

Siete ensayos sobre la
MUERTE DE LA METAFÍSICA



Série *Comitê Científico da*
Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Effen**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Gotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Siete ensayos sobre la
MUERTE DE LA METAFÍSICA

Una introducción al idealismo absoluto a partir de la ontología

Héctor Ferreiro

φ *editora fi*

Porto Alegre
Brasil

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Arte de capa: Victor Fitzsimons#Inktober 5: Ripples, three loci.

A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 67

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

FERREIRO, Héctor.

Siete ensayos sobre la muerte de la metafísica: una introducción al idealismo absoluto a partir de la ontología / Héctor Ferreiro. - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

158 p.

ISBN - 978-85-5696-100-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Metafísica. 2. Idealismo absoluto. 3. Tomás de Aquino. 4. Kant. 5. Hegel

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Alemã 193

PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN	13
LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA ESENCIA COMO AXIOMA FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA TOMISTA	19
ESENCIA ABSOLUTA Y DISTINCIÓN REAL ENTRE “SER” Y “ESENCIA”	19
ESENCIA ABSOLUTA Y CONTINGENCIA DEL MUNDO	30
ESENCIA ABSOLUTA Y SUSTANCIALIZACIÓN DEL SER COMO CAUSA DEL SER DE LA ESENCIA	35
UN INTENTO FALLIDO DE SALVAR LA ONTOLOGÍA DE LA DISTINCIÓN REAL: LA TESIS DE LA CAUSALIDAD RECÍPROCA ENTRE EL SER Y LA ESENCIA	45
LA CONSTITUCIÓN DE LA TESIS DE LA DISTINCIÓN REAL ENTRE EL SER Y LA ESENCIA	46
DUPLICACIÓN Y FINITIZACIÓN DEL SER	52
LA TESIS DE LA CAUSALIDAD RECÍPROCA Y EL PROBLEMA DE SU CIRCULARIDAD	56
ESENCIA Y EXISTENCIA EN TOMÁS Y KANT: LA AUTOPOIESIS DE LA METAFÍSICA	63
KANT Y LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO	63
LA DISTINCIÓN DE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA COMO FUNDAMENTO DE LA METAFÍSICA	67
LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LA EXISTENCIA: CRÍTICA Y REPRODUCCIÓN DE LA METAFÍSICA	70
KANT Y LA ANTINOMIA DE LA METAFÍSICA	79
LA ANTÍTESIS APARENTE ENTRE EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO Y EL ARGUMENTO DE LA CONTINGENCIA	79
LA ANTINOMIA DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO: EL CAMINO HACIA EL IDEALISMO ABSOLUTO	89

DEL PURO SER A LO QUE ESTÁ AHÍ: LA RESUSTANCIALIZACIÓN HEGELIANA DEL UNIVERSO 95

EL SER, LA NADA Y LA DESUSTANCIALIZACIÓN DEL UNIVERSO 97
LA RESOLUCIÓN INMANENTE DEL SER Y LA NADA EN LO QUE ESTÁ AHÍ 102

LA INDISTINCIÓN DEL SER Y LA NADA COMO AXIOMA FUNDAMENTAL DE UNA ONTOLOGÍA DE LA FINITUD 109

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ONTOLOGÍA POR LA IDEA DE LA NADA 110
HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA INMANENCIA Y LA FINITUD 114

LA UNIDAD DE SER, DETERMINACIÓN Y PENSAR: ARGUMENTACIÓN ONTOLÓGICA E IDEALISMO ABSOLUTO 123

LA DIFERENCIA RADICAL ENTRE CONCEPTO Y EXISTENCIA: LA CRÍTICA DE KANT AL ARGUMENTO ONTOLÓGICO 124
LA UNIDAD DE SER Y CONCEPTO: EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO COMO ESENCIA DEL IDEALISMO ABSOLUTO 134

BIBLIOGRAFÍA 149

Tomás y su escuela conciben la distinción entre *essentia* y *existentia* como una *distinctio realis*. Según Escoto, es la *distinctio* propia de la modalidad, *distinctio modalis ex natura rei*, o, como también dicen los escotistas, *distinctio formalis*. Con este nombre se hizo famosa la *distinctio* escotista. Suárez y sus seguidores comprenden la distinción entre esencia y existencia como *distinctio rationis*. Si consideramos estas concepciones escolásticas sólo de forma superficial y escolástica en el sentido usual, es decir, como controversias sutiles, desistimos de comprender los problemas centrales filosóficos que están en su base. Que la Escolástica propusiera y discutiera estas cuestiones sólo de forma incompleta no es razón para dispensarnos del problema mismo; su forma de plantear la cuestión ha de estimarse como muy superior a la insuperable ignorancia de este problema en la filosofía de hoy.

M. Heidegger
Die Grundprobleme der Phänomenologie,
GA 24, p. 126

Cuando se logra ver la naturaleza del concepto, la identidad con el ser no es más presuposición, sino resultado.

G.W.F. Hegel
Vorlesungen über die Philosophie der Religion,
TWA 17, p. 533

Prólogo

Según una historia estándar, devenida habitual especialmente por influencia del pensamiento heideggeriano, la filosofía occidental se encuentra atrapada en la trampa de la metafísica. La trampa de la metafísica centra la crítica a la metafísica en torno a la tesis según la cual el esencialismo y una concepción de la verdad condicionada por él determinan qué significa “ser” o “existencia”. Detrás de la realidad se supone un fundamento que bajo la forma de un “trasmundo” (*Hinterwelt*) produce una manifestación cuasi-causal, a saber: el “mundo” (*Welt*), el cual se deja con ello concebir como la aparición del ser que se ha retraído en sí mismo. La diferencia entre ser y apariencia mantiene al pensamiento metafísico atrapado, en la medida en que éste no es capaz de reconocer esa diferencia misma como una apariencia.

En *Siete ensayos sobre la muerte de la metafísica*, Héctor Ferreiro ofrece frente a esta historia estándar una convincente contrahistoria. Esta contrahistoria tiene su punto de partida en Hegel, quien intenta, de modo opuesto a la lectura propuesta por Heidegger, superar a la metafísica con sus propios medios y sepultarla a partir de su propia dinámica interna. Precisamente a esta superación está dedicado el debate y discusión de Hegel con el argumento ontológico. Como Kant, Hegel ve en el argumento ontológico uno de los centros operacionales de la metafísica clásica. La cuestión es, pues, cómo abordar el argumento ontológico del modo correcto desde un punto de vista crítico a la metafísica. La estrategia que ofrece Hegel consiste, como lo expone Ferreiro, en desenmascarar la distinción misma entre el ser y la apariencia producida por él como una operación de tipo conceptual. Según Hegel, la metafísica ha sido desde siempre el intento por desarrollar una teoría de la totalidad. Pero una teoría de la totalidad que

coloca al ser de un lado y a su aparición del otro lado de un límite no advierte su propia operación, dado que el trazado de un límite pertenece él mismo a la teoría de la totalidad. De lo que se trata, pues, es de examinar los trazados de límite constitutivos de la metafísica para reconocerlos como productos de la reflexión y no como hechos dados que el pensamiento tan sólo debe reflejar.

El movimiento de autosuperación de la metafísica que culmina en la discusión de Kant y Hegel con el argumento ontológico pertenece ya, sin embargo, a la tradición de la metafísica. Como lo muestra Ferreiro, la metafísica está a más tardar a partir de la distinción medieval entre esencia y existencia en proceso de superarse a sí misma, pues ya Tomás de Aquino logra reconocer en dicha distinción la verdadera fuente de la producción del mundo. Tomás persiste aún, sin embargo, en una concepción sustancialista, en la medida en que considera a la distinción entre esencia y existencia como un hecho independiente de la teoría y del sujeto. Sin embargo, esa distinción es una operación conceptual y no un objeto que se encuentra en el mundo. En esta medida, la tesis de la distinción *de razón* entre ambas categorías se presenta como un indicador de la reflexión de la metafísica sobre sí misma. Ferreiro demuestra que el célebre comienzo de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel significa precisamente una profundización y radicalización de esa autorreflexión.

Ahora bien, a ojos de Hegel el ser del comienzo de la *Lógica* es en sí mismo como tal el resultado del argumento ontológico; en su formulación clásica, sin embargo, el argumento ontológico sólo aspira a probar que hay algo (Dios), pero el argumento mismo no es como tal capaz de *determinar* ulteriormente ese algo —esto constituye justamente la tarea de la ontología en el sentido de Hegel, es

decir, la tarea de la *Lógica*. Así, lo que podría denominarse en Hegel una “metafísica” es expresamente una *crítica* a la metafísica tradicional. En efecto, la ontología que Hegel propone en modo alguno significa una recaída en la metafísica anterior a Kant; por el contrario, en la filosofía de Hegel metafísica y crítica a la metafísica se vinculan íntimamente y con ello se cierra un círculo que se había abierto en la metafísica teológica de la Edad Media: precisamente que este movimiento estaba contenido ya programáticamente en la ontología de la distinción entre esencia y existencia es algo que Ferreiro analiza en forma clara y meticulosa. En cuanto disciplina, la ontología está hoy nuevamente en el centro de la atención de la reflexión filosófica a nivel mundial. *Siete ensayos sobre la muerte de la metafísica* no sólo ofrece en este respecto un análisis de índole histórica; es también una importante contribución teórica al actual retorno a la ontología.

Prof. Dr. Markus Gabriel

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Introducción

La presente colección de artículos reúne textos publicados, reelaboraciones de textos publicados y textos inéditos. El *primer* artículo, esto es, “La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista”, reproduce el artículo homónimo publicado en *Patristica et Medievalia*, vol. XXVIII, 2007, pp. 83-97. El *segundo*, “Un intento fallido de salvar la ontología de la distinción real: la tesis de la causalidad recíproca entre el ser y la esencia”, es una reelaboración del artículo “La encrucijada de la metafísica tomista: la circularidad de la tesis de la causalidad recíproca entre el ser y la esencia”, *Studium*, vol. XV, nro. 29, 2012, pp. 173-184. El *tercer* y *cuarto* artículo, es decir, respectivamente, “Esencia y existencia en Tomás y Kant: La autopoiesis de la metafísica” y “Kant y la antinomia de la metafísica”, son inéditos. El *quinto* artículo, “Del puro ser a lo que está ahí: La resustancialización hegeliana del universo”, fue publicado bajo el título “Del ser al estar-ahí: la resustancialización hegeliana del Universo” en Diana María López, María Sol Yuan y Cecilia Lammertyn (comps.), *Experiencia y concepto: Intensidades clásicas y tensiones contemporáneas*, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2011, pp. 303-311. El *sexto* artículo, “La indistinción del ser y la nada como axioma fundamental de una ontología de la finitud”, es en cuanto tal inédito, pero retoma y desarrolla ulteriormente ideas expuestas en la ponencia “¿Tiene algún sentido la tesis hegeliana de la identidad del ser y la nada?”, que fue presentada en las *III Jornadas de Filosofía Teórica* de la Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba [Argentina], 31 de mayo al 2 de junio de 2006) y publicada oportunamente en las Actas de dichas Jornadas. El *séptimo* artículo, “La unidad de ser, determinación y pensar: Argumentación ontológica e idealismo absoluto”, es una re-

elaboración del artículo “El argumento ontológico y la muerte de la metafísica: Dos visiones complementarias: Kant y Hegel”, *Veritas*, vol. 57, nro. 3, 2012, pp. 99-120.

El objetivo que persiguen estos siete artículos reunidos en un volumen es reconstruir progresivamente los procedimientos conceptuales más importantes mediante los cuales la distinción que podemos establecer mentalmente entre el carácter determinado de lo que juzgamos ser una cosa real del mundo y el hecho que sea real es hipostasiada, dicha distinción se convierte en una diferencia en el plano de las cosas mismas y deviene a partir de allí objeto de crítica en un intento por reconducirla a y resolverla en el contenido tenido por real del que el conocimiento había partido. El proceso de diferenciación del carácter determinado o determinidad de las cosas reales respecto del hecho que sean reales, la absolutización de esta diferencia y su posterior crítica y superación ha jugado un papel central en la historia de la reflexión filosófica sobre lo que hay. El término “metafísica” es sumamente ambiguo; dicha ambigüedad se traslada al modo como es entendida luego la *crítica* a la metafísica. Como es sabido, el proyecto teórico de Kant está expresamente vinculado a criticar la posibilidad de la metafísica como ciencia. Ahora bien, la crítica de Kant a la metafísica va dirigida contra lo que el propio Kant denominó por primera vez “ontoteología”, es decir, en términos generales, contra la teoría que pretende demostrar la existencia de Dios e interpretar a partir de la misma la constitución ontológica del mundo. La tesis que suscribimos en la presente colección de artículos es justamente que la metafísica en el sentido de ontoteología descansa sobre la separación abstracta de la determinidad de las cosas reales respecto de que sean reales y que, en esa exacta medida, la crítica a la metafísica

—o, para tomar aquí prestada una expresión devenida habitual a partir de Heidegger (aunque sin asumir al hacerlo la particular lectura del propio Heidegger), su “fin” o “muerte”—acontece, en último análisis, mediante la crítica y resolución de aquella separación. Inspirándonos en las reflexiones de Hegel sobre el problema del ser y su relación con la determinidad, defendemos en este contexto la tesis de que Kant queda parcialmente preso de la metafísica que cree estar superando, en la medida en que asume en su filosofía la operación fundacional del pensar metafísico, esto es, la absolutización de la distinción entre el ser y la determinidad o, en la terminología del propio Kant, entre “ser” (*Sein*) y “concepto” (*Begriff*).¹ En esta línea defendemos ulteriormente la tesis de que es Hegel quien, radicalizando la crítica a la metafísica iniciada por Kant, reconduce la diferencia del carácter determinado de lo real respecto de su realidad a su origen inicialmente conceptual y, al hacerlo, disuelve los compromisos ontológicos de esa distinción y supera el carácter propiamente “metafísico” de la misma y sus corolarios.

Según la lectura que suscribimos, Hegel anula, pues, el carácter supuestamente irreductible de la diferencia entre el contenido determinado de las cosas reales y el que ellas sean reales y consume con ello la crítica a la metafísica en el sentido de metafísica teológica u ontoteología. Pero la resolución del ser en lo determinado constituye el punto de partida de la propia Lógica de Hegel. En esta medida, los siete ensayos que conforman el presente libro

¹ También, desde otra perspectiva, entre “existencia” (*Dasein*) y “realidad” (*Realität*). Por su parte, en el lenguaje de la metafísica medieval los términos más usuales para referirse a los dos polos de la distinción son, por un lado, “ser” (*esse*) y, por el otro, “esencia” (*essentia*) o “quiddidad” (*quidditas*).

pueden ser también considerados como una introducción al punto de vista del idealismo absoluto de Hegel. Como es sabido, Hegel concibió inicialmente a la *Fenomenología del espíritu* como la primera parte de su Sistema en carácter de introducción al mismo; a partir de la publicación en 1817 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, la *Fenomenología* pierde oficialmente el rol de ser la primera parte del Sistema de Hegel, pero en la práctica conserva aún, a pesar del en adelante impreciso rol en el Sistema, su carácter de introducción al punto de vista específico del mismo. Ahora bien, suprimida su función estrictamente sistemática, la *Fenomenología* pasa a ser sólo una de las introducciones posibles a la perspectiva propia del Sistema del idealismo absoluto. Así, por ejemplo, toda vez que tematiza los contenidos de conocimiento que corresponden a los actos cognitivos del sujeto cuando éste no se concibe más a sí mismo como diferente del objeto, sino como idéntico a él (es decir, cuando no se concibe más como “conciencia”, sino como “espíritu”), la entera filosofía del espíritu absoluto, pero sobre todo, dentro de ella, la filosofía en cuanto filosofía de la historia de la filosofía, puede también funcionar en la práctica como una introducción al punto de vista del idealismo absoluto. En este sentido general es que la línea de argumentación que vertebra los sucesivos artículos del presente volumen puede ser leída asimismo como un prolegómeno y una guía para la comprensión de las tesis iniciales del Sistema de Hegel en el primer capítulo de su *Lógica*. La estrategia pedagógica de la *Fenomenología del espíritu* consiste en conducir la actividad de conocer a la concientización de las incongruencias que implica para ella misma una concepción realista y empirista del fenómeno de conocimiento y una teoría correspondentista de la verdad; la estrategia pedagógica complemen-

taria que ofrecemos en la presente colección de artículos es la reconstrucción de las operaciones conceptuales principales por las que se separa abstractamente al ser respecto de lo determinado y por las que dicha separación es posteriormente criticada y resuelta en la unidad entre el ser, lo determinado y la actividad de pensar a ambos.

La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista

Esencia absoluta y distinción real entre “ser” y “esencia”

Sobre la base de la metafísica aristotélica, Tomás de Aquino caracteriza a la causa formal o forma como causa del ser de un ente, como su *causa essendi*.² En cuanto principio último de determinación de la materia, la forma puede, en efecto, ser legítimamente considerada como la verdadera causa de la actualidad de la sustancia que surge de la concurrencia de ambas causalidades, esto es, de la formal y la material.³ Aristóteles no parece haber concebido un principio de determinación y actualidad del ente singular por encima de la forma. El concepto aristotélico —y, en general, griego— de “ente” (τό όν) contiene ya en su definición misma la afirmación de su existencia.⁴ De este modo, lo que Aristóteles y los griegos buscan delimitar es más bien la causa que explique cómo las cosas llegan a ser lo que son y no un principio que de cuenta de que ellas sin más sean.

² Cf. De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 5: *Ad quantum dicendum quod philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quae sunt composita ex materia et forma, non statim sunt ens et unum, sed materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi.* De potentia, q. 5 a. 1 arg. 10: *Praeterea, etiam forma substantialis est causa essendi.* Cf. también Sentencia libri De anima, lib. 2 l. 7 n. 11; Super librum De causis, l. 26; Summa Theologiae I, q. 75 a. 5 ad 3.

³ En este sentido, los padres, por ejemplo, son la *causa essendi* de sus hijos (Sententia libri Ethicorum, lib. 8 l. 12 n. 14).

⁴ Cf. Aristóteles, *Categorías*, 2a; *Tópicos* IV, 1, 121a10-19; *Metafísica* B 3, 998b17-28.

Tampoco la filosofía cristiana de la Alta Edad Media parece haber ido en este punto más allá de la perspectiva de Aristóteles. Ciertamente Boecio distinguió el “ser” (*esse*) de “aquello que es” (*id quod est*).⁵ Sin embargo, a pesar de que esta fórmula estaba destinada a tener una gran influencia en la terminología de la ontología escolástica, por “ser” Boecio no habría entendido en realidad más que la forma misma. Si esto es correcto, Boecio permaneció entonces, no obstante asumir la tesis de la creación *ex nihilo*, en el seno del universo metafísico griego. Y también Tomás se mantiene todavía dentro de estas coordenadas cuando caracteriza a la forma como causa del ser de la sustancia.⁶

Ahora bien, al exponer su teoría de la definición en el segundo libro de los *Analíticos Segundos* Aristóteles puso en evidencia que en la definición de algo, por ejemplo, en la de “hombre”, no está contenido su existencia, y que, por eso mismo, “qué es el hombre y que el hombre sea son cosas distintas”.⁷ Algunos pensadores musulmanes dedujeron de esta constatación una consecuencia para la metafísica que ni Aristóteles ni quienes lo siguieron habían

⁵ Cf. *De Hebdomadibus*, reg. I: *Diuersum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at uero quod est accepta essendi forma est atque consistit*. Para la apropiación de esta fórmula por Tomás, véase *Super Sent*, lib. 1, dist. 8, q. 5, a. 2; *Quodlib. IX*, art. 6; *Summa Theologiae I*, q. 50, a. 2 ad 3; *Quodlib. II*, a. 3; *Quodlib. III*, art. 20.

⁶ Cf., en este sentido, *In libros Physicorum*, lib. 2 l. 10 n. 15: *Sic igitur necesse est esse causas quatuor. Sed quia forma est causa essendi absolute, aliae uero tres sunt causae essendi secundum quod aliquid accipit esse*.

⁷ *Segundos Analíticos*, 92b: *No obstante, si se ha de demostrar qué es y <el hecho de> que es, ¿cómo se demostrará con un mismo argumento? Pues la definición y la demostración indican una cosa única: ahora bien, qué es el hombre y <el hecho de> que el hombre sea son cosas distintas*.

extraído, a saber: que la esencia y la existencia son algo diferente la una de la otra. Pudo haber sido Al-Farabi, muerto en Damasco en el año 950, el primero en hacer la distinción, pero es en todo caso en la metafísica de Avicena, cuya comprensión de la metafísica aristotélica estuvo mediada por la lectura de aquél, donde dicha distinción se precisa y consolida para influir luego de forma decisiva en la Escolástica cristiana.

