceptos de la razón (véase Caimi 1995). Y, por supuesto, *trascendental* es también la doctrina del método (*transzendentele Methodenlehre*).

En definitiva, el asunto está, pues, en si la crítica que Kant formula al argumento ontológico escapa a la tutela de lo trascendental o queda fuera de su dominio. Que para Kant no es así, sino que incluye la argumentación crítica, lo muestra el *Beweisgrund* de 1763. En esos años Kant ya estaba convencido de que “la existencia no es en absoluto un predicado o determinación de alguna cosa” (*Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge*) (AA 02: 172). Pero calló respecto

de su tesis vigente desde 1781 (*KrV*) en adelante, según la cual no habría coincidencia entre el concepto de Dios y el objeto existente correspondiente a ese concepto (lo que curiosamente, según Marion, también sostendría Anselmo) en un argumento ontológico. ¿Por qué calló Kant antes y no ahora? Porque le faltaba descubrir la gran luz de 1769 (“*das Jahr 69 gab mir großes Licht*”) (*Refl.* 5037, AA 18: 69), que le permitió introducir lo que posteriormente llamó trascendental, pero que comienza ya a ponerse en marcha con la fijación del carácter subjetivo del espacio y del tiempo en la *Dissertatio* de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02: 385ss.).

Creo que mi interpretación no estará tan extraviada si se tiene en cuenta que como caracterización de lo trascendental Marion cita solo el pasaje de *Prolegomena* (1783). Se trata del texto en que Kant señala que la palabra ‘trascendental’ “jamás significa una relación de nuestro pensamiento con las cosas sino tan solo con nuestro poder para pensar” (*eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen*) (Marion 2007: 191). En realidad, el texto de Kant dice “capacidad para conocer” o “capacidad de conocimiento” (*Erkenntnisvermögen*) (AA 04: 293). Pero no objetemos esto, porque la afirmación de *Prolegomena* que Marion aduce no es fácil de asir. La referencia (*Beziehung*) a que alude esa afirmación comprende, en un sentido amplio, toda nuestra esfera de conocimiento. En un sentido un tanto más restringido abraza a todas las categorías. Pero, en sentido estricto, se refiere solo a las categorías modales. Y en este sentido —aunque nada dice— Marion tiene razón, ya que es en tales categorías donde se expresa la relación de nuestro conocimiento de las cosas con nuestra capacidad de conocimiento, incluida la existencia. La existencia, la posibilidad y la necesidad son categorías modales para Kant. Por eso dice, nada menos, que lo peculiar de ellas “consiste en que ellas, como determinación del objeto, no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado” (A219/B266). Y, en efecto, “expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva” [„den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“] (A219/B266). Esta es la versión complementaria en la *Crítica* del pasaje de *Prolegomena*, donde Kant caracteriza, en forma general, lo trascendental. Precisamente, la contribución de las categorías de la

modalidad no atañe al contenido, sino al modo de ser del concepto y su relación con el respectivo objeto de que se trate. Esta tesis se refuerza cuando Kant observa que “los principios de la modalidad” (*die Grundsätze der Modalität*), armónicos con las categorías de ese tipo, no son más que “explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad efectiva [existencia] y necesidad en su uso empírico [...]” [„Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche [...]“] (A219/B266). Es decir, una vía exclusivamente conceptual es excluida por Kant y en esto, por curioso que sea el resultado, Kant y Marion están ahora de acuerdo. Pero la diferencia estriba en que Marion, como se vio, habla de un ‘no-concepto’: ese no-concepto es supraconcepto. Pienso, sin embargo, que la identificación entre no-concepto y supraconcepto o algo que excede lo conceptual es (o sería) demasiado para Kant. El acuerdo, es, pues, parcial. La interpretación restrictiva esbozada encuentra otro fundamento en A233–234/B286. Kant repite allí su convicción fundamental y agrega que los principios de la modalidad solo son ‘subjétivamente’ sintéticos, “es decir, añaden al concepto de una cosa (de algo real [contenido]), del que no afirman nada más, la facultad cognoscitiva (*Erkenntniskraft*) de la cual surge y en la cual se asienta ese concepto” (A234/B286), idea que se corresponde de lleno con lo que dirá Kant dos años después en el pasaje de *Prolegomena* y que hemos visto citado y aprovechado por Marion en su interpretación.

Finalmente, esos principios modales, que son la expresión estricta de lo trascendental, la más refinada y acabada, juegan un rol limitativo: constituyen “restricciones de todas las categorías al mero uso empírico, sin permitir ni autorizar el uso trascendental [trascendente]” [„Restriktionen aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transzendentalen zuzulassen und zu erlauben“] (A219/B267). De manera que ciertamente se concede que aparte del uso empírico las categorías tienen una significación lógica inmanente; pero tan solo en la medida en que se refieren “a la experiencia posible y a su unidad sintética” pueden ellas “concernir a las *cosas* y a su posibilidad, realidad efectiva o necesidad” [„Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit betreffen“] (A219/B267).

Que Marion sigue pensando hoy de la manera en que se lo ha expuesto, se verifica en que en una entrevista relativamente reciente, recogida bajo el título “The death of the death of God”, señala que

la objeción de Kant reproduce precisamente la expresión central del argumento así llamado ontológico de San Anselmo, según el cual lo que podríamos llamar ‘Dios’ debería ser mayor que cualquier representación o pensamiento que podemos tener de Él. Entonces, el argumento de Kant *contra* (*against*) la existencia de Dios es exactamente el mismo que el argumento de Anselmo *a favor* (*for*) de la existencia de Dios. No deberíamos resistirnos a volver a visitar el argumento de Anselmo más bien que el de Kant, porque si alguna vez pudiéramos pensar algo como ‘Dios’, deberíamos ser capaces de pensar en algo más grande que lo que podemos pensar. Esto es una paradoja, una paradoja solo verdadera en el caso de Dios. Solo tal paradoja es verdadera de Dios como Dios. Si no fuera una paradoja, entonces no estaríamos pensando en Dios para nada sino en un ídolo (uno metafísico) (2016: 183).

Estas palabras de Marion son valiosas y en su fina y positiva dialéctica dan cuenta de la efectiva tensión que experimenta el pensamiento al intentar pensar a Dios, pero implican, como hemos intentado mostrar, hacer de la idea que Kant tiene de lo trascendental una expresión voluble, modificable *ad usum delphini*, que es preciso poner en discusión, como se ha intentado hacerlo en las líneas precedentes.

Bibliografía

Principal

KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Félix Meiner, 1988.

_____: *Gesammelte Schriften*, 1–22, Preussische Akademie der Wissenschaften, 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24, Berlín, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900ff.

MARION, J.-L.: *Cuestiones Cartesianas*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

_____: “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico?”, *Tópicos. Revista de Filosofía* 32 (2007) 179–208.

MARION, J.-L.; KEARNEY, R.: “The Death of the Death of God”, en KEARNEY, R.; ZIMMERMANN, J. (Eds.): *Reimagining the Sacred*, Nueva York/Chichester/West Sussex, Columbia University Press, 2016, 175–192.

Secundaria

CAIMI, M.: „Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen“, *Kant-Studien* 86, 3 (1995) 308–320.

McEVOY, J.: “La preuve anselmienne de l’existence de Dieu est-elle un argument ‘ontologique’?. A propos de trois interprétations récentes”, *Revue philosophique de Louvain* (1994) 167–183.

NAULIN, P.: “Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantórbéry”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 74e, 1 (1969) 1–20.

VIOLA, E. C.: “Journées internationales anselmiennes”, *Archives de Philosophie* 35, 1 (1972) 149–157.