La esencia o definición de una cosa constituye la piedra fundacional de la reflexión metafísica de Avicena. Dado que, como lo había constatado Aristóteles, la definición misma no refiere de suyo a la existencia o inexistencia actual de lo definido, Avicena concluye que una y otra, esencia y existencia, son –y lo son *en* la cosa real misma que es definida– dos principios diferentes.⁸ La diferenciación y delimitación recíproca de la esencia y la existencia conlleva en su seno, sin embargo, una profunda dificultad, a saber: la de la definición del ser mismo. En efecto, si el ser, en cuanto es lo que queda más allá del límite de la esencia, no es entonces, como ésta, una noción específica susceptible de ser como tal definida, ¿de qué modo resultará a pesar de todo accesible al conocimiento humano? En otros términos, ¿qué tipo de realidad se le debe atribuir

⁸ Cf. Avicenne, *La métaphysique du Shifá*, lib. I, cap. 5, 31, trad. par G. C. Anawati, Paris, Vrin, 1978, t. 1, p. 108: *Nous dirons: il est évident que pour toute chose, il y a une nature propre, qui est sa quiddité. On sait que la nature de toute chose qui lui est propre est autre que l'existence qui est synonyme de l'affirmation.* En la traducción latina de Gundissalinus usada por Tomás se lee (cf. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, cap. 5, A 31, ed. par S. Van Riet, Louvain-La-Neuve/Leiden, Peeters/Brill, 1983, t. 1, p. 35): *Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid.*

al ser? Avicena revela estar plenamente consciente de esta dificultad como así también de los requisitos formales que su respuesta y solución exigen. Por lo pronto, el ser no es —no podría ser— una de las categorías o predicamentos en que se divide el ente, ya que éstas son subdivisiones internas al universo de la esencia o quiddidad. Inviabile una caracterización propiamente ontológica desde la tabla aristotélica de las categorías o predicamentos, Avicena intenta una caracterización del ser desde el punto de vista lógico. Sobre la base de la tabla de los predicables caracteriza entonces al mismo como “accidente”, es decir, como un predicado que se atribuye tan sólo de modo contingente al sujeto de la proposición.⁹ Al especificar al ser como un atributo que le es dado a las cosas “como un predicado extrínseco a la constitución de sus esencias”¹⁰, Avicena no está olvidando que en el marco de su teoría metafísica el ser no puede ser a su vez una realidad que caiga bajo alguno de los subgéneros de la esencia. No hay aquí, pues, correlación alguna entre el predicable y el predicamento “accidente”. El ser es algo intrínsecamente diferente de la esencia; precisamente por esto Avicena comprende bien que su realidad ha de ser completamente *sui generis*. Al concebir al ser como “accidente”, Avicena no parece hacerlo, pues, con la esperanza de estar describiéndolo con ello en su propia especificidad ontológica, sino más bien con la intención más modesta de caracterizarlo a pesar de todo de algún modo, a saber: en forma indirecta desde la esencia, por la modalidad de la *relación* que guarda con ésta, una modalidad contingente o “accidental”.

⁹ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica (Antología)*, Madrid, Revista de Occidente, 1950, p. 64-66.

¹⁰ *Ibidem*, p. 65.

Una definición correcta nos ofrece para Tomás la esencia misma del objeto definido.¹¹ Siguiendo a Avicena, Tomás sostiene que la inteligencia puede considerar a la definición, es decir, a la esencia, en sí misma, sin necesidad de remitirla al objeto individual y real del que ha partido para elaborarla.¹² Tomás llama a este tipo de apreciación una “consideración absoluta de la esencia” (*absoluta consideratio naturae*).¹³ En la exacta medida en que los individuos no necesitan ser explícitamente indicados en ella para poder comprenderla, la definición o esencia no contiene en su propia especificidad que le compete como tal nada existente y no designa entonces expresamente la existencia

¹¹ Cf. *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 10 co.: *Essentia enim uniuscuiusque rei est illud quod significat definitio eius*. *Summa Theologiae* I, q. 29 a. 2 ad 3: *Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem*.

¹² Los principios fundamentales de la ontología aviceniana constituyen la estructura profunda del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. En una parte considerable de los casos, la apropiación por Tomás del ideario metafísico de Avicena va de hecho acompañada de explícitas menciones del pensador árabe: el nombre de Avicena aparece más de 400 veces en la obra de Tomás. Para el problema de la citación de Avicena por Tomás pueden consultarse Grabmann, M., “Die Schrift *De Ente et Essentia* und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin”, en *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Munich, Hueber, 1926, p. 328; Bouyges, M., “L’idée génératrice du *De potentia* de saint Thomas”, en *Revue de philosophie*, 2, 1931, pp. 247-268; Zedler, B., “Saint Thomas and Avicenna in the *De Potentia Dei*”, en *Traditio*, 6, 1948, pp. 105-159; Gorce, M.-M., “Review”, en *Bulletin Thomiste*, 3, 1930, p. 183; Forest, A., *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas*, Paris, Vrin, 1931, pp. 331-360; Marc, P., “De operis compositione”, en *S. Thomae Aquinatis Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium (Summa contra gentiles)*, Vol. I, Introductio, Turin, Marietti, 1967, pp. 1-534.

¹³ *Quodlibet* VIII, q. 1 a. 1 co. y ad. 1.

efectiva de lo que define.¹⁴ Tomás hace también, como Avicena, una lectura ontológica de este carácter no-existencial de la definición explicitado por Aristóteles en los *Analíticos Segundos*.¹⁵ Absolutamente considerada, la esencia incluye en sí única y exclusivamente sus propias determinaciones.¹⁶ Desde el momento que contiene la totalidad de las determinaciones que la definen en su especificidad característica y diferencial, la esencia definida puede ser calificada como perfecta, como acabada y saturada en su propio plano. Por esta razón, el ser que le compete en cuanto tal esencia determinada es para Tomás un ser “completo” –un *esse completum*¹⁷– y todo lo que no esté incluido en su definición le es entonces exterior y ex-

¹⁴ Cf. Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 co.: *Dicendum, quod, secundum Avicennam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae.* [N.B.: El resaltado en este texto, como en los restantes de este trabajo, es nuestro.]

¹⁵ Cf. Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 3: *Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis quid est et quia est.*

¹⁶ Quodlibet VIII, q. 1 a. 1, ad. 1: *Ad primum ergo dicendum quod remotis omnibus creaturis, quae sunt factae in senario dierum, non dicitur quod perfectio remaneat in senario numero, quasi senarius numerus aliquod esse habeat in rerum natura, nulla creatura existente; sed quia remoto omni esse creato, remanet absoluta consideratio naturae senarii, prout abstrahit a quolibet esse, et sic attribuitur sibi perfectio; sicut remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationalitas attribubilis humanae naturae.*

¹⁷ Cf. Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 q. 1 ad 2.

trínseco y se diferencia de ella específicamente como si fuera algo otro (*aliud*), esto es, según la concepción esencialista y ontologizante de la definición que suscribe Tomás, se diferencia de ella *realmente*. Así, por ejemplo, del hecho de que la definición de “hombre” prescinde de hacer mención de cualquier hombre individual concreto Tomás deriva la diferencia ontológica de cada hombre respecto de la esencia humana, y también —y por ello mismo— la diferencia ontológica del “ser” (*esse*) —“ser” que es identificado en la práctica con la *existencia* externa del individuo— respecto de esa “esencia” (*quidditas, essentia*).¹⁸ En efecto, dado que la definición de la esencia, justamente por no hacer referencia puntual a ningún individuo, tampoco contiene ninguna mención expresa de lo existente, ya que son tan sólo los individuos los que existen, de la exclusión del individuo del ámbito de la definición Tomás deduce también que hay en el individuo existente una di-

¹⁸ Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 s.c. 2: *Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit.* Entre los numerosos textos sobre la diferencia real entre esencia y existencia: De ente et essentia, cap. 3; Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co.; Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 co.; Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 co.; Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.; Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 co.; Quodlibet IX, q. 4 a. 1 arg. 4. (también puede verse Quodlibet VII, q. 3 a. 2 co.); De potentia, q. 7 a. 2 arg. 8.; De veritate, q. 8 a. 8 co.; De veritate, q. 10 a. 12 co.; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 2; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 3; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 6.; Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 3; Summa Theologiae I, q. 3 a. 4 co.; In librum Boethii de Hebdomadibus, cap. 2; In Metaphisicorum, IV, Lectio 2 (556-559); VII, Lectio 17 (1658) y XII, Lectio 1 (2419).

ferencia y una composición *reales* entre su esencia y su ser o existencia.¹⁹

La noción de “ser” o “existencia” que Tomás diferencia de la de “esencia” se constituye, más precisamente, sobre la diferenciación entre lo determinado *como tal*—que queda con ello identificado con la esencia— y su realidad misma considerada ahora abstracta y unilateralmente frente a lo determinado, “fuera” de lo determinado. En esta medida, lo que se opone ahora al ser es una esencia que en su carácter absoluto contiene entretanto también las determinaciones del individuo, el cual queda precisamente por esto “desexistencializado” desde ella. Más claramente: si se considera a la esencia como conteniendo ya todos los elementos que explican al individuo, esto es, en la ontología tomista, la forma y la materia²⁰, la esencia parecería poder contraerse hasta el individuo *en su propio plano*, esto

¹⁹ De ente et essentia, cap. 3. 7: *Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate. Cf. también Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 expos.: *Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co.: *Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit.***

²⁰ Cf. De potentia, q. 9 a. 1 arg. 7: *Praeterea, essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid est res. Definitio autem rei naturalis, quae est ex materia et forma composita, non solum continet formam, sed etiam materiam, ut patet per philosophum.*

es, “recuperar” al individuo que había quedado fuera de su definición, pero hacerlo esta vez *sin* su existencia. Sin embargo, era justamente porque *no* incluía en sí misma al individuo existente por lo que Tomás distinguía a la esencia de la existencia.²¹ Por esta razón, si el contenido abstracto de la definición implica ahora al individuo real, dicho contenido queda precisamente por ello mismo absolutizado en su abstracción e idealidad subjetivas. Semejante consideración del contenido subjetivo genera en adelante la ilusión de poder retornar al individuo que existe con todas sus determinaciones fuera de la mente humana sin tener que recuperar a pesar de ello el hecho de que el mismo sea real. No obstante, con su individuación o reconstrucción hasta el individuo real el contenido mental debería desabsolutizarse y desidealizarse, es decir, debería recuperar al individuo con su realidad y exterioridad *originarias*. En la exacta medida en que la inteligencia no desabsolutiza y desidealiza el contenido de la definición, el objeto individual y real es entonces él mismo idealizado y desexistencializado por la inteligencia desde su propio contenido subjetivo. El resultado de tal operación no es sino un objeto existente dado a la sensación del sujeto que, aunque como tal existe, se presenta, sin embargo, como una especie de *composición* o *síntesis* de sí mismo en cuanto esencia individuada en su absolutez misma y, frente a esta esencia individuada, el hecho de que la misma existe, tomado ahora este hecho de forma aislada y unilateral como si se tratara de un principio diferente al conjunto de determinaciones que constituyen la especificidad individual del obje-

²¹ Recuérdense los textos de Tomás citados con anterioridad: De ente et essentia, cap. 3 ; Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 expos.; Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co. ; Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 3 ; Summa Theologiae I, q. 3 a. 4 co.

to real. Según la tesis tomista de la distinción real entre el ser y la esencia, el mundo real se presenta como una suerte de superposición perfectamente coincidente entre dos planos metafísicos diferentes, a saber: el de las cosas determinadas —la “esencia”— y el de la realidad *de esas mismas cosas* —el “ser” (identificado *de facto* con la existencia exterior en cuanto tal de las cosas individuales).

El retorno de la esencia absolutizada al individuo idealiza toda especificidad y determinación del individuo *en* el individuo real mismo. La esencia absolutizada frente a toda existencia absolutiza en su autoindividuación al individuo existente frente a la suya. De este modo, resemantizado y transfigurado por la esencia que lo excluía al constituirse como tal y vuelve a él desde esta diferencia misma, el individuo *excluye* ahora de su propia especificidad su realidad, en forma análoga a como lo hacía la esencia ideal y subjetiva —y justamente *porque* ella lo hace. Sólo que esta vez es el individuo real el que expulsa de sí su propia realidad, como si fuera ideal y subjetivo *en cuanto individuo* y ser real fuera entonces algo distinto y exógeno a su individualidad exhaustivamente determinada como tal. El carácter absoluto de la esencia absolutizada no resulta, pues, de su diferenciación y confrontación respecto del individuo real implícito en ella, sino, en rigor, del hecho de que, habiendo reasumido en sí a ese individuo, es contrapuesta ahora a la existencia exterior como tal del mismo. La noción de “ser” y la consiguiente tesis de su diferencia real con la “esencia” resultan precisamente de esta diferenciación retroactiva del hecho de ser real respecto del individuo real mismo que es tomado en cuanto tal como una definición perfecta que excluye por ello mismo ese hecho.

Producto de exclusión del cierre de la esencia-concepto sobre sí misma, cierre que radica en una exégesis ontologizante de la definición (o bien, en la práctica, en la identificación del contenido de la imagen con el de la sensación), la existencia del objeto real individual, esto es, su realidad misma considerada abstractamente como tal frente a la suma total de las determinaciones de ese mismo objeto, se presenta como una magnitud aparte y diferente de esa suma. Tomás puede decir así que “la primera de las cosas creadas es el ser” (*prima enim rerum creaturarum est esse*).²² Esta nueva magnitud surgida a instancias de la absolutización del contenido de la definición (o de la imagen) y de la posterior idealización a partir de este contenido del conjunto de determinaciones del objeto real deberá forzosamente atribuírsele a este mismo objeto de un modo extrínseco. En este sentido, el juicio de existencia – “Sócrates existe” (*Socrates est*)– es considerado por Tomás como la adecuada expresión lógica de la dualidad metafísica intrínseca de las cosas reales. En efecto, desde el momento que para Tomás el sujeto del juicio existencial está íntegramente determinado como tal, la existencia, al quedar más allá del ámbito de las determinaciones que constituyen ese sujeto, no lo determina ulteriormente en su mismo plano, sino que lo pone como tal en la realidad exterior.²³

²² De potentia, q. 3 a. 5 arg. 2.

²³ En este sentido, Tomás sostiene que el ser está “más allá” de la forma o esencia. Cf. De ente et essentia, cap. 3: *Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.* De veritate, q. 8 a. 8 co.: *Et per hunc modum probat Avicenna, quod esse cuiuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent.* Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.: *Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo*

El ser es así para Tomás la *posición absoluta* (*positio absoluta*)²⁴ del sujeto o, desde una perspectiva ontológica, el *acto de ser* (*actus essendi*) de la esencia.²⁵ El puro “es” (*est*) del juicio no hace aquí más que explicitar sintácticamente la pura posición fáctica del sujeto-esencia ya exhaustivamente determinado hasta su mismísima individualidad.

Esencia absoluta y contingencia del mundo

Para poder comprender un objeto determinado no es indispensable que el entendimiento atienda a lo que es superfluo con respecto a la definición de dicho objeto. Así, por ejemplo, para entender la definición de “triángulo” la inteligencia puede hacerlo sin ninguna necesidad de precisar si el triángulo es equilátero, isósceles o escaleno, ya que la proporción que guardan los ángulos y los lados del triángulo entre sí resulta en este caso irrelevante, o, si se lo quiere denominar de tal modo, resulta “accidental”. En el caso de que lo que se procurara entender fuera, en cambio, el concepto “triángulo isósceles”, la proporción de los ángulos y los lados debería, por el contrario, estar expresamente contenida en la definición, es decir, ella sería ahora “esencial” o “necesaria”. El grado de incumbencia lógica de una nota determinada con respecto a la definición de un objeto no debe, sin embargo, ser tomada como un criterio del *status* ontológico ni de esa determinación particular ni de lo que queda en cada caso delimitado

Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur. Cf. también *De potentia*, q. 5 a. 3 co.; *De ente et essentia*, cap. 4.

²⁴ *De veritate*, q. 21 a. 1 co.

²⁵ *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co.; *De veritate*, q. 1 a. 1 ad s.c. 3.

y precisado por la definición como su “esencia”, es decir, como el objeto mismo del que se predica esa determinación. Si en el ejemplo recién propuesto se quisiera a partir de la exclusión de ciertas notas del *definiens* derivar consecuencias ontológicas para el *definiendum* el resultado sería una nueva figura para la Geometría bastante estafalaria, a saber: una figura de tres lados y tres ángulos, que en esa medida sería un triángulo, pero que, sin embargo, no sería como tal *ni* equilátero *ni* isósceles *ni* escaleno, toda vez que a los efectos de definir el triángulo en general no resulta relevante la mención expresa de ninguna de las tres variantes indefectibles de esa figura. Desde estos presupuestos teóricos, el que el triángulo singular concreto sea de hecho siempre equilátero o isósceles o escaleno debería ser interpretado como una suerte de composición entre aquel “triángulo absoluto” y la “determinación” de ser equilátero, ser isósceles o ser escaleno, añadida entonces a esa figura a modo de una cualidad extrínseca.

Todo lo que se agrega a algo que está ya constituido como tal no puede hacerlo más que de un modo extrínseco y adventicio, dado que al sumársele (o al quitársele), por el hecho mismo de que ya está establecido en su propia naturaleza, no puede alterarlo o modificarlo específicamente.²⁶ De este modo, la resolución y conclusión de la

²⁶ Cf. Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 6: *Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: cum sit extra essentiam eius. Quaelibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiae.* Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 co.: *Sed hanc positionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae. Quidquid autem advenit postquam res est in actu, est accidens: est enim in subjecto quod dicitur ens in se completum.* Cf. también Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 3; Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 co.; De potentia, q. 7 a. 1 arg. 9; De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 3; Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 14.

esencia en su propio plano como un ser completo y acabado tiene para Tomás por corolario que todo lo que se le añade tras esa torsión y cierre sobre sí misma lo hace forzosamente al modo de un “accidente”.²⁷ De este modo, desde el momento que, por ejemplo, la definición del ser humano es la de ser un animal racional y el color de la piel no está expresado en esa definición, que el hombre tenga piel blanca o de otro color es accidental.²⁸ Pero sucede en principio lo mismo en el caso del individuo respecto de la especie; así, “Sócrates” se predica de “hombre” como accidente, ya que no es imprescindible que la esencia humana exista como un individuo en particular más bien que como cualquier otro.²⁹ La accidentalidad a la que se hace referencia en este contexto es manifiestamente la del *predicabile*, y no la del predicamento “accidente”. En el caso de “blanco” atribuido a “hombre” coinciden ambas dimensiones, ya que en una ontología de cuño aristotélico “blanco” es accidente como predicable y al mismo tiempo también es accidente en relación con la sustancia —al menos si la sustancia es un hombre. Sin embargo, en el caso del predicado “Sócrates” en relación con el sujeto “hombre” no hay coincidencia entre ambos planos, dado que Sócrates no es un accidente que pueda inherir en la sustancia de

²⁷ Cf. *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 66 co.: *Quidquid est in aliquo praeter essentiam eius, inest ei accidentaliter*. *Summa Theologiae* I, q. 77 a. 1 arg. 5: *Praeterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens*. Cf. también *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 5; *De veritate*, q. 14 a. 3 arg. 10; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 23 n. 6.

²⁸ Cf. *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 10 co.; *Q. d. de anima*, a. 1 arg. 1; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 52 n. 2.

²⁹ *Super Sent.*, lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 3: *Item, superius per se praedicatur de suo inferiori, sicut homo de Socrate; sed Socrates accidentali praedicatione praedicatur de homine; accidit enim homini esse Socratem*.

un hombre singular. Lo que aquí, pues, está haciendo las veces de sujeto de la proposición no es una sustancia real, un hombre concreto singular, sino la esencia abstracta “hombre”. En esta exacta medida, si en este caso o en casos análogos se intenta un pasaje del plano del predicable al plano del predicamento, esto es, si se pretende inferir a partir de la accidentalidad lógica una accidentalidad ontológica, al final de dicha operación no se está propiamente frente a una sustancia, sino frente a una *esencia sustancializada*.

Este método de análisis es aplicado por Tomás a la relación de la definición con la realidad individual de lo definido. El resultado es una esencia absolutizada en su especificidad abstracta a la que el ser le es atribuído de modo accidental, como una forma enteramente nueva y atípica de accidente.³⁰ En efecto, las notas que en el acto de la absolutización de la esencia quedan fuera le son reintegradas luego a modo de principios ontológicos que en esa re inserción misma se cualifican como accidentes justamente por relación a esa esencia absolutizada. El carácter accidental de estos principios no guarda, sin embargo, relación con el de las determinaciones que en la metafísica aristotélica se especifican como accidentes por referencia a la sustancia, ya que en aquel primer caso las determinaciones son concebidas como accidentales tan sólo por referencia a la peculiar sustancialidad de la esencia hipostasiada. La accidentalidad de tales determinaciones es ante todo, pues, la del predicable lógico; en el plano ontológico

³⁰ Cf. Quodlibet II, q. 2 a. 1 co.: *Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens.*

resulta altamente problemático mediante las categorías metafísicas de origen aristotélico determinar el tipo específico de accidentalidad que les correspondería. Esto atañe de manera muy especial a la accidentalidad del ser respecto de la esencia.

La esencia o, mejor aun, el entero ámbito de lo determinado absolutizado en su abstracción y, por tanto, en la práctica, en su idealidad subjetiva respecto de la existencia extramental como tal, se erige en ese mismo acto de absolutización en la verdadera *sustancia*, en el *arjé* al que accidentalmente le adviene o se le ausenta la existencia como un mero apéndice extrínseco. En la exacta medida en que se hipostasias la determinación de las cosas reales frente a su realidad misma, el hecho mismo de que existan cosas, de que haya universo queda como tal problematizado. La absolutización de la esencia, es decir, desde otra perspectiva, la identificación de la representación que el sujeto se forma de la cosa real en su interior (ya sea bajo la figura de una imagen o bajo la de un concepto universal susceptible de una definición) con esta cosa misma, invierte, por así decirlo, el sentido del universo. En efecto, la esencia queda en ese acto transformada en su carácter meramente abstracto e ideal en el *sujeto* de lo real. He aquí la auténtica revolución copernicana en filosofía. La contingencia de la unión de la esencia “sustancializada” en su absolutización con el ser que es correlativamente “accidentalizado” oficia de vínculo en la metafísica de Tomás —y, en general, en toda la metafísica teológica medieval y moderna— entre las cosas reales del mundo y el Dios de la religión, concebido éste, por su parte, como la causa del ser de las esencias que existen actualmente en la realidad. La absolutización de la esencia es así la condición de posi-

bilidad del argumento *a contingentia mundi* para probar la existencia de Dios.

Esencia absoluta y sustancialización del ser como causa del ser de la esencia

Desde el momento que en el contexto de la ontología tomista no está incluido en la noción del individuo concreto del que se predica, el “es” o “existe” de los juicios existenciales es considerado por Tomás como un predicado que se refiere a un componente metafísico diferente de aquél al que se refiere el sujeto de la proposición. Para Tomás, este nuevo elemento guarda consecuentemente con el sujeto una relación accidental.³¹ Dado que la existencia es accidental respecto de la esencia de la que está excluida, el fundamento de la efectiva existencia fáctica de esta esencia deberá ser entonces una esencia en cuya definición la existencia esté esta vez incluida, es decir, en otros términos, una esencia a la que la existencia le pertenezca ahora de modo necesario.³² Pero también en este caso la esencia o lo determinado resultaría ser sujeto de su

³¹ En efecto, Tomás sostiene que en las proposiciones existenciales el predicado es accidental “en lo que concierne a la *entidad* de la cosa” —cf. *Quodlibet* II, q. 2 a. 1 co.: *Et ideo Commentator dicit in V Metaphysic. quod ista propositio, Socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis.*

³² Cf. *Summa Theologiae* I, q. 44 a. 1 co.: *Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens.* Cf. también *De veritate*, q. 10 a. 12 co.: *Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione, quia in eo est idem quod est et esse, ut Boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna.*

propia existencia y, en este sentido, ontológicamente anterior a la misma. El ser concebido como una mera propiedad intrínseca o *proprium* de la esencia, a saber: la de la esencia que fundamenta la existencia del universo, no es más que el corolario final de la absolutización de la esencia. Tomás es plenamente consciente, sin embargo, al igual que Avicena lo había sido antes que él, de que si la causa del ser que le adviene a la esencia es a su vez una esencia, aun cuando la misma contenga al ser en su propia definición como una propiedad necesaria, el problema de la distinción entre ambos principios se reproduce al infinito. Por esta razón, Tomás sostiene que la causa del ser de la esencia tiene que ser lisa y llanamente ser, ser sin más —*esse tantum*³³—, ser en cuanto tal subsistente —*ipsum esse subsistens*.³⁴ En esta medida, en el caso del ser subsistente Tomás sostiene que la esencia es idéntica al ser³⁵, o bien, com-

³³ De ente et essentia, cap. 3 y 4; De substantiis separatis, cap. 8 co., De potentia, q. 6 a. 6 ad 5.

³⁴ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 3; Summa Theologiae I, q. 4 a. 2 co. y ad 3; Summa Theologiae I, q. 11 a. 4 co.; Q. d. de anima, a. 6 ad 2; De spiritualibus creaturis, a. 1 co.; De malo, q. 16 a. 3 arg. 6; De malo, q. 16 a. 3 co.; Quodlibet III, q. 1 a. 1 co.; In De divinis nominibus, cap. 5 l. 1; Super De causis, l. 7; Super De causis, l. 9.

³⁵ Cf. Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.: *Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur.* Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 4: *Nulla res potest cogitari sine sua quidditate, sicut homo sine eo quod est animal rationale mortale. Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna.* De ente et essentia, cap. 3. 7: *Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse.* Cf., en general, Contra Gentiles, libro 1, capítulo 22 (“Quod in Deo idem est esse et essentia”), y el artículo 4 de la cuestión 3 de Summa Theologiae I.

mo lo hizo también Avicena, que el ser que causa el ser de la esencia no tiene él mismo esencia.³⁶

Ahora bien, en la ontología tomista lo determinado en la cosa existente queda en la práctica concentrado en el polo de la esencia, ya que ésta se individúa sin abandonar verdaderamente su propia esfera. La noción de “ser” que resulta de esa operación es por fuerza, pues, una noción completamente indeterminada, ya que surge como el producto de exclusión del proceso de constitución de una esencia que absorbe en sí el conjunto total de determinaciones definibles del individuo real.³⁷ En cuanto excluye de sí toda la determinación de los entes individuales del mundo real, el contenido de la noción de “ser” se reduce a una pura afirmación o positividad que tiene que ser como tal indefinible, ya que si pudiera ser definida recrearía a su vez en su interior la diferencia y dualidad entre esencia y ser, entre determinación y realidad. La noción de “ser subsistente” que Tomás postula como causa de este ser de la esencia individualizada se construye sobre la particular comprensión del mismo, a imagen y semejanza suya; en este sentido, recibe de él su indeterminación constitutiva

³⁶ Cf. De ente et essentia, cap. 4: *Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsismet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius.* Cf. también Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 4.

³⁷ Precisamente por esta razón Hegel puede identificar la noción de “ser” con la de “nada”; cf. *Wissenschaft der Logik*, I, Werke in zwanzig Bänden, t. 5, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E.; Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 82-112; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, Werke in zwanzig Bänden, t. 8, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E.; Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 84-88.

originaria.³⁸ El ser subsistente no es, en último análisis, más que la sustancialización como un ente aparte y autónomo del ser que resulta de la absorción del entero mundo de la determinación por la esencia absolutizada. En el lenguaje de la teología natural de Tomás, la indeterminación de este ser hipostasiado es denominada “simplicidad” (*simplicitas*).³⁹ La total simplicidad de la noción de “ser subsistente” no es más que un modo diferente de hacer referencia a su completa indeterminación.⁴⁰

³⁸ Cf. así *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 52 n. 2: *Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis*. Cf. también *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 s.c. 2; *De potentia*, q. 7 a. 3 ad 4.

³⁹ Cf. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 23 n. 2: *Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse*. Para el problema de la simplicidad del *ipsum esse subsistens* ver en general la cuestión 4 de la distinción 8 del primer libro de las Sentencias, sobre todo el artículo 1 (“*Utrum Deus sit omnino simplex*”); el capítulo 18 del libro primero del *Contra Gentiles* (“*Quod in Deo nulla est compositio*”) y el artículo 7 de la cuestión 3 de *Summa Theologiae I*. La simplicidad se vincula con otra propiedad análoga del *esse tantum*, a saber: su carácter “comunísimo” –cf. *De substantiis separatis*, cap. 8 co.: *Eademque ratio est de genere per comparisonem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum*; *Summa Theologiae I*, q. 13 a. 11 co.: *Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis*.

⁴⁰ *Summa Theologiae I*, q. 13 a. 11 co.: *Unde et Damascenus dicit quod ‘principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est qui est, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum’. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum ‘pelagus substantiae infinitum’*. *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 4: *Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen qui est dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid ad-*

Tomás advierte con claridad que el ser se diferencia de la esencia por vía de exclusión, y de que, precisamente por eso, repele de sí toda determinación, y, por lo mismo, toda diferencia o diversidad interna. Sin embargo, el “ser subsistente” se especifica y constituye en cuanto tal únicamente como causa del ser que se une accidentalmente a una esencia que difiere de él.⁴¹ Justamente *porque* es realmente distinto de la esencia es que el ser necesita una causa propia diferente de ella, una *causa essendi* distinta de la forma o causa formal. Sin embargo, en la medida en que es hipostasiado el ser deviene la causa de la totalidad del individuo real, es decir, del ser del individuo no menos que de sus determinaciones específicas. Cada determinación presente en el individuo emanaba antes de los principios intrínsecos de la esencia que se individuaba en él; en cuanto causa total, el ser tiene ahora, como subsistente, que incluir también en sí las determinaciones y diferencias propias de la esencia.⁴² En este punto preciso, la ontología

ditum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum.

⁴¹ Cf., en este sentido, De veritate, q. 2 a. 3 ad 20: *Ad vicesimum dicendum, quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit, non sit causa nisi fieri; cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est omnibus rebus causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret.*

⁴² De ente et essentia, cap. 4: *Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis (...). Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus.* Cf. también Summa Theologiae I, q. 4 a. 2 co.: *Secundo vero, ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquid calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris.* Contra Gentiles, lib. 1

de Tomás opera un pasaje, que suele pasar inadvertido, de la indeterminación constitutiva del ser a su total determinación, un salto incorporador de un extremo –el ser– al otro –la esencia– de la distinción real. Sin embargo, ¿cómo es posible conciliar ambos términos, esto es, el ser y las determinaciones de la esencia, si según su propia y mismísima noción ambos se excluyen mutuamente, si precisamente en su mutua exclusión descansa la tesis de su diferencia real, la de su unión contingente y la de la necesidad de una sustancialización del ser como causa del ser que se une a la esencia tanto como de esa unión misma? Tomás simplemente concede la unidad de ambas nociones en el ser sustancializado.⁴³ En efecto, aunque no le pasa inadvertida la tensión y el conflicto que supone su unificación, Tomás afirma del ser subsistente la simplicidad total tanto como la total perfección, la completa indeterminación tanto como la hiperdeterminación, en suma, el ser tanto como la esencia. Sin embargo, esta unificación acontece tan sólo nominalmente: en el ser hipostasiado como causa del ser de la esencia y como causa de su unión con ella sólo *uno* de los dos componentes es, en rigor, afirmado, a saber: el ser mismo; el otro, esto es, las determinaciones o perfecciones de la esencia, es en la práctica negado mediante su “reducción” a aquél. Así, Tomás sostiene que todas las perfecciones de las cosas deben atribuírsele

cap. 54 n. 6: *Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est.*

⁴³ De ente et essentia, cap. 4: *Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex.*

al Ser subsistente “según su simplicidad” (*secundum esse suum simplex*).⁴⁴ Categorías valorativas, como la “excelencia” que supondría esta unidad de simplicidad y perfección, esta *indeterminación determinada* del Ser subsistente, buscan neutralizar el conflicto que implica la unificación de ambas nociones bajo un único concepto.⁴⁵ Sin embargo, si se concibe al ser y a la esencia desde la tesis de la distinción real, una noción de “ser” que al mismo tiempo contenga todas las determinaciones de la esencia resulta una construcción en cuanto tal paradójica. El recurso a la categoría de la excelencia y su eventual eficacia retórica y argumentativa son posibles sólo cuando la noción de “ser sustancial” no es primariamente considerada como una construcción lógica que debe cumplir previamente con requisitos formales de legitimación para poder ser luego aplicada a la comprensión de un posible problema, sino que es implícitamente identificada –con lo cual queda fuertemente valorizada– con el objeto mismo de ese problema, es decir, con el Dios ya existente de la fe.

Aunque para evitar el regreso al infinito de la distinción real entre el ser y la esencia Tomás toma partido por el ser, en la práctica recupera también el entero ámbito de lo determinado –es decir, recupera la esencia– en el crisol informe del puro existir que sustancializa más allá del universo de las cosas individuales y determinadas. En la metafísica tomista se tiene de ese modo un existir hipostasiado al que le es atribuída asimismo la determinación, pero sólo para que se disuelva y desaparezca en la intrínseca indeterminación y simplicidad de aquél. El intento de

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*. *Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus (...)*.

Tomás de superar el corolario forzoso de la absolutización de la esencia, a saber: la diferenciación específica y consiguiente confrontación entre lo determinado y su existencia extramental, mediante la sustancialización de ésta última, fracasa. Esa operación sólo efectúa una mera inversión de los términos. El ser como pura facticidad externa deviene ahora sustancia, *ipsum esse subsistens*, pero a pesar de su distinción respecto de la esencia, esto es, a pesar de su distinción respecto del mundo de lo definido y definible, debe finalmente recobrar también en su sustancialidad enteramente amorfa las determinaciones y perfecciones de éste.

A diferencia de lo que sucede con la esencia, en cada individuo real es completamente imposible distinguir su especificidad de su realidad, su “esencia” de su “existencia”. Precisamente por esta razón, la filosofía griega le atribuyó naturalmente al ente individual su propia existencia; y por eso lo hace Averroes —juzgando ser con ello más fiel al pensamiento de Aristóteles que Avicena— y más tarde también Francisco Suárez y quienes defendieron una mera distinción de razón entre lo real y su realidad.⁴⁶ Des-

⁴⁶ Cf. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XXXI, 6, 1: *Dicendum est enim primo essentiam creatam in actu extra causas constitutam non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duae res seu entitates distinctae. (...) Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait ens adiunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu; ens ergo actu, quod est proprie ens idemque quod existens, nihil addit rei seu essentiae actuali, ex sententia Aristotelis, qui ita loquitur, III Metaph., c. 2, lib. V, c. 7, lib. X, c. 4. Quem imitatur Averroes, eisdem locis, reprehendens Avicennam.* Cf., en general, toda la *Disputatio XXXI*, la cual lleva por nombre “*De essentia entis finiti ut tale est et de illius esse eorumque distinctione*”, y, en especial, para la relación entre la esencia y la existencia en el ente individual mismo, la *Sectio 6*: “*Quae distinctio possit inter essentiam et existentiam creatam intervenire aut intelligi*”.

de el momento que no hay definición abstracta de lo individual en cuanto tal, en el individuo real no es en modo alguno posible absolutizar su especificidad individual frente a su realidad desde la exclusión de ésta de la noción de aquélla. En esta medida, si se parte, pero luego también se retorna a la cosa individualmente determinada y, por tanto, existente, la tesis de una esencia absolutizada frente a la existencia parece perder, junto con sus múltiples corolarios, su fundamento y sentido.

Un intento fallido de salvar la ontología de la distinción real: la tesis de la causalidad recíproca entre el ser y la esencia

Tomás de Aquino diferencia como dos principios metafísicos diferentes la suma de determinaciones que especifican como tal a un ente y el hecho de que dicho ente efectivamente exista en la realidad. Ahora bien, al delimitarse como lo otro de la esencia el ser tiende a devenir él mismo una especie de esencia que requiere, al igual que la esencia propiamente dicha, ser puesto a su vez en la existencia. Este corolario fue derivado de la tesis de la distinción real ya en tiempos del propio Tomás por pensadores como Egidio Romano y recogido luego a lo largo de la Edad Media hasta los tiempos de Francisco Suárez. El neotomismo del siglo XX intentó eludir ese corolario echando mano del argumento de la *causalidad recíproca* entre el ser y la esencia: el ser pondría a la esencia en la existencia y con el ser así recibido la esencia limitaría correlativamente al ser. No obstante, la distinción real del ser y la esencia parecería no poder evitar que el ser se convirtiera como tal en un ente que reproduce consecuentemente en su propio interior la estructura doble de esencia y ser. A continuación se reconstruirán las operaciones fundamentales de constitución de la tesis de la distinción real entre el ser y la esencia y, en ese contexto, se analizarán las dificultades que plantea la estrategia de la causalidad recíproca para explicar el tipo de relación entre ambas categorías.

La constitución de la tesis de la distinción real entre el ser y la esencia

La distinción real del ser y la esencia tiene como fin en la filosofía de Tomás posibilitar la concepción del universo como una totalidad contingente que requiere de una causa extrínseca para explicar su efectiva presencia. La diferenciación real entre la esencia de un ente y el hecho mismo de que ese ente exista pretende ante todo, en efecto, ofrecer una fundamentación del dogma religioso de la *creatio ex nihilo* mediante el recurso a las categorías de la metafísica griega de origen aristotélico. Esta metafísica, sin embargo, no se había planteado jamás la cuestión de la inexistencia del universo ni, por tanto, el problema de cómo explicar su súbita aparición; comprensiblemente, tampoco se planteó la necesidad de reinterpretar sobre esa nueva base la estructura metafísica de los entes que componen el universo. Tanto el primer motor inmóvil de Aristóteles como su variante como un acto puro que, exento de materia, sólo se piensa a sí mismo postulan en el pensamiento de Aristóteles un ente inmanente al universo, un ente que *coexiste* desde siempre con lo móvil y lo material, y en ningún caso un ser que trasciende el conjunto total de entes existentes y es la causa de que ellos sin más sean. La piedra fundacional de todo el edificio de la metafísica de Tomás es, *por el contrario*, precisamente la idea de la creación, es decir, para decirlo en otros términos, el experimento mental de la nada, por el que la materia prima se evanesce como sujeto eterno e indestructible de las formas, de modo tal que el universo requiere en adelante un sujeto más consistente que la materia.

Para hacer plausible a los ojos de la lógica propia de la metafísica griega la tesis de la contingencia del universo

y, a partir de esta tesis, replantear la estructura ontológica de los entes particulares, Tomás, asumiendo básicamente el pensamiento de Avicena⁴⁷, recurre ante todo a tres estrategias argumentativas.

(1) La primera de ellas es una lectura ontologizante de la definición. Aristóteles había constatado que una definición nada dice acerca de si existen casos particulares de lo definido.⁴⁸ Por ejemplo, la definición de “hombre” como “animal racional” no asegura que existan en la realidad tales tipo de entes, sino tan sólo que ser un hombre implica ser animal y ser racional y que, por tanto, *si* llegara a

⁴⁷ Para el problema de la distinción del ser y la esencia en el pensamiento de Avicena véase Morewedge, P., “Philosophical Analysis and Ibn Sina’s Essence-Existence distinction”, *Journal of the American Oriental Society*, 92 (1972): pp. 425-35; Ibañez, A. H., “La distinción entre esencia y existencia en Avicena”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 16 (1990): pp. 183-95; Goichon, A. M., *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sina*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937; Rahman, F., “Essence and Existence in Avicenna”, *Medieval and Renaissance Studies*, 4 (1958): pp. 1-16; Bauloye, L., *La question de l’essence: Averroès et Thomas d’Aquin, commentateurs d’Aristote. Métaphysique Z 1*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997; García Márques, A., “La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes Latinos”, *Anuario Filosófico*, vol.20, n. 1 (1987): pp. 73-103; Mamura, M. E., “Avicenna’s Proof from Contingency for God’s Existence in the Metaphysics of al Shifa”, *Medieval Studies*, 42 (1980): pp. 337-52. Para un análisis de la influencia general de la filosofía de Avicena y, más ampliamente, de la filosofía musulmana en el pensamiento de Tomás véase Lapitan, E., “To Be or Not To Be: The Imprint of Ibn Sina and Ibn Rushd on Aquinas’s Philosophy of Being”, *Philippiniana Sacra*, vol. 38, n. 112 (ene.-abr. 2003): pp. 123-142; Burrell, D. B., “Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers”; en: Kretzmann, N., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 60-84; Burrell, D. B., *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, pp. 19-34.

⁴⁸ Aristóteles, *Segundos Analíticos*, 92b.

existir un hombre, sería entonces un ente tanto animal como racional. A partir de esta característica no-existencial de la definición, Tomás concluye que aquello a lo que se *refiere* una definición, es decir, su correlato objetivo, es *realmente* diferente del hecho de que haya individuos que la instancien.⁴⁹ Si este hecho perteneciera a la definición, debería entonces ser imposible entenderla sin entender en ese mismo acto que lo definido existe; que existan individuos que instancian la definición debe ser, pues, según Tomás, un elemento extrínseco a aquello a lo que se refiere la definición misma.⁵⁰ Con esto quedan constituidas dos categorías ontológicas, que en esta particular acepción son, en rigor, ajenas a la metafísica griega, a saber: la esencia y el ser como principios constitutivos diferentes de las

⁴⁹ Cf. *Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 6 n. 3: *Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstrat aliquis quid est et quia est.*

⁵⁰ Cf., en este sentido, *De ente et essentia*, cap. 3. 7: *Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix: et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.* *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 expos.: *Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse.* *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co.: *Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit.*

cosas que existen.⁵¹ En efecto, la metafísica aristotélica concibió a la forma y a la materia como los dos principios básicos de constitución de la sustancia; la nueva metafísica, en cambio, postula un nivel de composición por debajo del hilemórfico.⁵²

(2) La segunda estrategia teórica de Tomás para hacer plausible la tesis de la contingencia del universo y, a partir de ella, replantear la estructura ontológica de los entes existentes, es una interpretación ontologizante de la consideración de una definición con abstracción tanto del hecho de que esa definición esté siendo comprendida por quien lo hace como del hecho de que haya individuos que la instancien en la realidad. Esta particular consideración de la definición, que Tomás denomina “consideración absoluta de la esencia” (*absoluta consideratio naturae*)⁵³, no debe ser confundida con la ontologización expuesta en el punto anterior, la cual descansa sobre la circunstancia

⁵¹ Para un análisis general de la tesis de la distinción real en el pensamiento de Tomás véase Barrio Maestre, J. M., “La distinción real entre esencia y acto de ser en Tomás de Aquino”, *Folia humanística: ciencias-artes-letras*, vol. 32, n. 339 (jul.-ago. 1994): pp. 321-331; MacDonald, S., “The Esse/Essentia Argument in Aquinas De ente et essentia”, *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984): pp. 157-72; Owens, J., “Aquinas’ Distinction at De ente et essentia 4.119-123”, *Mediaeval Studies*, 48 (1986): pp. 264-87; Mas Herrera, O., “La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suarez”, *Revista de Filosofía*, v. 37, n. 91 (ene-jun 1999): pp. 115-122; Gilson, E., *L’être et l’essence*, París, Vrin, 1948; Echauri, R., *Esencia y existencia*, Buenos Aires, CUDES, 1990.

⁵² Sobre la relación entre las nociones de ser de Aristóteles y Tomás véase Owens, J., *The doctrine of being in the Aristotelian “Metaphysics”: A study in the Greek background of Medieval thought*, 3. ed., Toronto, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, 1978.

⁵³ *Quodlibet* VIII, q. 1 a. 1 co. y ad. 1.

que las definiciones no incluyen expresamente a los individuos que eventualmente las instancian. Mientras la primera operación consiste en la absolutización de la universalidad del contenido de la esencia y el posterior retorno al individuo singular existente sin abandonar la idealidad propia de la universalidad abstracta, la consideración absoluta de la esencia, en cambio, es una metaconsideración de la definición sin atender a su contenido, es decir, es la concepción de la definición como si se tratara *ella misma en cuanto tal* de una esencia, de modo que *tanto* su formulación mental por el sujeto cognoscente *como* los individuos reales que la instancian son considerados como sus diferentes *realizaciones*, esto es, más claramente, como modos de existencia *de la definición misma* —y no del contenido de la definición. Así es como Tomás puede decir que la esencia abstrahe entonces “de todo ser” (*a quolibet esse*)⁵⁴. Para derivar esta conclusión, Tomás se apoya en que es posible considerar la definición de un objeto sin prestar atención, por un lado, al hecho de que es nuestra mente la que está realizando esa operación subjetiva de consideración y, por el otro, al (eventual) hecho de que existan individuos que instancien el contenido de dicha definición. Sobre la base de esta definición reificada como tal, Tomás puede una vez más considerar al ente existente como el resultado de una composición entre dos principios metafísicos diferentes.

(3) Por último, la absolutización de la universalidad abstracta de la definición (cf. 1) y la reificación de la definición misma (cf. 2) junto con la respectiva absolutización y reificación del ser se complementan en el pensamiento de Tomás con la *sustancialización* de la definición o esencia

⁵⁴ *Ibidem*.

y la correlativa *accidentalización* del ser. La doble lectura ontologizante y reificadora de la definición constituye, según se adelantó, dos principios metafísicos originales: la esencia y el ser. Tras la disolución de la sustancialidad primordial de la materia primera por el experimento mental de la nada, *cualquiera* de estos principios se presenta como capaz de erigirse en el nuevo *sujeto* definitivo de la totalidad de lo que existe. Sin embargo, Tomás asigna esta nueva función a la *esencia*; en su metafísica es, en efecto, la esencia la que recibe como sujeto al ser: en este preciso sentido es que Tomás habla del ser como de un “ser recibido” (*esse receptum*)⁵⁵. En rigor, la consideración de la esencia como un sujeto respecto del ser que le adviene entonces en forma extrínseca constituye el horizonte específico en el que surgen la esencia y el ser como categorías ontológicas mismas⁵⁶; pero existe una motivación ulterior que lleva a Tomás a privilegiar esta opción por la esencia: sólo la sustancialización de la esencia y la correlativa concepción del ser como una suerte de accidente de la misma es funcional a la concepción del universo como una totalidad contingente.⁵⁷

En efecto, al no resultar posible una caracterización propiamente ontológica del ser desde las categorías aristo-

⁵⁵ *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s.c. 2. y lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 q. 2 co.; *Summa Theologiae* I, q. 7 a. 1 co.; *De veritate*, q. 21 a. 5 co. y a. 6 co.; *Quodlibet* VII, q. 1 a. 1 ad 1.; *In De divinis nominibus*, cap. 5 l. 1.

⁵⁶ *De ente et essentia*, cap. 3. 7.

⁵⁷ Cf. *Quodlibet* II, q. 2 a. 1 co.: *Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens.*

télicas, Avicena optó ya en su momento por una caracterización meramente lógica: sobre la base de la tabla de los predicables caracterizó así al ser como “accidente”, es decir, como un predicado que se predica contingentemente del sujeto de la proposición; Tomás asume *de facto* esta solución ideada por Avicena para concebir al ser.⁵⁸ Pero esta accidentalización del ser respecto de la esencia conduce precisamente a su *duplicación*, por un lado, como un principio metafísico que compone con la esencia-sujeto que lo recibe constituyendo a cada ente real —el ser como *actus essendi*— y, por el otro, como ser ahora sustancializado en cuanto tal como la causa trascendente de esa primera variante del ser que compone con la esencia —el ser como *ipsum esse subsistens*.⁵⁹

Duplicación y finitización del ser

Al contrario de como decidieron hacerlo Avicena y Tomás, resulta perfectamente posible atribuir la accidentalidad a la esencia respecto del ser como su sujeto, de modo que no sea ahora el ser el que se le añade contingentemente a la esencia, concebida en la práctica como una

⁵⁸ Cf. Quodlibet II, q. 2 a. 1 co.

⁵⁹ Intentos de una interpretación positiva de la noción de ser en el pensamiento de Tomás pueden encontrarse, por el contrario, en Lakebrink, B., “La interpretación existencial del concepto tomista del acto de ser”, *Veritas et Sapientia*, (1975): pp. 19-40; Orrego, S., *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*, Navarra, Universidad de Navarra, 1998; Marc, A., “L’idée de l’être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure”, *Archives de philosophie: recherches et documentation*, v. 10, n. 1 (1933): pp. 1-144; Echauri, R., “La noción del esse en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino”, *Sapientia*, v. 51, n. 199 (ene-jun 1996): pp. 59-70.

suerte de sustancia, sino *a la inversa*, es decir, que el ser sea concebido como un sustrato sustancial y las esencias o modos de ser le advengan y luego lo abandonen contingentemente. El traslado de la sustancialidad de la esencia al ser, del cual la esencia deviene entonces una mera *auto-limitación*, hace, sin embargo, inviable la tesis de la contingencia del mundo como conjunto total de las esencias, puesto que la contingencia de las esencias implica en este nuevo contexto la sustancialidad y necesidad del ser que las recibe y sostiene *en sí mismo*. Si la esencia es la que le adviene al ser como a su sujeto, resulta, en efecto, completamente innecesaria la duplicación de éste último, pues en esta constelación el ser que recibe a la esencia no necesita ya más una causa de sí mismo; ahora es, por el contrario, la esencia la que la requiere. Esta variante fue de hecho la solución que adoptaron ya en tiempos de Tomás los amalricenses, a los que Tomás rechazó en el *De ente et essentia* y en la *Summa contra Gentiles*⁶⁰; en la Edad Moderna temprana fue también la solución de Spinoza con su tesis de la sustancia que se determina hacia dentro por vía negativa —*determinatio negatio est*⁶¹—, y, más tarde, la de Hegel con su tesis del devenir y del estar-allí (*Dasein*) como verdad del ser y el no-ser.⁶² En verdad, la contingencia de los entes particulares constituye *también* el horizonte de la ontología

⁶⁰ De ente et essentia, cap. 4; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 1.

⁶¹ Spinoza, *Letter 50 (1674) to Jarig Jellis*, en: *Works of Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes, New York, Dover, 1951, vol. II, pp. 369-370.

⁶² Cf. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 83, 86, 97 y 111; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 88 y § 88A.5. Para un estudio comparativo de las nociones de ser de Tomás y Hegel véase Brito, E.: *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

de estos autores —así como había sido por lo demás también el de la metafísica griega—; sin embargo, esa contingencia es la de *cada* ente, no la de todos ellos juntos simultáneamente, es decir, para expresarlo en el lenguaje de la ontología aristotélica, se trata allí de la contingencia de la *forma*, no de la de la *essentia*. Dicha noción de contingencia es, pues, específicamente diferente de la noción de contingencia con la que trabaja la metafísica teológica del Medioevo y *no* deriva en la disociación de esencia y ser, sino tan sólo en la de forma y materia. La materia es para Aristóteles, en efecto, el sujeto último y permanente de todos los cambios y contingencias; en este planteo, la *individuación* por la materia implica ya por ello mismo la *existencia* del individuo: no hay en este contexto individuación sin realidad. En el contexto creacionista del pensamiento de Tomás, por el contrario, se disuelve la sustancialidad de la materia y, con ella, la del universo mismo, de modo que los entes individuales no son ya por ello mismo entes existentes.

Tomás absolutiza y reifica la definición universal abstracta convirtiéndola en un principio metafísico específico: la esencia. En el caso que un individuo existente instancie luego esa definición absolutizada y reificada, la individualidad como tal de ese individuo le es entonces trasladada retroactivamente a la definición misma; en efecto, la esencia o definición contiene para Tomás, como lo había hecho para Aristóteles, a la materia individuante y, en esa medida, potencialmente al individuo, pero devenida ahora “esencia” en el contexto del experimento mental de la nada, la definición no puede individuarse ya mediante la materia hasta el individuo *real*, dado que la realidad o existencia de éste ha sido aislada respecto de la definición y de lo definible en general como *pura* realidad, esto es, como

“ser”. Cuando se constituyen como tales las nociones de esencia y de ser, la doctrina aristotélica de la materia y la forma queda así completamente resemantizada: la materia todavía individuúa, pero el resultado de esa individuación no es ya más, como lo había sido en el contexto de la filosofía del propio Aristóteles, un individuo existente, sino que ahora es un individuo exhaustivamente determinado por la esencia –la cual incluye en sí misma a la materia y a la forma–, pero todavía meramente *posible*.

Esta disociación entre individuo y existencia que conduce a la duplicación del ser como ser de los entes individuales reales, por un lado, y como ser subsistente que causa ese ser, por el otro, lleva a que el ser de los individuos se convierta *como tal* en *ser finito*, esto es, en la práctica, en una suerte de *ente*. En efecto, si el ser que compone con la esencia no deviene como tal algo finito, la distinción de esencia y ser no puede operar, tal como lo pretende Tomás, como el fundamento de la contingencia del mundo y de la necesidad de postular un ser subsistente como su causa trascendente. Así, Tomás termina por doblegarse ante la lógica implacable del *Liber de Causis* y sostiene con él la paradójica tesis de que “el ser es la primera de las cosas creadas” (*prima enim rerum creatarum est esse*).⁶³ La distinción real de la esencia y el ser debía dar cuenta de la finitud de las cosas del mundo real en cuanto esencias puestas en la existencia por el acto de ser, pero justamente en el marco de esta distinción el ser mismo tiende a convertirse en algo finito que es recibido, y que debe, por tanto, no menos que la esencia, ser *puesto él mismo también en la existencia* para poder poner luego transitivamente en la existencia a la esencia. La tesis del ser como algo creado

⁶³ *Liber de Causis*, prop. IV; *De potentia*, q. 3 a. 5 arg. 2.

revela la intrínseca tensión que implica la tesis de la distinción real y de la sustancialización de la esencia como fundamento de la finitud de los entes. En efecto, la esencia era la que debía en este contexto causar la finitud del ser, pero ahora es el ser mismo el que, para evitar asumir la finitud *en sí mismo*, es decir, para evitar *autofinitizarse*, debe él mismo como tal ser puesto como algo *ya* finito.

La tesis de la causalidad recíproca y el problema de su circularidad

Tal vez advertido por los desarrollos antimetafísicos de la Escolástica tardía y la Filosofía Moderna, el neotomismo del siglo XX ha mostrado ser particularmente lúcido respecto de lo que sería necesario para poder salirse del atolladero que implica la tesis de un ser que debe dar cuenta de *toda* la determinación positiva del ente, pero que *al mismo tiempo*, con el fin de salvar la contingencia del conjunto total de los entes, debe asimismo ser recibido por un sujeto *diferente* de él y ser activamente *limitado* por él. La estrategia argumentativa a la que el neotomismo recurre no es sino la de una causalidad *recíproca* entre el ser y la esencia: “No solamente la esencia debe al *esse* la existencia que le permite componer con él, sino que el mismo *esse* finito debe a la esencia el ser que le permite a su vez componer con ella. (...) ...el *esse* confiere la existencia a la esencia que lo especifica, y recibe a su vez de ella, no, claro está, el ser que él mismo le da, sino la especificación que lo califica como tal; a la inversa, la esencia ciertamente recibe la existencia en acto, pero ella pone en contraparti-

da la determinación formal sin la cual no hay acto finito de existir.⁶⁴

La tesis de la causalidad recíproca es en la práctica tomada de la tesis de la limitación del acto por la potencia; sin embargo, en la metafísica griega la causalidad recíproca entre el acto y la potencia explica la relación entre la materia y la forma, es decir, que tiene como condición de posibilidad de su aplicación un *pluralismo* ontológico, en el que el ser se dice por principio de muchas maneras; en otros términos: la causalidad recíproca presupone en ese caso la *coexistencia* de la materia y la forma; extrapolada al contexto creacionista de la filosofía de Tomás, por el contrario, donde materia y forma no pueden dar ya más cuenta por sí mismas de la existencia del ente, dicha causalidad tiene un punto de partida completamente diferente, a saber: un *monismo* ontológico a partir del cual debe explicarse luego la multiplicidad y la finitud. En efecto, en este nuevo contexto el ser debe dar cuenta *desde sí mismo* de la realidad específica de la esencia; esta exigencia, sin embargo, es intrínsecamente ajena a la teoría hilemórfica originaria: en ésta, tanto la materia como la forma en general tiene cada cual *su propio ser* y es precisamente en esa medida que puede conformar una relación de composición con la otra. Mediante la extrapolación de las categorías del acto y la potencia a las del ser y la esencia se le pide a esas catego-

⁶⁴ Gilson, E., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 114: *Nos seulement l'essence doit à l'esse l'existence qui lui permet de composer avec lui, mais l'esse fini lui-même doit à l'essence l'être qui lui permet à son tour de composer avec elle. (...) ...l'esse conférant l'existence à l'essence qui lui spécifie, et recevant d'elle à son tour, non certes l'être que lui même lui donne, mais la spécification qui le qualifie comme tel; inversement, l'essence reçoit bien l'existence en acte, mais elle pose en retour la détermination formelle sans laquelle il n'est pas d'acte fini d'exister.* Véase en general *ibid.* pp. 111-120.

rías que cumplan una función que en la metafísica no-creacionista en la que se constituyeron no tenía sentido alguno: concretamente, el acto debe ahora no sólo actualizar a la potencia, sino también conferir la realidad misma de esa potencia que lo recibe y limita.

El interrogante que se impone aquí es si este requerimiento puede ser cumplido por la noción de ser propia de la ontología creacionista de la distinción real. Llegados a este punto resulta indispensable no confundir la noción de ser que se constituye al interior de una teoría ontológica posible —en este caso, la ontología de la distinción real— con el Dios de la religión. La identificación y resultante confusión de ambas esferas tiene consecuencias graves y paralizantes; en efecto, no distinguir una teoría ontológica posible del Dios Omnipotente del dogma religioso convierte a esa teoría en lo que Gastón Bachelard denominó una “intuición valorizada” (*intuition valorisée, intuition valorisante*)⁶⁵, es decir, en una construcción lógica cosificada que, desde el momento que es identificada con el objeto mismo del problema que aspira a explicar, no debe cumplir ya con requisitos formales de legitimación para poder ser luego aplicada a la explicación de ese problema. En el caso particular que nos ocupa, esto es, en el de lo que Kant denominó “ontoteología”, la identificación de la teoría con aquello que ella aspira a explicar no es ni ha sido precisamente un fenómeno inusual. La noción de ser es, para decirlo sin rodeos, una noción constituida siempre dentro de una ontología determinada, no el Dios Todopoderoso de la fe capaz de obrar lo que a una categoría de un siste-

⁶⁵ Bachelard, G. (1934), *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 5e édition, 1967, pp. 99-100, p. 151.

ma teórico de explicación no le es dado hacer, a saber: exceptuar la regla de su propia constitución como un significado definido dentro de la teoría misma.

Tras la resemantización de la dualidad materia-forma en la dualidad ser-esencia en el contexto de la metafísica creacionista de la distinción real el ser debe dar cuenta *tanto* de la esencia en cuanto potencia real *como* del ser en cuanto acto de esa esencia exhaustivamente determinada en su propio plano. La tesis de la causalidad recíproca descansa justamente en la *identificación* de aquella primera noción de ser —la noción del ser como *difusivo de sí*, del ser como *acto intensivo*— con ésta última noción —el ser como *posición absoluta* de la esencia, como *acto de ser*. Sin embargo, ambas nociones de ser distan mucho de ser idénticas. En efecto, el ser sin más, el ser como acto intensivo, no *pone*, en rigor, al ser-potencia, sino que se *autolimita*, por un lado, a *ser-potencia* y, por el otro, a *ser-acto* (toda vez que “potencia” y “acto” son en esta ontología los dos primeros modos generales de ser). El ser debe primero devenir *él mismo* esencia como potencia real, dado que antes que ésta no hay todavía *absolutamente nada* que pueda recibir al ser y, por tanto, absolutamente nada que pueda ser puesto en el ser por el ser; es recién esta esencia, es decir, el ser autolimitado a ser “potencia”, devenido *él mismo* potencia, lo que puede recibir y limitar al ser correlativamente devenido *él mismo* “acto”, acto que entonces pone a la esencia-potencia no como potencia real —pues ella justamente *es* como tal potencia real—, sino *ulteriormente* como “ente” (*ens*) o “cosa” (*res*) existente, como *ser-ente* o *ser-cosa*. Respecto del ser-potencia ya devenido tal de la esencia es que el ser se re-significa en forma correlativa como ser-acto, como acto de ser; este ser-acto, decíamos, es justamente el que pone a la esencia como ente, pero la

limitación que en esta posición la esencia supuestamente le *causa* al ser *ya ha tenido lugar* cuando el ser se autolimita en ser-potencia, es decir, en (ser-)esencia. En la ontología de la distinción real ser intensivo y acto de ser son, pues, dos nociones específicamente diferentes e irreductibles: la tesis de la causalidad recíproca se presenta por esta razón como una petición de principio. En efecto, una vez que la esencia tiene ya su ser-potencia es que el ser, recíprocamente convertido de aquí en más en ser-acto, o, para decirlo con Tomás y el *Liber de Causis*, en una “cosa creada”, pone como real o existente a esa esencia exhaustivamente determinada en su propio seno en cuanto unidad como tal aún no existente de materia y de forma. La supuesta limitación del ser que acaecería recién en la actualización de la esencia aconte con anterioridad ontológica, a saber: *cuando la esencia recibe su propio ser-potencia*. Es, pues, el ser el que deviene él mismo esencia y, resemantizado en una nueva noción –la de acto de ser– pone a esa esencia como un ente o cosa del mundo real.

La metafísica de Tomás de Aquino es un intento admirable de transfigurar la metafísica griega en una metafísica teológica en un sentido radicalmente nuevo y, en rigor, ajeno a su naturaleza originaria. Ante un análisis detenido, sin embargo, los distintas operaciones teóricas que Tomás y los pensadores que lo han seguido ponen en movimiento para alcanzar ese fin se revelan como problemáticas. Los problemas principales conciernen al principio general sobre el que esas operaciones descansan, esto es, la distinción real entre el ser y la esencia. Al definirse como lo realmente otro de la esencia y al mismo tiempo como algo que debe advenirle extrínsecamente a la esencia que lo recibe como su sujeto, el ser no parece poder evitar convertirse él mismo en cuanto tal en una enti-

dad finita que remite por ello a una causa diferente de sí, esto es, al ser mismo pero concebido ahora como subsistente, como no recibido, y, en esa exacta medida, como trascendente e infinito. La estructura formal de esta teoría ontológica así constituida parece reflejar al Dios de la fe y al dogma de la creación del mundo; de aquí el inmenso valor que se le ha atribuído a lo largo del tiempo. En este contexto, la tesis de la causalidad recíproca debe precisamente impedir la inversión de la relación entre el ser y la esencia, inversión por la que la esencia sería recibida por el ser en su propio seno y resultaría entonces superflua una duplicación del ser en ser finito inmanente a los entes y ser infinito como causa trascendente de los mismos. Sin embargo, la tesis de la causalidad recíproca incurre subrepticamente en una petición de principio: el ser debe ser limitado causalmente por la esencia con el ser que el ser mismo le da; la noción de ser de la esencia como potencia es, empero, específicamente diferente de la noción del ser como posición de esa esencia real como un ente real.

Esencia y existencia en Tomás y Kant: la autopoiesis de la metafísica

Kant y la tradición del pensamiento metafísico

Pocos argumentos a lo largo de la historia de la filosofía han disfrutado de tanta difusión como el argumento de los cien táleros que Kant expone en la *Crítica de la Razón Pura* en el contexto de su crítica al argumento ontológico de Anselmo y Descartes: “Cien táleros reales no poseen ni un ínfimo más que cien táleros posibles. Pues dado que estos táleros posibles significan el concepto, aquellos reales, en cambio, el objeto y su posición en sí, entonces en el caso en que éste –el objeto– contuviera más que aquél –el concepto–, mi concepto no expresaría el objeto entero y, por ende, no sería tampoco su concepto adecuado”.⁶⁶ Kant presenta el argumento de los cien táleros como un ejemplo concreto de su argumentación general contra la concepción de la existencia como un predicado real: en efecto, dado que para Kant cien táleros mentales y cien táleros reales son en cuanto a su contenido específico *idénticos*, mediante el juicio de existencia el entendimiento humano no *añade* un predicado real más al concepto de los mismos para determinarlo ulteriormente en su propio plano, sino que lo *pone* como tal en la realidad. El entero argumento gira así en torno a la diferenciación entre el concepto de un objeto y el hecho de que dicho objeto sea ulteriormente una cosa del mundo real; y

⁶⁶ KrV, A599/B627: *Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche Thaler. Denn, da diese möglichen Thaler den Begriff, jene wirklichen aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten; so würde, im Falle dieser, nämlich der Gegenstand, mehr enthielte, als jener, nämlich der Begriff, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm seyn.*

su corolario inmediato no es sino la distinción radical entre la definición o esencia de los objetos y su existencia.

En la primera mitad del siglo XIX, Alexis de Tocqueville diagnosticó la crisis de los valores de la sociedad aristocrática que traía consigo el proceso de modernización y democratización. Tal vez sea este traslado del núcleo de interés de la sociedad moderna a los nuevos valores burgueses de la economía y el comercio lo que pueda explicar el asombroso éxito del ejemplo monetario de Kant, ya que, en rigor, el argumento de los cien táleros dista mucho de ser una novedad. En efecto, a lo largo de toda la Escolástica Medieval y en buena parte de la filosofía de la Edad Moderna temprana se tendió una y otra vez a identificar el objeto mental de conocimiento con la cosa real, esto es, más claramente, la “versión” mental de una cosa con su supuesta “versión” real. El ejemplo concreto que se usó en estos casos fue habitualmente, a diferencia de Kant, el de “hombre”, acaso porque lo había utilizado ya el mismo Aristóteles, pero también se recurrió al “caballo” o, más precisamente, a la “equinidad”, como lo hizo Avicena.⁶⁷ Tomás de Aquino quiso complementar los ejemplos del “hombre” y el “caballo” y propuso para ello la imagen mitológica del “fénix”.⁶⁸ Más tarde, el entendimiento matematizante de Descartes prefirió, paradójicamente, la bucólica figura de “el monte y el valle”.⁶⁹ En

⁶⁷ Cf. Avicena, *Metaphysica*, 5, 1; f. 86va: *Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus neque in anima...sed est hoc quod est equinitas tantum.*

⁶⁸ De ente et essentia, cap. 3. 7.

⁶⁹ Cf. Descartes, *Meditatio V*, 9-10 (AT VII, 66-67): *Verumtamen, ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eo quod cogitem montem cum valle, ideo sequitur aliquem montem in mundo esse, ita neque ex eo quod cogitem Deum ut existentem, ideo sequi videtur*

todos los casos, sin embargo, el núcleo de la argumentación fue en esencia el mismo, a saber: el *concepto* de algo –hombre, equino, fénix, monte, valle o tálero– nada nos informa acerca de la *existencia* de lo que es definido, sino tan sólo sobre su especificidad peculiar que lo define como tal. Si esta especificidad es una y la misma tanto en el caso de que el objeto definido exista en la realidad como en el caso de que no lo haga, lo que especifica y define al objeto del concepto no pueden ser lo mismo que aquello que hace que él sea real. Dadas estas premisas, el problema central a resolver es entonces entender qué tipo de diferencia hay entre el concepto de un objeto y su existencia, y, en este contexto, descifrar qué pueda ser exactamente ésta última.

La condición de posibilidad de este planteo y del problema que implica es la identificación del contenido subjetivo o bien de una imagen o un concepto abstracto o bien de una formulación lingüística de referencia singular con un objeto externo real de la percepción. Es precisamente sobre esta identificación sobre la cual se erige la entera teoría kantiana del juicio de existencia. Así, en la Dialéctica Trascendental Kant sostiene que “lo real no contiene *más* que lo posible” y añade que uno y otro, lo real y lo posible, “*deben poseer exactamente el mismo contenido*”.⁷⁰ La razón que Kant quiere haber encontrado para fundamentar la necesidad de esta identidad es que si el

Deum existere: nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit; et quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo existentiam possum affingere, quamvis nullus Deus existat. Imo sophisma hic latet; neque enim, ex eo quod non possim cogitare montem nisi cum valle, sequitur alicubi montem et vallem existere, sed tantum montem et vallem, sive existant, sive non existant, a se mutuo sejungi non posse.

⁷⁰ KrV, A 599/B 627.

concepto mental de un objeto y el objeto real mismo difirieran en algo “lo que existiría no sería lo mismo, sino algo más de lo que había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que entonces existiría”.⁷¹ El corolario inmediato de tal identificación del contenido que se representa el sujeto en su interior y el objeto que existe en la realidad es la concepción de la existencia como algo *extrínseco* al concepto del objeto. “No podemos encontrar en el mero concepto de una cosa el distintivo de su existencia, pues, aun en el caso de que el concepto sea tan completo que no le falte *nada en absoluto* de lo requerido para pensar una cosa en *todas* sus determinaciones internas, *la existencia no tiene nada que ver con todo eso*”.⁷² Para Kant, el objeto está ya *exhaustivamente* determinado como meramente posible, es decir, como contenido puramente mental o subjetivo; en esta exacta y precisa medida, la existencia no añade ninguna determinación a dicho contenido, sino que lo pone como tal. En el juicio de *existencia (Dasein)* el entendimiento no expande, según Kant, el contenido cualitativo de un concepto, su *realidad (Realität)*, sino tan sólo pone ese contenido, que está como tal saturado, concluyentemente determinado, en relación con el acto concreto de percepción por el que el sujeto conoce que es efectivamente un objeto del mundo real.⁷³ De esta particular perspectiva de análisis Kant deriva su doctrina del juicio existencial como mero juicio de modalidad. El juicio de existencia es para Kant un juicio sintético, pero lo es sólo

⁷¹ KrV, A 600/B 628.

⁷² KrV, A 225/B 273.

⁷³ Cf. KrV, A 80/B 106; KrV A 218-226/B 266-274; A 492-497/B 521-525.

subjetivamente, es decir, no afirma nada del concepto de una cosa, sino que añade al mismo la facultad cognoscitiva de la cual surge y en la que se asienta.⁷⁴ “Lo peculiar de las categorías de la modalidad consiste en que, en cuanto determinaciones del objeto, no amplían *en lo más mínimo* el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva”.⁷⁵ La existencia es consecuentemente delimitada por Kant como la interdependencia del concepto de una cosa con las condiciones materiales de la experiencia del sujeto.

Ahora bien, tal como se expondrá más abajo, el núcleo mismo de la crítica de Kant a la metafísica teologizante descansa justamente en esta particular concepción del juicio existencial, es decir, más concretamente, en diferenciar radicalmente la existencia del ámbito general de los predicados o notas que definen como tales a los objetos. Paradójicamente, la identificación del concepto mental con el objeto real —y la concepción de la existencia que se deriva de esa identificación— constituye *también* la operación lógica fundamental que transforma a la ontología en ontoteología o metafísica teológica.

La distinción de la esencia y la existencia como fundamento de la metafísica

Inspirándose en la teoría aristotélica de la definición, la filosofía escolástica medieval consideró en general que una definición correcta nos ofrece la esencia del obje-

⁷⁴ Cf. KrV, A 233-235/B 285-287.

⁷⁵ KrV, A 219/B 266.

to que es definido. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles e inspirándose esta vez en Avicena, algunas de las figuras centrales de la Escolástica cristiana, tales como Tomás de Aquino y Duns Scoto, suscribieron una lectura ontologizante de la teoría aristotélica de la definición. La inteligencia humana tiene la capacidad de atender a una definición en el plano abstracto que le es específico, es decir, sin necesidad de remitir el contenido universal de la misma al objeto singular real que eventualmente la instancia. Desde el momento que la definición no designa expresamente a sus eventuales individuos, tampoco la eventual existencia efectiva de éstos es expresamente consignada en el *definiens*. Así, sobre la base de esta posibilidad que tiene la inteligencia de considerar el contenido de la definición en sí mismo o “absolutamente”, Tomás de Aquino sostiene que la definición —por la que entiende en la práctica tanto lo definido como la definición misma— se diferencia *realmente* del hecho de que puedan existir individuos que instancian su contenido. Esto significa que o bien el contenido específico de la definición o bien la definición misma como contenido —o, en la práctica, ambos— son aislados y confrontados no al individuo real implícito en el contenido de la definición, sino al hecho efectivo como tal de que haya individuos de esa definición cuando efectivamente los hay —o al hecho posible de que los haya en el futuro o los haya habido en el pasado. La consideración absoluta del contenido de la definición del sujeto genera la ilusión de poder retornar a los individuos del mundo externo sin tener que recuperar a pesar de ello el hecho que ellos sean individuos reales existentes. El resultado de semejante operación es un objeto singular existente dado a un acto subjetivo de percepción que debe ser reinterpretado, no obstante, como una extraña síntesis o mixtura conforma-

da, por un lado, por el conjunto total de las determinaciones que especifican a ese objeto como precisamente tal objeto –la “esencia” del objeto– y, por el otro, por el hecho mismo como tal de que ese objeto es real en el mundo –su “existencia”.

Producto residual de la absolutización de la definición, la existencia del objeto real singular, esto es, su facticidad misma considerada abstractamente como tal frente a la suma total de las determinaciones que conforman su *definiens*, se presenta como una nueva magnitud ontológica diferente de esa suma. Esta curiosa magnitud, precisamente porque surge como producto de exclusión del cierre sobre sí misma de la definición, no puede atribuírsele a ésta más que de un modo extrínseco. En este contexto, el juicio existencial es considerado por Tomás como el correlato lógico de la dualidad metafísica intrínseca de las cosas del mundo real: en efecto, desde el momento que el sujeto del juicio existencial está ya exhaustivamente determinado, la existencia, al estar como tal más allá del ámbito de las determinaciones que constituyen ese sujeto, no puede determinarlo en su mismo plano, sino que sólo le resta ponerlo como tal en la realidad exterior. Tomás puede caracterizar así al ser o a la existencia como la *positio absoluta* del sujeto de la proposición⁷⁶, o, desde un punto de vista ontológico, como el *actus essendi* de la esencia.⁷⁷ Desde el momento que para Tomás remite a un principio metafísico que difiere específicamente de aquél que da cuenta de la constitución como tal del sujeto, en el juicio existencial el verbo “ser” guarda con el sujeto definido

⁷⁶ De veritate, q. 21 a. 1 co.: *Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.*

⁷⁷ Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co.; De veritate, q. 1 a. 1 ad s.c. 3.

una relación meramente accidental. Es precisamente esta accidentalidad de la existencia respecto del sujeto de la definición, es decir, en otros términos, es la contingencia de la unión entre la existencia y la esencia lo que en la ontología de Tomás y, en general, en la metafísica medieval y moderna, oficia de vínculo entre las cosas del mundo y el ser hipostasiado como causa del ser de las esencias que existen actualmente en la realidad. Así, pues, la exclusión de la existencia del ámbito de la esencia definible por adición de predicados reales no es sino la condición misma de posibilidad del argumento cosmológico para demostrar la existencia de Dios.

La a primera vista trivial identificación del objeto real de la percepción con la representación que el sujeto se forma del mismo en su interior bajo la figura de una imagen o mediante una formulación lingüística de referencia singular trastorna el modo como la inteligencia humana concibe el mundo real, en la exacta medida en que problematiza el hecho de que exista ese mundo. En efecto, la consideración del concepto o definición de un objeto como un contenido absoluto –“hombre”, “equino”, “fénix”, “tálero”– respecto del hecho considerado también absolutamente como tal de que ese objeto exista transforma a la teoría general sobre el ser en una auténtica metafísica teológica o, como la denomina Kant, “ontoteología”.

La concepción kantiana de la existencia: crítica y reproducción de la metafísica

Uno de los logros filosóficos fundamentales con los que se asocia espontáneamente la figura de Kant es precisamente la crítica a esta metafísica que busca trasponer el ámbito de las cosas del mundo hacia un ser que trasciende

dicho ámbito. Y, sin duda, la crítica de Kant a las estrategias de las que la metafísica que lo precedió hizo uso con el fin de demostrar la existencia de semejante ser deben ser contadas entre sus aportes más valiosos a la filosofía. La crítica a las demostraciones racionales de la existencia de Dios representa, en efecto, un embate original de Kant; el aspecto más novedoso de su crítica no es sino la revelación de la unidad fundamental del argumento *a contingentia mundi* y el antiguo argumento formulado por Anselmo. A diferencia de la crítica tradicional a la prueba de Anselmo, que remitía a la supuesta insuficiencia de la comprensión del concepto o definición de Dios⁷⁸, Kant concibe los argumentos cosmológico y ontológico como el anverso y reverso de una misma estrategia argumentativa fundada en una ontología común, a saber: aquella en el que el ser o la existencia es entendido como una especie de determinación que, precisamente por eso mismo, puede estar incluida o excluida del concepto de un objeto.⁷⁹ Para Kant, la

⁷⁸ Cf. así, por ejemplo, Tomás de Aquino, *Super De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 3 ad 6; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 11 n. 1 ; *Super Sent.*, lib. 1, d. 3 q. 1 a. 2; *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 1; *De veritate*, q. 10 a. 12 (arg. 2, resp. y ad 2).

⁷⁹ Cf. AA XX, 304 [“Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?”]; *KrV*, A 603-614/B 631-642. Véase también, en este respecto, Forgie, W. J., “Kant on the Relation Between the Cosmological and Ontological Arguments”, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 34 (August, 1993): pp. 1-12; Forgie, J. W., “The Alleged Dependency of the Cosmological Argument on the Ontological”, *Faith and Philosophy*, 20, 3 (2003): pp. 364-370; Smith, D. P., “Kant on the Dependency of the Cosmological Argument on the Ontological Argument”, *European Journal of Philosophy*, 11, 2 (2003): pp. 206-218; Nelson, H. J., “Kant on Arguments Cosmological and Ontological”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 2 (1993): pp. 167-184.

contracara de la contingencia de la existencia del ente finito es justamente la exigencia de la existencia de un ente necesario, es decir, en la práctica, la exigencia de un ente que ahora no excluya, sino que contenga a la existencia en su propio concepto o esencia.⁸⁰ Desde el momento que la existencia es tratada como una determinación accidental respecto del concepto que no la contiene en sí mismo, el fundamento de la efectiva existencia fáctica de los objetos representados en tales conceptos debe ser entonces el concepto de un objeto que incluya esta vez en sí mismo a la existencia, es decir, el concepto de un objeto al que la existencia le pertenezca esta vez en forma necesaria. Un concepto al que la existencia le pertenezca de modo necesario, que no tenga la posibilidad de no existir, o, lo que es lo mismo, un concepto cuyo objeto no sea posible repre-

⁸⁰ En rigor, ya Leibniz (*Monadologie*, §§ 36-46) había tomado antes que Kant conciencia de la co-pertenencia de los argumentos cosmológico y ontológico, pero al contrario de éste había defendido al hacerlo la *valides* de ambos. Así, en §§ 36-39 de la *Monadologie* Leibniz expone el argumento cosmológico (esp. en § 37) e inmediatamente a continuación, en §§ 40-45 (esp. en §§ 44-45), el ontológico; en §§ 44-46 Leibniz suscribe expresamente los dos argumentos como la vía ascendente y descendente, respectivamente, de una misma estrategia argumentativa para demostrar la existencia del Ser Necesario: (44) *Car il faut bien que, s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'Actuel; et par conséquent dans l'Existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être Actuel.* (45) *Ainsi Dieu seul (ou l'Etre Necessaire) a ce privilege, qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connoître l'Existence de Dieu A PRIORI. Nous l'avons prouvé aussi par la réalité des vérités éternelles. [(46)] Mais nous venons de la prouver aussi A POSTERIORI puisque des êtres contingens existent, lesquels ne sauroient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en luy-même.*

sentarse como no existente, constituye precisamente el núcleo del argumento ontológico.

La crítica de Kant a este patrón general de argumentación radica precisamente en negar que el ser o la existencia sea en cuanto tal un predicado real que perfeccione o determine ulteriormente el concepto de una cosa, es decir, que sea algún tipo de determinación capaz de ser incluida o excluida de dicho concepto. La fuente última de la crítica de Kant a la inconsistencia de los argumentos cosmológico y ontológico es así una concepción de la existencia que difiere de la que subyace a éstos, y, sobre esa base, la conscientización de las implicancias gnoseológicas que esa nueva concepción supone. Según ésta, el ser o existencia está como tal fuera del ámbito específico del concepto de las cosas. Dado que no se cuenta entre las determinaciones posibles de una cosa y, en esa medida, no es un predicado real que pueda eventualmente serle atribuido a su concepto, la existencia de las cosas del mundo real es incapaz para Kant de oficiar de punto de partida para una *demostración* de la existencia de un ente necesario. Sólo en el marco inmanente de las determinaciones de las cosas, es decir, sólo desde y entre los predicados reales de sus conceptos, y no desde su existencia misma como tal, es posible para Kant cualquier prueba o argumentación legítima de la razón humana.

Al remitir la capacidad probatoria del argumento cosmológico a la del argumento ontológico, Kant no hace, en rigor, más que poner en evidencia un vínculo intrínseco entre ambos que, aunque inadvertido hasta ese momento, estaba implícito en la concepción de las cosas del mundo sensible como entidades contingentes. Kant simplemente extrae de la tesis de la diferencia fundamental entre el plano de la existencia y el del concepto lo que los pensa-

dores que defendieron o asumieron de hecho esa diferencia —Tomás es la figura principal entre estos pensadores— *no* llegaron a hacer, esto es: concluir de esa tesis la imposibilidad de *demostrar* a partir de la existencia efímera de las cosas del mundo la de un ser necesario que se las habría otorgado. En este sentido, Kant resulta ser más coherente con la tesis de la diferencia real entre la esencia y la existencia que el propio Tomás. En efecto, a pesar de apoyar expresa e insistentemente esta tesis, Tomás jamás llegó a derivar las consecuencias gnoseológicas escépticas implicadas en la misma; precisamente en la explicitación de esas consecuencias reside la novedad y el mérito de la crítica kantiana.

Ahora bien, a pesar de su crítica a la metafísica teologizante Kant comparte, en rigor, sus dos axiomas fundamentales, a saber: la identificación del objeto real con el contenido de la representación mental del sujeto que lo conoce y la concepción —que, como en el caso de Tomás, resulta naturalmente de esa identificación— de la existencia como “posición absoluta” del concepto real del objeto y como una magnitud extrínseca al mismo.⁸¹ En efecto, me-

⁸¹ Cf., en este sentido, Kant, AA II, 73: *Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei.* / AA II, 74: *Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so erteilet er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzet nicht ein neues Prädikat hinzu, sondern er setzet diese Reihe der Dinge, in welcher alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlechthin.* Véase también en este contexto Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 130: *Die Wirklichkeit eines Wirklichen ist etwas anderes derart, daß sie selbst eine eigene res ausmacht. Die Thomistische These sagt, zwar eistimmig mit Kant, Existenz, Dasein, Wirklichkeit ist kein reales Prädikat, sie gehört nicht zur res einer Sache.* / *Ibid.*, p. 123: *Der Ausdruck Existenz als existentia wird von der Scholastik*

diante esa identificación la determinación de las cosas reales queda, según se expuso antes, absolutizada frente a su realidad misma, de modo que el hecho de que ellas existan queda aislado y problematizado como tal. A la resultante problematicidad de la existencia del conjunto total de las cosas reales la metafísica responde buscando un fundamento de ese hecho y cree encontrarlo en el Dios de la religión, en la medida en que lo identifica con la existencia misma concebida correlativamente como sustancia —como *ipsum esse subsistens*— que causa la existencia meramente transitoria de las esencias. Kant devela como nadie antes que él la dificultad central que implica para ese tipo de solución la concepción de la existencia como extrínseca al ámbito de lo definible, a saber: la ilegitimidad de toda inferencia que se apoye en la existencia misma. En este sentido, tras la crítica kantiana la entera metafísica parece encaminarse a su autodisolución. Sin embargo, desde el momento que, en rigor, asume en su propio pensamiento los dos principios fundantes de la metafísica teologizante,

als rei extra causas et nihilum sistentia interpretiert, als die Gestelltheit der Sache außerhalb der sie verwirklichenden Ur-Sachen und des Nichts. Wir werden später sehen, wie diese Gestelltheit im Sinne der actualitas mit dem Gesetztheit im Sinne der absoluten Position Kants zusammengeht. / Ibid., p. 108: Die Erörterung der ersten These, Sein ist kein reales Prädikat, hatte zum Ziel, den Sinn von Sein, Existenz, zu klären, und die hierauf bezogene Interpretation Kants hinsichtlich ihrer Aufgabe radikaler zu bestimmen. Es wurde betont, daß Existenz von Realität sich unterscheidet. Realität selbst wurde dabei nicht zum Problem gemacht, ebensowenig ihre mögliche Beziehung zu Existenz oder gar der Unterschied beider. Da Realität im Kantischen Sinne nichts anderes besagt als essentia, schließt die Erörterung der zweiten These über essentia und existentia all die Fragen in sich, die in der vorangegangenen Philosophie bezüglich ihres Verhältnisses gestellt wurden und die bei Kant nicht weiter behandelt werden, sondern bei ihm als selbstverständliche traditionelle Meinung zugrundeliegen. [NB.: El resultado es nuestro, H. F.]

Kant representa tan sólo el comienzo de la crítica y resolución inmanente de esta variante de ontología. En efecto, en la filosofía de Kant la existencia remite *de facto* a un ámbito incomensurablemente diferente del ámbito de los conceptos que el sujeto puede conocer definidamente. La crítica de Kant se detiene aquí a medio camino. Para Kant, entre el sujeto y el objeto, entre lo mental y lo real persiste un abismo que opera en la práctica como la condición de posibilidad de la eventual reproducción de las tesis de la anterior ontología teológica. De hecho, Kant mismo emprende este camino en el contexto de su filosofía práctica. Y por la brecha de la existencia como inmensidad misteriosa y punto de encuentro del espíritu humano con lo otro por antonomasia se adentrará más tarde el existencialismo religioso de pensadores como Kierkegaard y Gabriel Marcel, entre otros. Justamente advirtiendo la persistencia residual del pensamiento metafísico en la filosofía de Kant es como Nietzsche puede sostener acerca de la misma que es “en el fondo el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo.”⁸² Y vuelve en su obra una y otra vez a manifestar esta misma impresión: “El instinto de teólogo existente en el docto alemán adivinó qué es lo que a partir de ese momento volvía a ser posible... Un camino furtivo hacia el viejo ideal quedaba abierto, el concepto “mundo verdadero”, el concepto de la moral como esencia del mundo (...) volvían a ser ahora, gracias a un escepticismo ladinamente inteligente, si no demostrables, tampoco ya

⁸² Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung*, Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 2. durchges. Aufl., München/Berlin/New York, dtv/de Gruyter, 1988, t. 6, p. 80 [= KSA 6, 80]: *Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch.*

refutables... (...) El éxito de Kant es meramente un éxito de teólogos”.⁸³

⁸³ Nietzsche, F., *Der Antichrist*, § 10, KSA 6, 176: *Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten errieth, was nunmehr wieder möglich war... Ein Schleichweg zum alten Ideal stand offen, der Begriff „wahre Welt“, der Begriff der Moral als Essenz der Welt (...) waren jetzt wieder, Dank einer verschmitzt-klugen Skepsis, wenn nicht beweisbar, so doch nicht mehr widerlegbar... (...) Der Erfolg Kant's ist bloss ein Theologen-Erfolg.*

Kant y la antinomia de la metafísica

La antítesis aparente entre el argumento ontológico y el argumento de la contingencia

Desde que fuera formulada por vez primera de forma clara por Anselmo, la prueba de la existencia de un ser necesario, perfecto o realísimo —el “argumento ontológico”, tal como lo denominara luego Kant— fue asumida y reformulada por un número considerable de pensadores, entre los que cabe destacar en la Edad Media y la Edad Moderna a Buenaventura, Duns Scoto, Descartes, Malebranche, Leibniz y Christian Wolff.⁸⁴ Esta prueba, sin embargo, se topó desde su formulación misma con una tenaz resistencia: comenzando por el modesto Gaunilo y continuando con pensadores como Tomás de Aquino y Guillermo de Occam, la lista de los críticos del argumento de Anselmo se engrosa más tarde con los nombres de Gassendi, Crusius, Hume y Kant, entre otros. Las críticas de los autores mencionados y de quienes se inspiraron en ellos no estuvieron, por regla general, dirigidas contra la

⁸⁴ Sobre el argumento ontológico en general según sus diferentes formulaciones a lo largo de la historia véase Henrich, D., *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960; Plantinga A. (ed.), *The Ontological Argument: From Saint Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City NY: Doubleday/Anchor Books, 1965; Barnes, J., *The Ontological Argument*, London, Macmillan, 1972; Van Inwagen, P., “Ontological Arguments”, *Nous*, Vol. 11, No. 4. (1977): 375-395; Rohls, J., *Theologie und Metaphysik: Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh, Mohn, 1987; Olivetti, M. M. (ed.), *L'argomento ontologico*, Padova, 1990; Röd, W., *Der Gott der reinen Vernunft: Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Munich, Beck, 1992; Oppy, G., *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Harrelson, K. J., *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, Amherst N.Y., Humanity Books, 2009; Bromand, J.; Kreis, G. (ed.), *Gottesbeweis von Anselm bis Gödel*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

demostrabilidad misma de la existencia de Dios —los casos de Hume y Kant son en este contexto más bien la excepción—, sino, en rigor, contra el tipo particular de demostración que ofrece el argumento ontológico.

En este contexto, la figura de Tomás resulta emblemática, puesto que al tiempo que critica al argumento de Anselmo para demostrar la existencia de Dios ofrece un argumento alternativo que descansa, en rigor, en el mismo punto de apoyo, a saber: en la existencia como tal —sólo que esta vez en la de los entes efímeros del mundo accesibles al acto cognitivo de la sensación, y no, como en el caso del argumento de Anselmo, en la del contenido de una representación mental del sujeto. El argumento de la “tercera vía” (*tertia via*), denominado a veces también “argumento de la contingencia” (*argumentum a contingentia mundi*) o, a partir de Kant, “argumento cosmológico” (*kosmologischer Beweis*)⁸⁵, puede vislumbrarse ya en la obra de Platón⁸⁶ y, especialmente, en la de Aristóteles⁸⁷, pero es ante todo en el marco de la filosofía medieval donde cobra su sentido específico, en la medida en que la contingencia de cada ente es allí expandida a la totalidad de los entes mediante la idea de *creatio ex nihilo*. El argumento de la contingencia o argumento cosmológico ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía una no menos extensa tradición

⁸⁵ Sobre los diferentes sentidos de la fórmula “argumento cosmológico” véase Brugger, W., *Theologia naturalis*, Barcelona, Herder, 2da. ed., 1964, p. 71.

⁸⁶ Cf. Fedón, 72 c–e; Fedro, 245 d–e.

⁸⁷ Cf. De caelo I, 283 b 7ss. Véase, en este respecto, Holstein, H., “L’origine aristotélicienne de la «tertia via» de S. Thomas”, *Revue Philosophique de Louvain*, 48 (1950): pp. 354–370.

de defensores que el argumento ontológico⁸⁸; la diversidad de sus formulaciones, previsiblemente, no es menor que la de éste. Adoptando aquí la variante ofrecida por Tomás, el argumento puede formularse del siguiente modo: “Encontramos entre las cosas algunas que es posible que existan y que no existan, pues se encuentra que pueden generarse y corromperse, y consecuentemente tienen la posibilidad de existir y no existir. Es imposible, sin embargo, que estas cosas existan siempre, pues lo que es posible que no exista en algún momento no existe. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en el que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que existe; si, por tanto, no existía nada, fue imposible que algo empezara a existir; pero, de este modo, no existiría nada, lo que es claramente falso. Por tanto, no todos los entes son posibles, sino que es preciso que exista algún ser necesario. Ahora bien, todo lo necesario o tiene la causa de su necesidad en otro ser o no la tiene. No es, empero, posible que en los seres necesarios que tienen una causa de su necesidad se proceda al infinito, como no lo es tampoco tratándose de las causas eficientes, según ha sido probado. Por lo tanto, es preciso suponer algo que sea necesario por sí mismo, que no tenga la causa

⁸⁸ Sobre el argumento cosmológico en general y sus diferentes formulaciones a lo largo de la historia véase Burrill, D. R. (ed.), *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*, New York, Anchor Books, 1967; Rowe, W., *The Cosmological Argument*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Craig, W. L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London, Macmillan, 1980.

de su necesidad en otro, sino que él sea la causa de la necesidad para otros seres; todos llaman a esto Dios.⁷⁸⁹

El argumento de la contingencia descansa en la práctica sobre la concepción de la existencia como una suerte de accidente de la esencia —más precisamente, de las esencias que a veces existen y a veces no existen. Pero con éstas no se trata en el argumento de las cosas que el sujeto percibe que aparecen y desaparecen en el mundo; la suma de cosas que cada sujeto ve aparecer y desaparecer a lo largo de su vida es en verdad —incluso si se le añade imaginariamente la experiencia en este sentido de todos los demás sujetos a lo largo de la historia— muy limitada. La contingencia universal de la existencia de la que se trata en el argumento de la contingencia no es, por tanto, la que ofrece la experiencia humana sobre el carácter transitorio de *algunas* cosas⁹⁰, sino, en rigor, la del contenido de la

⁸⁹ Summa Theologiae I, q. 2 a. 3 co.: *Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.*

⁹⁰ En efecto, el ser humano no tiene experiencia del carácter efímero de, por ejemplo, las partículas subatómicas: ciertos entes particulares del mundo podrían ser tan antiguos y consistentes como la suma total de los entes, es decir, como el universo mismo. Pensando, por su parte, en la tesis de la inmortalidad de los ángeles y del alma humana, Tomás

representación subjetiva que puede ser representado sin que el sujeto conozca en ese acto si dicho contenido existe también como una cosa del mundo externo. El argumento de la contingencia tiene así en su base, como su condición de posibilidad, la consideración abstracta de cualquier contenido respecto de su propia existencia como una eventual cosa real en el mundo, es decir, descansa en la absolutización de la esencia, y, como su complemento, en la refuncionalización y transformación de esa absolutización en un argumento cosmológico primordial, en un protoargumento de la contingencia que funda y transmite su propia validez —o invalidez— a las restantes variantes de su formulación: “Todo aquello que no pertenece a la comprensión de la esencia o quiddidad le adviene y forma composición con ella, dado que ninguna esencia puede ser entendida sin sus partes. Pero toda esencia o quiddidad puede entenderse sin que se entienda algo acerca de su existir, pues puedo entender qué es el hombre o el fénix y, sin embargo, ignorar si existen realmente. Es, pues, evidente que el ser es algo distinto de la esencia o quiddidad; a no ser que exista alguna cosa cuya quiddidad sea su mismo ser, y esta cosa no puede ser sino única y primera.”⁹¹ Pre-

deja abierto el camino a la posibilidad de la existencia de esencias necesarias por participación de la necesidad *per se* o absoluta de Dios.

⁹¹ De ente et essentia, cap. 3. 7: *Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima. Cf. también, en este contexto, Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 exos. y Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co.*

cisamente porque la esencia, al ser absolutamente considerada, se constituye y cierra sobre sí misma como un contenido específico, todo lo que se le suma a partir de allí no puede hacerlo más que de un modo extrínseco, dado que al sumársele, por el hecho mismo de que ese contenido está ya establecido en su propia naturaleza, no puede alterarlo o modificarlo específicamente. Desde el momento que la existencia deber ser concebida entonces como meramente accidental respecto de la esencia de la que es excluida en la contracara de la consideración absoluta de la misma, el fundamento de la efectiva existencia de la esencia como una cosa real debe ser buscado fuera de ella, en un ser necesario que debe ser el responsable de causar la unión de la esencia con una existencia que, aunque es la suya propia, no le pertenece por sí misma.

En la medida en que parte de las cosas reales que existen para concluir la existencia de un ser necesario, el argumento de la contingencia o argumento cosmológico se presenta a primera vista como la antítesis del argumento ontológico, con el que parece, por tanto, incompatible y al que pretende por lo mismo reemplazar.⁹² Ahora bien, la crítica de Tomás al argumento ontológico no cuestiona propiamente la legitimidad misma de la prueba, sino tan sólo su validez relativa a nuestra capacidad de conoci-

⁹² Cf. en este sentido KrV, A 610-611/B 638-639: *Das Kunststück des kosmologischen Beweises zielt bloß darauf ab, um dem Beweise des Daseins eines nothwendigen Wesens a priori durch bloße Begriffe auszuweichen, der ontologisch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieser Absicht schließen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Dasein (einer Erfahrung überhaupt), so gut es sich will thun lassen, auf irgend eine schlechterdings nothwendige Bedingung desselben. Wir haben alsdann diese ihre Möglichkeit nicht nöthig zu erklären. Denn wenn bewiesen ist, daß sie dasei, so ist die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnöthig.*

miento.⁹³ Para Tomás, es tan sólo nuestro conocimiento insuficiente del antecedente –la naturaleza del ser– lo que impide la inferencia del consecuente –su efectiva existencia. Tomás insiste aquí en un mismo punto: desde el momento que el entendimiento humano alcanza al ser en sí mismo sólo en cuanto causa del ser de las cosas del mundo, conoce de él ante todo *que* existe, pero no exactamente *qué* es; y dado, pues, que no conoce qué es el ser, en qué consiste su naturaleza, no le resulta entonces evidente que es necesariamente, esto es, no conoce que, a diferencia de la existencia de las cosas del mundo, la existencia del ser como tal no es contingente.⁹⁴ En principio, pues, nada parece impedir en esta perspectiva que si la inteligencia humana conociera lo suficientemente bien la naturaleza del ser podría entender también la necesidad de su existencia.

⁹³ Los textos principales en los que Tomás se ocupa del argumento ontológico son *Contra Gentiles*, lib. 1 caps. 10 y 11; *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 1 y *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 1. Véase también, en este respecto, Baßler, W., “Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweise”, *Franziskanische Studien*, 55 (1973): pp. 97-190; Flasch, K., “Die Beurteilung des Anselmianischen Argumentes bei Thomas von Aquin”, en Kohlenberger, H. (ed.), *Analecta Anselmiana*, IV/i, Frankfurt am Main, Minerva, 1975, pp. 111-125; Cosgrove, M. R., “Thomas Aquinas on Anselm’s Argument”, *Review of Metaphysics*, 27 (1974): pp. 513-530.

⁹⁴ Cf. *Super De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 3 ad 6: *Ad sextum dicendum quod Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse -et hoc modo loquitur Anselmus- non autem nobis qui eius essentiam non videmus. / Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 11 n. 1: *Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos.*

Para Tomás, pues, el argumento ontológico es inconsistente tan sólo en lo que respecta a su relación con el entendimiento humano, pero no propiamente en lo que afirma como tal, a saber: el carácter necesario de la existencia de un *ens realissimum*. Es recién Kant quien centra expresamente su crítica sobre la estructura formal de la inferencia que pretende el argumento ontológico, y lo hace en la exacta medida en que al cuestionar que la existencia sea como tal un consecuente legítimo, cuestiona entonces la legitimidad de la inferencia que busca derivar dicho consecuente de un antecedente en particular, a saber: en concreto, de la idea de ser realísimo o absolutamente necesario. Para Kant, la existencia no es un predicado real que pueda estar contenido en el concepto de un objeto, sino la posición absoluta del mismo; de este modo, desde el momento que a sus ojos en el argumento ontológico simplemente no hay un consecuente en sentido propio —“existe”—, tampoco hay en él un auténtico argumento o inferencia.⁹⁵

⁹⁵ Para un estudio detallado de la crítica de Kant al argumento ontológico véase Engel, S. M., “Kants ‘Refutation’ of the Ontological Argument”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 24 (1963/1964): pp. 20-35; Plantinga, A., “Kant’s Objection to the Ontological Argument”, *Journal of Philosophy*, 63 (1966): pp. 537-545; Hintikka, J., “Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument”, *Dialectica*, 35 (1981): 128-146; Hintikka, J., “Kant, Existence, Predication and the Ontological Argument”, en *idem* y Knuuttila, S., *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 249-268; Ferrari, J., “La critique kantienne de la preuve ontologique ‘dite cartésienne’ de l’existence de Dieu”, en Olivetti, M. M. (ed.), *L’argomento ontologico*, Padova, CEDAM, 1990, pp. 247-254; Sala, G. B., *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990; Nussbaum, Ch., “Did Kant Refute the Ontological Argument?”, *Southwest Philosophy Review*, 10 (1994): pp. 147-156; Everitt, N., “Kant’s Discussion of the Ontological Argument”, *Kant Studien*, 86 (1995): pp.

Kant considera que la representación mental y la cosa real a la que esa representación es referida por el sujeto con valor de verdad tienen que poseer exactamente el mismo contenido; de lo contrario, al no tratarse del mismo contenido en ambos casos, no habría referencia verdadera: se trataría simplemente de dos objetos diferentes. Al identificar por principio la representación mental con la cosa real *de* la que ella es representación, la existencia de la cosa real forzosamente deviene algo extrínseco a la misma. Esto significa además que la cosa debe estar completamente determinada ya como un contenido puramente mental, y, en esa exacta medida, que al no poder añadirle determinación alguna, la existencia sólo puede ser interpretada como la posición de ese contenido en relación con el acto de percepción del sujeto.⁹⁶

Tomando como punto de apoyo esta concepción de la existencia, Kant pone en evidencia que el argumento de la contingencia está intrínsecamente vinculado con el argumento ontológico: en efecto, el argumento de la contingencia funciona sólo si la existencia es tratada como una determinación accidental de los conceptos que no la

385-405; Düsing, E.; Düsing, K., “Negative und positive Theologie bei Kant: Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat”, en Hüning, D., Stiering, G.; Vogel, U. (eds.), *Societas rationis: Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, pp. 85-118; Logan, I., “Whatever Happened to Kant’s Ontological Argument?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (2007): pp. 346-363; Harrelson, K. J., “Kant’s Systematic Critique of the Ontological Argument”, en ídem, *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, Amherst N.Y., Humanity Books, 2009, pp. 167-196; Heathwood, Ch., “The Relevance of Kant’s Objection to Anselm’s Ontological Argument”, *Religious Studies*, 47 (2011): pp. 345-357.

⁹⁶ Cf. KrV, A 599-600/B 627-628; KrV, 219/B 266; KrV, A 225/B 273; KrV, A 233/B 286.

contienen en sí mismos; dada esta premisa, el fundamento de la efectiva existencia fáctica de los objetos representados en esos conceptos tiene que ser un objeto cuyo concepto incluya esa determinación —la existencia— en forma necesaria; un concepto al que la existencia le pertenezca necesariamente, es decir, un concepto cuyo contenido no sea posible representarse como no existente, constituye precisamente la premisa principal del argumento ontológico; de este modo, el argumento de la contingencia resulta válido sólo si la existencia es como tal un predicado real atribuible a un concepto, es decir, resulta válido sólo a condición de que al mismo tiempo el argumento ontológico, que descansa sobre la atribución de la existencia como un predicado necesario, recupere también su validez. Ahora bien, Kant considera, según se adelantó, que la existencia no es como tal un predicado real y que, en consecuencia, no puede estar contenido *de modo alguno* en la noción de un objeto; precisamente por esto, para Kant ni el argumento de la contingencia ni el argumento ontológico logran demostrar lo que pretenden demostrar. Si la existencia es incomensurablemente diferente del ámbito al que pertenecen los conceptos, entonces no resulta posible ninguna inferencia propiamente existencial, es decir, no puede ser válido ningún argumento que tome como punto de apoyo la existencia como tal, ya sea la del contenido de un concepto (argumento ontológico), ya sea la del objeto de la percepción (argumento cosmológico), dado que la existencia no es, a pesar de lo que pueda parecer a primera vista, una de las determinaciones posibles de ninguno de ellos.

A diferencia de la crítica meramente epistémica de Tomás, la crítica de Kant al argumento ontológico va dirigida contra la concepción ontológica fundamental que está

en su base y, precisamente desde ésta, contra la validez formal del argumento. Esta crítica radical, al develar la intrínseca correspondencia de ambos, invalida no sólo al argumento ontológico, sino también al cosmológico. La prueba de la existencia de un ser necesario mediante el recurso a las cosas particulares del mundo se presenta originariamente como la antítesis del argumento ontológico, el cual parte, por el contrario, de la mera idea subjetiva de dicho ser; sin embargo, tal como busca demostrarlo Kant, esa antítesis es tan sólo aparente.

La antinomia del pensamiento metafísico: el camino hacia el idealismo absoluto

Tomás de Aquino y quienes lo siguieron en su defensa de la *tertia via* insistieron siempre en que el ser es extrínseco al ámbito de las determinaciones de la esencia. En efecto, el ser es para Tomás lo que está “fuera” (*extra*) o “más allá” (*praeter*) del ámbito específico de la esencia; Tomás caracteriza por eso al ser como *praeter formam* o *praeter essentiam*.⁹⁷ La preterformalidad o preteresencialidad del ser constituye precisamente el núcleo de la tesis de la distinción *real* entre ambos elementos. En esta misma línea, Tomás sostiene que la causa del ser de la esencia es

⁹⁷ Cf. en este sentido Quodlibet II, q. 2 a. 1 co.: *Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V Metaphysic. quod ista propositio, Socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis.* Cf. también Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21, n. 2; Summa Theologiae I, q. 3 a. 4 co.; De potentia, q. 5 a. 3 co.; De veritate, q. 8 a. 8 co.; Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.; De ente et essentia, cap. 4.

lisa y llanamente ser, ser sin más (*esse tantum*), ser como tal subsistente (*ipsam esse subsistens*); consecuentemente, sostiene también que el ser subsistente no tiene esencia, o, lo que significa lo mismo, que en él esencia y ser son idénticos.⁹⁸ La existencia, pues, está excluida —para Tomás no menos que para Kant— de la esfera de lo determinado; pero mientras Kant extrae de la concepción de la existencia como algo radicalmente diferente del concepto de una cosa el corolario de la ilegitimidad de toda inferencia existencial, Tomás y quienes defienden el argumento de la contingencia, en la exacta medida en que aceptan todavía la validez del argumento, suscriben *de facto* una noción de ser que, en rigor, es específicamente diferente de la noción de ser como extrínseco y realmente diferente de la esencia: la noción de ser que está en la base del argumento de la contingencia —y, con él, en la del ontológico— es, en efecto, tal como lo pone en evidencia la crítica kantiana, la noción de ser como una determinación o predicado real de la esencia.⁹⁹

Ahora bien, a pesar de que la noción de la existencia como extrínseca y radicalmente diferente del ámbito del concepto de un objeto invalida los argumentos ontológico y cosmológico, esa noción *se constituye como tal* precisamente respecto del concepto entendido correlativamente como conjunto *exhaustivo* de determinaciones, es decir, respecto de la definición o esencia *ya completamente determinada* en su propio plano abstracto: en efecto, la definición de un objeto considerada absolutamente en sí misma, es

⁹⁸ Cf. De ente et essentia, cap. 4 ; Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co. ; De potentia, q. 5 a. 3 co.

⁹⁹ La concepción del ser como un *modo* o *grado* de la esencia es la posición que defiende Duns Scoto y la escuela escotista.

decir, identificada con el objeto real de la percepción y desexistencializada mediante esa identificación –“hombre”, “caballo”, “fénix”, “tálero”– es la que, expulsando de su seno a la existencia, la constituye en ese mismo acto como lo otro *de* lo definido y determinado. Pero la definición, esencia o concepto del objeto desexistencializado y, no obstante, saturadamente determinado en cuanto tal o cual objeto singular es justamente, junto con la correlativa noción de existencia como lo enteramente extrínseco a la esfera general de lo determinado, la condición misma de posibilidad del argumento de la contingencia. En términos más claros: precisamente *porque* cada cosa existente es concebida como excluyendo de sí esa propia existencia es que dicha cosa reclama un fundamento de su existir diferente de sí misma en cuanto tal cosa, un fundamento más allá y fuera del conjunto total de cosas determinadas que también existen. La metafísica teológica y su crítica generan así una especie de *antinomía*: la noción de existencia que Kant revela como el obstáculo ante el que fracasa el argumento de la contingencia resulta ser la *misma* que *exige* dicho argumento para poder explicar la efectiva existencia de las esencias o cosas que existen. Como el uróboros que se devora su propia cola, la noción de existencia que surge por exclusión respecto de los objetos exhaustivamente determinados mediante predicados reales reclama, precisamente porque esa exhaustividad la excluye, una razón suficiente o causa de su efectiva unión con los objetos existentes que sea extrínseca a ellos, pero al mismo tiempo esa noción anula la exigencia de esta razón suficiente o causa, y de nuevo por el mismo motivo, a saber: porque está como tal excluida de todos los objetos ya íntegramente determinados y difiere, por tanto, incomensurablemente del ámbito en el que éstos se constituyen y en el que las

diferentes leyes lógicas y ontológicas que los rigen –implicación material, causalidad, etc.– tienen validez.

La noción de existencia que reclama no menos que invalida al argumento cosmológico-ontológico resulta, según se expuso, de la particular noción de sujeto de predicación que le es correlativa, a saber: más concretamente, de la noción de objeto de conocimiento que se constituye por la absolutización de los contenidos que el sujeto cognoscente se representa en su interior. La identificación del objeto representado idealmente por el sujeto en su interioridad con la cosa existente del acto de percepción produce la disociación en ésta de su carácter determinado –o “determinidad”– respecto del hecho de que exista como una cosa real en el mundo, es decir, disocia concepto y existencia, esencia y ser. Delimitados el uno respecto del otro y absolutizados cada uno en sí mismo en ese aislamiento artificial, el objeto determinado de conocimiento y su existir sólo pueden unirse en forma extrínseca. En este contexto cada cosa existente del mundo real no puede ser interpretada más que como el resultado de una composición o síntesis: la que tiene que conformar su determinidad con su facticidad. En el caso de la metafísica, la asociación extrínseca de ambos elementos acontece bajo la forma de la Creación y la conservación divina de lo creado; el ser sustancial concebido como sujeto –Dios– es el que mediante su acción continua sobre cada cosa –de aquí la tesis complementaria de la *ubicuidad* divina– explica la unidad que la constituye como una cosa real del mundo.¹⁰⁰ Por su parte, en el contexto idealista de la filosofía de

¹⁰⁰ Cf. *Summa Theologiae* I, q. 104 a. 1 y 2; *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 65; *De potentia*. q.5 a.1; *Super Io.*, cap. 5 l.2; *Super Heb.*, cap. 1 l. 2.

Kant el carácter de mera síntesis que tiene la unidad de la cosa que existe con su propia existencia se deja reconocer detrás de la concepción del juicio existencial como un juicio sintético externo a la cosa misma y llevado a cabo sólo sobre la base del acto de percepción del sujeto que la conoce, y, ulteriormente, detrás de la tesis de la recepción de la materia de los objetos fenoménicos determinados desde la facticidad indeterminada e inconmensurable de lo que habría más allá del sujeto cognoscente.¹⁰¹

La solución a la antinomia que genera la *disociación* y resultante necesidad de una simultánea *reunificación* de la esencia y el ser, del concepto y la existencia en cada cosa que efectivamente existe sólo parece posible mediante el abandono definitivo del axioma fundamental común a la

¹⁰¹ Cf., en este sentido, KrV A 233-235/B 286-287: *Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objektsynthetisch, weil die Prädikate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch daß sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzen. Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjektiv, d. i. sie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, (Realen,) von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntniskraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat, so, daß, wenn er bloß im Verstande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist, sein Gegenstand möglich heißt; ist er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zusammenhange, und durch dieselben vermittelt des Verstandes bestimmt, so ist das Objekt wirklich; ist er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt, so heißt der Gegenstand notwendig. (...) So können wir demnach mit ebendemselben Rechte die Grundsätze der Modalität postulieren, weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren*, sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntniskraft verbunden wird. *) Durch die Wirklichkeit eines Dinges, setze ich freilich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloß eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung. [NB.: El resultado es nuestro, H. F.]*

metafísica y al idealismo subjetivista de Kant, esto es, mediante el abandono de la absolutización y sustancialización del objeto idealmente representado por la mente humana. La alternativa a esta absolutización y sustancialización sería precisamente considerar en adelante a la existencia de lo que en general hay como el sujeto del cual los diferentes modos particulares de existir –las diferentes cosas, esencias u objetos determinados– serían meras modificaciones inmanentes. Esta alternativa significa en la práctica la resolución de la dualidad mundo-Dios tanto como la de la dualidad mente-mundo. En efecto, la crítica de la disociación entre esencia y ser, entre concepto y existencia, lleva a la anulación definitiva de la diferencia radical entre las cosas reales y el hecho de que sean, pero al mismo tiempo también –y por exactamente la misma razón– a la anulación de la diferencia radical entre la racionalidad como propiedad unilateralmente subjetiva –como ámbito fenoménico y, más en general, como razón “pura”– y el mundo como realidad incognoscible trascendente a la misma. Dicha crítica, sin embargo, no es mérito de la obra de Kant, sino, por el contrario, la tarea y programa del idealismo absoluto que la sucede y que aspira a superarla. En efecto, el camino que va del idealismo trascendental kantiano al idealismo absoluto de Hegel implica una radicalización de la crítica iniciada por Kant a la metafísica medieval y moderna; uno de los objetivos principales de ese proceso de radicalización es justamente la definitiva resolución inmanente de dos tesis centrales de la metafísica, a saber: en concreto, la de la tesis del carácter contingente y finito del universo y la de la de Dios como entidad sustancial y trascendente al mismo.

Del puro ser a lo que está ahí: la sustancialización hegeliana del universo

La metafísica griega no parece haber buscado jamás un principio de explicación de la existencia del universo, es decir, del hecho de que haya sin más cosas, sino tan sólo de que hayan tales o cuales cosas. Son los entes particulares los que, por su carácter efímero, plantearon a los griegos el problema de la fundamentación de su aparición y estabilidad ontológica; su totalidad como tal, esto es, el universo mismo, les pareció, por el contrario, enteramente consistente; en esta medida, no intentaron postular una causa o fundamento de su presencia. Asumiendo las reflexiones anteriores sobre el *arjé*, Aristóteles concibió así al sujeto de la aparición y desaparición de las cosas particulares —esto es, la *materia prima* (*proté hylê*)— como subsistente y eterno. Absolutizada como una especie de “estado” frente al conjunto completo de las cosas reales, la idea de nada, por el contrario, socavó la consistencia y sustancialidad del universo, en la medida en que imaginó su ausencia y exigió con ello una explicación del supuesto acontecimiento de su aparición repentina.

Con la tesis de la identidad del ser y la nada que propone en el capítulo inicial de su *Lógica*, Hegel busca poner en evidencia el carácter erróneo de la noción de nada entendida como negación *del ser* tanto como el carácter erróneo de la noción correlativa de ser como *puro ser*. En cuanto tales, ser y no-ser son para Hegel meras abstracciones del entendimiento. La noción rectificadora, legítima de ser es para Hegel la de *existencia* o *estar-ahí* (*Da-*

sein)¹⁰², entendido como el hecho o presencia del universo, pero en cuanto no remite ya más a un fundamento diferente de sí, sino que descansa, en forma análoga al *arjé* presocrático, la materia de Aristóteles o la sustancia de Spinoza, enteramente en sí mismo. Mediante su crítica a las nociones del ser y la nada, Hegel intenta una recuperación de la originaria consistencia del conjunto de las cosas, es decir, una re-sustancialización del universo tras su de-sustancialización por el experimento mental de la nada llevado a cabo por la metafísica de las cosmogonías creacionistas.¹⁰³

¹⁰² El verbo “dasein”, que suele traducirse en español por “existir” y ocasionalmente, en un contexto filosófico, por “ser ahí” (su infinitivo sustantivado se traduce a su vez por “existencia” o “ser-ahí”), se usa en forma habitual en alemán para referirse a la *presencia* de algo o alguien (en un lugar determinado), como cuando se dice, por ejemplo, “Niemand ist da” [No hay nadie], “Ist Hans da?” [¿Está Hans (ahí)?]. En su uso en el alemán coloquial, el verbo “dasein” puede así traducirse más correctamente por el verbo castellano “estar” –o, según el contexto, “haber”– que por “existir” y “ser ahí”. En el caso del sustantivo “Dasein” en el contexto específico de la filosofía de Hegel y, sobre todo, en el de su *Lógica*, donde Hegel distingue específicamente entre “Sein”, “Dasein”, “Realität”, “Existenz” y “Wirklichkeit”, nos parece conveniente –ante todo por razones de contenido– reservar para su traducción el término castellano “estar (ahí)” o, eventualmente, el término “haber”.

¹⁰³ La tesis de la identidad del ser y la nada y la de su superación en el devenir y el estar-ahí deben ser entendidas ante todo como una *crítica* de Hegel a la noción de ser de la tradición metafísica que lo precede. En efecto, los desarrollos que propone en este contexto sobre la concepción de ser de Parménides y la problemática del argumento ontológico dejan en claro que Hegel está discutiendo con las concepciones del ser de la metafísica clásica, especialmente con la de la metafísica teológica criticada por Kant, cuya crítica Hegel quiere aquí profundizar y radicalizar.

El ser, la nada y la desustancialización del universo

La tesis central de Hegel sobre la noción de ser es que ella es la misma que la noción de nada.¹⁰⁴ El sentido más preciso de esta extraña tesis de la mismidad o identidad del ser y la nada puede ser desplegado en las siguientes proposiciones fundamentales: a) La noción “puro ser” –o, en otros términos, la noción “ser en cuanto tal”– se constituye como tal por su diferencia respecto del *algo* (*Etwas*) o el *ente* (*Daseiendes*), del cual se dice en general “que es”. La noción de ser se constituye así en su propia determinidad por vía *negativa*: el ser *no* es el ente acerca del cual se dice. b) Por su parte, la negación que contiene de suyo la noción “nada” –o, en otros términos, la noción “puro no-ser”– no es primariamente la negación *del* ser, sino también, como en el caso de éste último, la negación *del* algo o ente, acerca del cual se dice en general que “no es”. c) Al constituirse como tal respecto del ente en general, la noción “nada” contiene en ella misma, pues, una determinidad (*Bestimmtheit*), precisamente mediante la cual ella se *diferencia* del ente en general: esta determinidad es la *misma* que la del puro ser, a saber: ser aquello que no es como tal ente. d) Las nociones de puro ser y puro no-ser se constituyen como tales, pues, en su primaria relación paralela al ente o a las cosas particulares y *no* en su relación

¹⁰⁴ Cf. especialmente *Wissenschaft der Logik*, I, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, pp. 82-83 [en adelante: W5]; y *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, §§ 87-88 [en adelante: Enz3]. Cf., en forma más general, W5, 82-124 y Enz3 §§ 86-90.

recíproca la una a la otra en cuanto afirmación del ser y negación del mismo, respectivamente. Sin embargo, en su constitutiva co-relación respecto del ente y, por tanto, en su propia indiferenciación o identidad (excluido el ente en general, del que ambas se diferencian, no hay ya más de lo que el ser y la nada puedan diferenciarse; *ergo* se trata de nociones idénticas), las nociones “ser” y “nada” guardan *también* una relación de diferencia *entre sí*. e) Al significar al mismo tiempo, pues, lo *mismo* y lo *contrario* —lo mismo, porque ambas son lo otro del ente determinado; lo contrario, porque en esta unidad de su indeterminación constitutiva cada una es, sin embargo, lo otro de la otra: ser y *no-ser*—, las nociones “ser” y “nada” no guardan entre sí una relación de contrariedad (*Gegensatz*), sino que cada una de ellas es *en sí misma* esa relación, es decir, es cada una como tal una *contradicción* (*Widerspruch*). f) En cuanto intrínsecamente contradictorias, las nociones “ser” y “nada” exigen ser corregidas y superadas.

El ser sin más o puro ser se presenta a la representación como ser del ente en general, como el ser *de* aquello que es, de modo que a pesar de su diferencia respecto del ente —*en* esa diferencia— debe refluir hacia el mismo, distinguiéndose no menos que rebotando en lo que es. Con su tesis de la mismidad del ser y la nada, Hegel sostiene, por el contrario, la intrínseca inviabilidad o imposibilidad de esa doble función simultánea atribuida al ser. Para Hegel, la positividad de la noción de ser —su propia determinación— viene dada por su diferencia misma respecto de la positividad de la determinidad del ente en general. En esta exacta medida, la determinidad de la noción de puro ser es la negación de todo lo determinado, de todo *lo que* es, y, por esto mismo, la noción de ser es *en sí* (*an sich, an ihm*), a pesar de su primera apariencia, idéntica a la de la nada,

cuya primera apariencia es justamente la negación de toda realidad, de todo lo que es.¹⁰⁵ Ahora bien, la noción de nada o puro no-ser se constituye primariamente por relación negativa respecto del ente, pero *en sí* —precisamente por su constitutiva diferencia con el ente— es ella misma *determinada* respecto de éste; su determinidad es, pues, según se adelantó, la misma que la del ser, porque también ésta se constituye y define del mismo modo.¹⁰⁶ Con esto, el ser parece ser pura afirmación, pero en sí es lo que resta de la exclusión de todo lo que es; por su parte, la nada parece ser la completa negación de todo lo que es, pero en sí es la determinidad que persiste tras la negación del ente en general. En la base de la identificación por parte de Hegel de las nociones de ser y nada trasluce una particular concepción de las condiciones onto-lógicas de posibilidad de toda diferenciación: a ojos de Hegel la diferencia, de

¹⁰⁵ Cf. W5, 103-104: *Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben [= des Seins] ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegengesetztes selbst das Bestimmte oder Negative, und zwar das reine, ganz abstrakt Negative.*

¹⁰⁶ Cf. en este sentido W5, 107: *Das Nichts zeigt sich in seiner Unmittelbarkeit genommen als seiend; denn seiner Natur nach ist es dasselbe als das Sein. Das Nichts wird gedacht, vorgestellt, es wird von ihm gesprochen, es ist also; das Nichts hat an dem Denken, Vorstellen, Sprechen usf. sein Sein. Dies Sein ist aber ferner auch von ihm unterschieden; es wird daher gesagt, daß das Nichts zwar im Denken, Vorstellen ist, aber daß darum nicht es ist, nicht ihm als solchem das Sein zukomme, daß nur Denken oder Vorstellen dieses Sein ist. Bei diesem Unterscheiden ist ebensosehr nicht zu leugnen, daß das Nichts in Beziehung auf ein Sein steht; aber in der Beziehung, ob sie gleich auch den Unterschied enthält, ist eine Einheit mit dem Sein vorhanden. Cf. también W5, 83: *Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken**

cualquier tipo que sea —es decir, *también* la del ser y el no-ser respecto de aquello que es— encierra determinación. De este modo, el no-ser de todo lo que es, es decir, la pura nada, es en verdad “nada *determinada*” (*bestimmtes Nichts*) —negación determinada precisamente por la determinación que ella niega.¹⁰⁷ Esta determinidad encerrada en la noción de pura nada no es patente, sin embargo, en ella misma como tal, sino que se develará recién en el proceso de su posterior superación, cuando junto con el ser manifieste desde sí misma al algo o ente que contenía desde el principio como el horizonte desde el cual fue constituida.¹⁰⁸

La pura nada se presenta a la representación subjetiva como no-ser respecto del ser sin más, del puro ser o ser como tal. Sin embargo, según acaba de decirse, esa referencia al ser es tan sólo una apariencia: en sí la nada es “tan sólo” el no-ser de todos los entes del universo, o, para decirlo con la terminología kantiana, no es más que la negación de la *existencia* de los entes, no (también) la de su *realidad*. Más claramente: la pura nada pretende ser la negación de absolutamente todo, pero en tal caso no sería —y justamente por ello mismo— negación de nada, ya que no habría allí absolutamente nada que negar. En cuanto negación de los entes, el no-ser que define a la nada no es, pues, un no-ser estrictamente absoluto, sino, en rigor, la suma total de las negaciones particulares —de las “nadas determinadas”— de cada uno de los entes que efectivamente existen. La negación de cada ente, esto es, en la práctica, su eventual no-ser, difiere, sin embargo, de la negación simultánea y exhaustiva de todos los entes jun-

¹⁰⁷ Cf. en este sentido W5, 84.

¹⁰⁸ Cf. W5, 93 y 104.

tos, es decir, difiere de la para Hegel intrínsecamente imposible, de la *contradictoria* negación total del universo sin más o nada absoluta.

A pesar de presentarse como la negación de todo lo que es, la negación contenida en la noción de nada es, pues, necesariamente parcial, ya que en realidad es sólo la negación de la existencia de los entes y no la negación de su realidad o determinidad; ésta persiste más allá de su negación, en su propia negación. Es precisamente la nada como la negación parcial de todo ente, esto es, como la suma total de las negaciones de cada uno de los entes, lo que, al diferenciar en el ente en general al ente mismo y el que sea, es decir, al diferenciar la determinidad y el ser, constituye la condición misma de posibilidad de la noción de *puro ser* o *ser como tal*. En efecto, pretendiendo negar a todos los entes sin más, la noción de nada niega sólo el hecho de la presencia fáctica de los mismos. En esa negación, dicha presencia queda dissociada y aislada como mera positividad in-determinada; correlativamente, lo determinado o el ente mismo queda en el otro extremo de la negación desprovisto de existencia como mera determinidad frente a ésta última. Con ello, lo real determinado es reespecificado en su misma constitución interna: su simplicidad originaria se convierte en una unidad conformada por dos componentes –la determinidad y el ser– que se diferencian el uno del otro, al tiempo que evidentemente están unidos en cada cosa que efectivamente existe.

La negación sucesiva de cada ente, su carácter efímero, remite para Aristóteles a un fundamento *inmanente* al universo. En su diferencia respecto del ente, es decir, en su indeterminación, este fundamento –la materia primera– se distingue del ente particular que desaparece y del que aparece, pero no de la entera cadena de entes que comien-

zan a ser y dejan de ser. Dicho más claramente: ese sustrato común se diferencia para Aristóteles de los entes que desaparecen y de los nuevos que aparecen, pero no simultáneamente de todos ellos juntos. Por el contrario, la nada como instancia de diferenciación de las determinaciones de un ente respecto del hecho que sean socava *por esa diferencia misma* la consistencia y sustancialidad del universo. En efecto, en la exacta medida en que en la aparición de un ente determinado desde su propio no-ser precedente se presupone subrepticamente la ausencia de *todo* otro ente que anteceda a dicha aparición, el universo mismo en su conjunto deviene una totalidad fortuita que exige entonces como tal un fundamento de su propia presencia efectiva. Semejante fundamento no puede ser otro que el “ser” que ha sido diferenciado de la determinidad en general de los entes, y que, al no poder —precisamente por ello mismo— ser afectado por una eventual negación de éstos, es concebido entonces como subsistente, es decir, es hipostasiado frente a la determinidad de los mismos. Este sustrato indeterminado, a diferencia del sustrato concebido desde la inexistencia sucesiva de cada ente, *trasciende* el conjunto total de los entes particulares.

La resolución inmanente del ser y la nada en lo que está ahí

“Ser” y “nada” son para Hegel, según se adelantó, nociones intrínsecamente contradictorias: cada una significa lo mismo y lo contrario de sí misma, o, con otras palabras, cada una significa lo mismo que la otra, la cual significa exactamente lo contrario de ella. La contradicción que realizan las nociones de ser y nada es que en realidad dicen lo contrario de lo que pretenden decir y de hecho

también dicen¹⁰⁹; esta contradicción estructural es el dinamismo interno que las lleva *desde dentro* a su superación: en efecto, su superación consiste en emanar cada una desde sí a la otra, la cual constituía precisamente su en sí (*An-sich*). Este proceso, es decir, el *devenir* (*Werden*), no es, pues, un proceso de anulación de una noción por la otra, sino un proceso simultáneo de interpenetración o, más precisamente, de revelación de su interpenetración *constitutiva*, en el que el ser explicita en sí mismo al no-ser y el no-ser en sí mismo al ser.¹¹⁰ Visto desde el no-ser, el proceso de develamiento de la interpenetración que define al devenir se presenta como una *generación* (*Enstehen*); visto desde el ser, como una *corrupción* (*Vergehen*).¹¹¹ A lo que Hegel está propiamente haciendo referencia en este punto no es sino al proceso lógico de *finitización*: el ser es de suyo ser que está negándose como ser sin más; el no-ser es de suyo no-ser de ese ser que se está negando como ser puro. Tanto la pura afirmación –“el ser es”– como la pura negación –“el no-ser no es”– son para Hegel, a diferencia de para la tradición metafísica que habría comenzado con Parménides,

¹⁰⁹ Cf. W5, 95-96.

¹¹⁰ Cf. en este sentido W5, 83: *Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - nicht übergeht, sondern übergegangen ist.* También W5, 112: *Nach dieser ihrer Unterschiedenheit sie aufgefaßt, ist jedes in derselben als Einheit mit dem anderen. Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst Einheit des Seins und Nichts ist; die eine das Sein als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts; die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Sein.*

¹¹¹ W5, 111-112; Enz3 § 89A.

un contrasentido.¹¹² Lo que es y lo que no es no es ni el ser mismo ni el no-ser, sino justamente el ser con no-ser en sí mismo, es decir, más claramente, el ser con un límite y, por tanto, con una diferencia hacia fuera, hacia lo otro de sí, ser de-terminado. Tanto afirmar como negar algo diferente de este ser que no es íntegramente ser, de este ser finito, es para Hegel lisa y llanamente imposible, algo completamente indecible o inefable (*unsagbar*): quien lo pretende decir no sabe lo que dice, no sabe que al decirlo dice lo contrario de lo que está diciendo.¹¹³ Ni el puro ser ni la pura nada se dejan pensar ni decir: ellas son absolutamente abstractas; no son conceptos, sino el concepto mismo en su puridad previa a toda forma de realización concreta.¹¹⁴

En cuanto negación de todos los entes reales, la nada, según se expuso, introduce en cada uno de esos entes —en el ente en general— la diferencia entre él mismo como pura o mera determinidad y el puro ser o mero hecho de que sea real, constituyendo en ese acto de negación a ambas nociones al mismo tiempo que negándolas: en efecto, el no-ser de todos los entes constituye como tales, al diferenciarlas, las categorías de ente —o de algo— y de ser, al mismo tiempo que, en cuanto nada, debe negarlas. Pero también el ser se constituye como tal diferenciándose del ente y de la nada, al mismo tiempo que en esa diferenciación que lo constituye él mismo constituye al ente en su positividad y, en cuanto lo otro de ese ente, se identifica

¹¹² Por este motivo, “puro ser” y “pura nada” son para Hegel constructos mentales vacíos (*leere Gedankendinge*) (W5, 86), meras abstracciones vacías (W5, 87, 89, 103 y 104; Enz3 § 87A 1, § 88A 2 y § 88A 5).

¹¹³ Cf. W5, 95; Enz3 § 87A.1 y § 88A.1.

¹¹⁴ W5, 90-91; Enz3 § 86, § 86Z.1 y § 86Z.2.

con la nada al tiempo que debe diferenciarse de ella como su opuesto. En la medida, pues, en que en su propia constitución como determinidades cada una remite a la otra, las nociones de puro ser y pura nada no son, como pretenden, la afirmación y negación del todo mismo, cada una por sí lo absoluto, positividad absoluta del ser, en un caso, su absoluta negación, en el otro. El devenir es el proceso de la explicitación de la nulidad de la mera afirmación y la mera negación del ser, o, desde otra perspectiva, es el proceso de la explicitación de la co-implicación de ser y no-ser. En este sentido, en cuanto es el proceso por el cual y en el cual cada una de ellas pierde la abstracta identidad consigo misma que tenía en su origen, el devenir es la *verdad* (*Wahrheit*) de las nociones de puro ser y de puro no-ser o nada absoluta.¹¹⁵

Ahora bien, la tesis de la no-identidad del ser y la nada, la nada como *diferente* del ser, o, lo que es lo mismo, el ser entendido como ser *frente* a la nada y el no-ser entendido como no-ser *del ser* —y no como no-ser *del ente*— convierte por ello mismo al ser y al no-ser en *algo*: al no-ser, en un estado frente al ser, y al ser, en un ente, en *ens realissimum*. En la medida en que el ser que se diferencia del ente particular es considerado a su vez como diferente también de la nada o no-ser absoluto —y no como igual a ella— se cierra sobre sí y deviene *como tal* un ente, ser como tal subsistente, de modo que excluye de sí todo lo que no sea él mismo, es decir, excluye no sólo al no-ser o nada, sino también al ente particular en cuanto que el mismo difiere del ser sin más. El ente particular se vuelve con esto problemático: vaciado del ser y absolutizado el ser mismo en la resultante abstracción indeterminada frente al

¹¹⁵ W5, 83, 86, 97 y 111; Enz3 § 88 y § 88A.5.

ente y al no-ser, el ente exige una explicación de su facticidad. Hegel considera que en esta perspectiva el devenir del ente finito resulta incomprendible¹¹⁶: si el ser no contiene en sí al no-ser, no lo contendrá ya más, y el ente finito no podrá surgir o aparecer. En este contexto, Hegel menciona algunos ejemplos de la Historia de la Filosofía: el ser parmenídeo¹¹⁷, la cosa en sí kantiana, a la que vincula expresamente con aquél y con la noción de puro ser¹¹⁸, y el primer axioma del sistema fichteano¹¹⁹, entre otros. En efecto, para Parménides los entes determinados son una ilusión de los sentidos del sujeto y para Kant fenómenos subjetivos diferentes de la cosa en sí, que permanece trascendente e incognoscible más allá del ente particular conocido. A los ejemplos ofrecidos aquí por Hegel podría agregarse también aquella tesis de la metafísica escolástica según la cual la esencia es mera potencia o mero límite negativo respecto del ser concebido correlativamente como “acto de los actos” (*actus actuus*), es decir, como ser que en su diferenciación misma de los entes determinados contiene *en sí mismo*, no obstante, toda la *positividad* de estos entes, interpretados correlativamente como *privaciones* de ese ser participado.

Para Hegel, por el contrario, la verdad del ser y la nada es el devenir como proceso de dos movimientos complementarios de dirección contraria: el de la negativización del ser –corrupción– y el de la positivización del no-ser –generación–. Ahora bien, la corriente de explicita-

¹¹⁶ Cf. W5, 109-110.

¹¹⁷ W5, 85, 90, 98 y 103; Enz3 § 86Z.2.

¹¹⁸ Enz3 § 87A.1.

¹¹⁹ W5, 98-99.

ción de la negatividad esencial al ser y la contracorriente de explicitación del carácter determinado de toda negación se paraliza mutuamente y estabiliza en la noción de estar-ahí. En efecto, si el ser continuara su negativización hasta el final se convertiría en puro no-ser o nada absoluta; si el no-ser extremara su positivización hasta el ser se convertiría en éste mismo, y estaríamos con ello de nuevo en el comienzo mediante un círculo vicioso.¹²⁰ Ser y no-ser, sin embargo, como Hegel mismo lo aclara, no tienen en cada nueva constelación el mismo significado, la misma *determinidad* que en la anterior.¹²¹ Como momentos del devenir ambos se re-determinan: la explicitación de la negatividad esencial al ser es propiamente la negativización del ser *en sí mismo*, y la explicitación del carácter determinado de toda negación es la positivización del no-ser *en el ser*. El resultado de esta redefinición y redeterminación de ser y no-ser en el devenir es así el estar-ahí como una reaparición del momento del *ser* (*Sein*), pero en cuanto ser a partir del cual y –sobre todo– *en* el cual surge ahora con derecho propio, inmanentemente, el ente como determinado y finito, el algo.¹²² El estar-ahí es, en efecto, el medio *dentro* del cual surge cada ente particular como desde su fundamento inmanente, es decir, desde otra perspectiva, es el elemento general que *por negación hacia dentro sí mismo* se convierte *él mismo* en ente o algo.¹²³ “Omnis determinatio est negatio” sostiene Hegel, inspirándose en Spinoza.¹²⁴ Comprendido

¹²⁰ Cf. W5, 112-113.

¹²¹ Cf. W5, 115.

¹²² Cf. W5, 113 y 116-117.

¹²³ Cf. W5, 122-123.

¹²⁴ Enz3 § 91Z.

desde el estar-ahí como ser que ya no se opone como tal al no-ser, sino que lo implica en su propio seno, el ente no surge ahora ya más de una *posición* de su determinidad ya exhaustivamente presente, sino de la *re-flexión en sí* del ser determinado entretanto en sí mismo, es decir, de la ulterior determinación en sí mismo del estar-ahí.¹²⁵ A diferencia del caso del puro ser que trasciende al ente y lo deja por ello mismo vacío por dentro, infundado, la relación entre ser y ente determinado debe comprenderse ahora como un ahondarse y autodeterminarse del ser –en cuanto estar-ahí– en su propia determinidad en general.¹²⁶ En efecto, habiendo asumido en sí a la negación y la diferencia, el estar-ahí como espacio universal en el que surge algo no remite ya más a una alteridad que debe todavía explicar o fundamentar la determinidad finita del ente, sino que reposa –y con él y en él, en último análisis, el ente en general– sustancialmente en sí mismo.

¹²⁵ W5, 90. Cf. también W5, 104 y 116-117; Enz3 § 88Z.

¹²⁶ Cf. W5, 117-118.

La indistinción del ser y la nada como axioma fundamental de una ontología de la finitud

En la medida en que en la definición de una cosa no se hace mención alguna acerca de si ella existe o no en el mundo real¹²⁷, algunos pensadores musulmanes derivaron entre los siglos X y XI de nuestra era la tesis de una diferencia a nivel ontológico entre la especificidad de la cosa y el hecho de que sea real, es decir, distinguieron la “esencia” y la “existencia” como dos principios metafísicos diferentes. El historiador de la filosofía medieval Étienne Gilson atribuyó la autoría de esta distinción a Al-Farabi¹²⁸, pero es sobre todo a través de la metafísica de Avicena como la misma se transmite al pensamiento de la Escolástica cristiana y, por su intermedio, a la reflexión metafísica posterior. El hito que señala esa distinción no es otro que el de la interpretación del dogma de la creación del universo, propio de las religiones monoteístas, mediante las categorías de la ontología filosófica griega. La tesis de la identidad o unidad del ser y la nada es, por el contrario, el axioma desde el cual Hegel intenta cerrar el ciclo abierto por Al-Farabi y Avicena. Dicha tesis apunta, en efecto, a sentar las bases de una crítica a los fundamentos de la metafísica y religión tradicionales y a posibilitar una ontología de la inmanencia y la finitud.

¹²⁷ Cf. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, 92b.

¹²⁸ E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e Siècle*, 2. ed. revisada y aumentada, Payot, Paris, 1947, pp. 347-349.

La transformación de la ontología por la idea de la nada

La noción de “potencia” (*dynamis, potentia*), de origen aristotélico, refiere a un modo positivo de *ser* que al mismo tiempo *no es*. Sobre la base de la postulación de esta unidad mixta de ser y no-ser que define a la potencia se construye la correlativa explicación de la finitud propia del pensamiento metafísico como una *activa limitación* del ser que es lisa y llanamente ser –es decir, del “acto” (*enérgeia, actus*)– *por* el no-ser de la potencia. En efecto, en la perspectiva de análisis propia de la metafísica el no-ser pasado o futuro de lo que actualmente es implica en éste ya su propio eventual no-ser, y es así una combinación de no-ser y ser –la potencia– la que tiene que explicar en lo que es su previo o futuro no-ser, es decir, la que debe explicar cómo lo que es, precisamente porque a pesar de ser puede no ser, no es simplemente ser, ser sin más, ser actualmente. La limitación o finitud es en este marco teórico el no-ser que *el no-ser mismo* le *causa* al ser sin más; justamente por esta fuerza para causar –para causarse *a sí mismo en el otro* (el no-ser *en* el ser)– el no-ser es concebido aquí también *positivamente*, es decir, es concebido simultáneamente como no-ser y como *ser*, como unidad de no-ser y ser, esto es, como potencia. La potencia, según se dijo, es en el marco del pensamiento de la metafísica el no-ser que se causa a sí mismo en el ser, provocando que lo que es no sea lisa y llanamente ser; así, en aquello que es ese no-ser/ser –la potencia– configura con el ser –el acto– una composición en la que cada cual conserva en todo momento su propia “entidad”, de modo tal que su relación mutua no puede ser entendida sino en términos de causalidad recíproca del uno sobre el otro: la potencia *limita* al

acto –es el no-ser causándose en el ser–, y el acto *actualiza* a la potencia –es el ser poniendo al no-ser como causa, provocando, por así decirlo, que el “mero” no-ser devenga ahora *actividad* de no ser que *hace* no ser al ser. (Este “mero” no-ser es el momento *negativo*, el momento del no-ser de la unidad no-ser/ser que define a la potencia; la actividad causal del no-ser de la potencia sobre el ser sin más o acto –su estar limitando a éste– es, en cambio, el momento *positivo*, el momento del ser de esa unidad mixta de no-ser y ser que es como tal la potencia.)

Ahora bien, el ser-limitado que funciona como el punto de partida de la reflexión de la metafísica sobre el problema de la finitud es el de aquello que a veces es y a veces no es. En el caso de la metafísica aristotélica, por ejemplo, se trata, en concreto, del ser efímero de los accidentes respecto del ser de la sustancia, y del ser de la forma respecto del de la materia. En cuanto sujeto último de todos los cambios y mutaciones que ocurren en el universo, la materia es ella misma permanente y subsistente y, precisamente por ello mismo, como tal ilimitada. El hecho mismo de que haya universo no plantea, pues, para Aristóteles ni para los griegos en general un problema; es el dogma religioso de la creación a partir de la nada lo que socava la sustancialidad del universo, en la medida en que supone su no-ser; es la nada como negación de la totalidad de las cosas efímeras y limitadas lo que remite en adelante a un fundamento de su simple estar-ahí, a una causa de su efectiva presencia.

En la medida en que se niega simultáneamente todo lo que hay, la totalidad de la realidad debe ser considerada como conteniendo *en cuanto totalidad misma* posibilidad, potencia, es decir, no-ser; consecuentemente, su presencia efectiva debe ser considerada como el resultado de

una síntesis entre esa presencia misma y su posibilidad o potencia de estar allí (o, lo que es lo mismo, de eventualmente no estarlo, de desaparecer).¹²⁹ He aquí el contexto exacto en el que surge la *diferencia* general entre “ser” y “ente” o, desde otra perspectiva, entre “existencia” y “esencia”: en efecto, desde la negación de todo, desde la nada, ser deviene, por un lado, *un* ser –ente– y, por el otro, el ser *de* ese ente, pues el acto de negar todo lo que es disocia al ser en sí mismo al introducir en él la autodiferenciación primordial de *posibilidad* de ser, por un lado, y de ser *actual*, por el otro –o, en otros términos, de posibilidad de ser o no-ser y del hecho como tal de, si es el caso, ser efectivamente. Al diferenciar en la realidad, pues, *eso* que es en cada caso real –la esencia– y *el hecho de que sea real* –el ser o la existencia–, lo real mismo en general queda redeterminado en su constitución interna: su inicial simplicidad y homogeneidad deviene ahora una unidad híbrida, a saber: la de la cosa real como resultado de la actualización o posición de una esencia en cuanto mera posibilidad de ser y no ser. En esta línea, Avicena llama a la esencia un “hueco” que recibe y que por ello mismo, como ser que contiene no-ser, limita al ser en cuanto puro hecho de ser, convirtiéndolo con ello en *tal* o *cual* ser.¹³⁰ En la ontología de Tomás se hablará por su parte del ser del ente como *ser recibido* (*esse receptum*), precisamente en cuanto es ser *de* la esencia que, al asumirlo en sí misma como su su-

¹²⁹ Cf. en este sentido W5: 99.

¹³⁰ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1950, p. 67. Ya los atomistas griegos Leucipo y Demócrito consideraron al ser y al no-ser, que identificaban respectivamente con lo pleno y el vacío, como principios intrínsecos de las cosas: DK, 67 A 6-8; 68 A 38, 40, 44 y 45; cf. también Aristóteles, *Met.*, IV 5, 1009a.

jeto, lo amolda a su propia determinación.¹³¹ En efecto, al distinguirla de su hecho de ser real, el cual queda así aislado en uno de los extremos de esa distinción como un fáctico estar-ahí descualificado, la cosa real misma, que en el otro extremo de la misma distinción queda también aislada y, por tanto, desexistencializada frente a su propio hecho de ser o estar-ahí, debe en adelante *recibir* a este hecho artificialmente aislado —en la práctica, simplemente lo recupera— cualificándolo ahora causalmente, es decir, limitándolo desde el también artificialmente aislado ser-tal de esa misma cosa real. De este modo, el inicialmente indiviso fenómeno de “estar-ahí-eso” en general queda reinterpretado como una síntesis o composición: la que resulta de la activa cualificación de la pura facticidad indeterminada del mero “estar-ahí” por la pura determinidad cualitativa del mero “eso”.

De la negación del universo desde la idea religiosa de la nada y de la consiguiente distinción entre ser y ente, entre existencia y esencia, resulta ulteriormente la multiplicación del ser en ser de aquello que es —ser finito o limitado— y en ser como causa de ese ser de lo que es —ser infinito o ilimitado. En la exacta medida en que se ha convertido ahora en una totalidad inconsistente y fortuita y ha sido precisamente por ello transformado en un *ente* más, también el universo exige como tal una causa que explique su propia existencia, y una causa tal que debe estar fuera del conjunto total de los (restantes) entes que constituyen el universo, universo que, según se adelantó, ha sido con-

¹³¹ Cf. entre otros textos, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s.c. 2. y lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 co.; *Summa Theologiae* I, q. 7 a. 1 co.; *De veritate*, q. 21 a. 5 co. y a. 6 co.; *Quodlibet* VII, q. 1 a. 1 ad 1.; *In De divinis nominibus*, cap. 5 l. 1.

vertido él también en un ente. Esta causa no puede ser otra que el ser sin más concebido ahora como subsistente, es decir, más claramente, el estar-ahí de todo lo que hay en cuanto queda circunscripto frente a esto mismo y es hipostasiado en esa inconexión, es decir, en esa in-finitud. Semejante ser no es, sin embargo, más que el *mismo* ser que el conjunto total de entes recibe y finitiza *duplicado* como su –propia– causa: (α) ser del ente en general, en el primer caso; (β) ser como causa del ser del ente en general, en el segundo. Mediante esta duplicación, la ontología griega queda definitivamente transformada por el experimento mental de la nada en metafísica teológica u onto-teología.

Hacia una ontología de la immanencia y la finitud

Con su tesis de la unidad del ser y la nada Hegel busca poner en evidencia el carácter erróneo de la noción de nada entendida como negación o no-ser del ser sin más. Dicho de otro modo: para Hegel puede negarse *lo que* es, pero no el *ser*. Una negación del ser, es decir, la tesis de la *no*-identidad del ser y la nada, es para Hegel una mera abstracción.¹³² La nada como negación del ser sin más implicaría suponer esencias que no tendrían *ni siquiera su propia realidad*, su propio *ser*-esencias, y no tan sólo que no tuvieran existencia actual en el universo real. Es, pues, el no-ser *de los entes*, es decir, la *no-existencia* de las esencias –y no el no-ser del ser– lo que pretende formular la noción habitual de nada. Aunque esta noción sí se diferencia del ser, no es para Hegel, sin embargo, la de la nada en senti-

¹³² Cf. en este sentido W5: 109-110.

do estricto, la nada *absoluta*, sino tan sólo el no-ser de los entes individuales concebidos correlativamente como esencias actualizadas, como posibles puestos en la existencia.¹³³ La identificación –o la confusión– del no-ser del ente, es decir, de la inexistencia de las esencias, con el no-ser absoluto es desde las premisas del análisis hegeliano la condición de posibilidad de la concepción de lo que es como algo diferente de su propio ser.¹³⁴

Ahora bien, no sólo la negación del ser es para Hegel una operación ilegítima si nuestro entendimiento la absolutiza como tal, esto es, si de esa negación resulta la construcción de la nada como un estado desde el que se reinterpreta el hecho de que haya universo. Tan ilegítima como esa negación y absolutización es su reverso, es decir, la pura afirmación del ser. Dicho de otro modo: puede afirmarse que lo que es sea, pero no que el ser sea. La noción de puro ser, que no es otra que la del estar-ahí o del haber mismo de la totalidad de lo que hay concebido como un estado específico frente a la nada, se construye justamente desde ésta y sólo en su contraposición con ella cobra sentido. Tomada como tal, cada una de estas nociones es para Hegel un sinsentido, pues en sí misma es tan indeterminada y vacía como la otra, y no se diferencia de ella. Así, pues, las nociones de puro ser y pura nada son en sí mismas contradictorias: cada una significa lo mismo que

¹³³ Cf. W5: 84, 87, 95 y 108; Enz § 88A.

¹³⁴ En la exacta medida en que es erróneo identificar la inexistencia sucesiva de los entes con la nada absoluta, la totalidad de los mismos –el universo– no puede en cuanto tal ser considerada como efímera y contingente, pero exactamente por la misma razón, tampoco puede ser considerada como necesaria. “Ser” es por esto para Hegel la primera definición de lo *absoluto* –cf. Enz § 86A; también Enz § 85.

su contraria.¹³⁵ La nada es ya como tal, en cuanto no-ser, intrínseca referencia al ser; pero lo mismo sucede con la noción de ser: la noción de puro ser se construye desde la de la nada, como afirmación del estar-ahí en cuanto tal del universo frente a su negación o anonadamiento.¹³⁶

La referencia a la nada, por la que el ser revela el carácter meramente aparente de su propia absolutez, no es, sin embargo, la misma referencia al otro polo que posee la noción de nada y que revela esta vez el carácter aparente de la suya.¹³⁷ La identidad de ambas nociones, por la que se manifiestan como no-absolutas, es, por así decirlo, despareja: en el caso de la nada, se trata de una doble referencia directa negativa a los entes y al ser; en el caso del ser, de una indirecta referencia negativa a la nada por una directa referencia negativa a los entes. La noción de ser se constituye como tal, en efecto, desde la de la nada, pero en la práctica se elabora como la pura facticidad de los entes reales por negación de todas sus determinaciones.¹³⁸ El ser es con ello, a diferencia de la nada, el sujeto *positivo* de la total negación de los entes. En este sentido, ser y no-ser no son en sí (*an sich*) exactamente lo mismo: existe un desfase en la relación de identidad de ambas nociones.¹³⁹ Este desfase, sin embargo, se explicita sólo desde la perspectiva de aquello que es, desde el ente (*Etwas, Daseiendes*); en cuanto tales, las nociones de puro ser y pura nada son enteramente indeterminadas; su diferencia es,

¹³⁵ Cf. W5: 82-83, 86, 93, 104-105 y 109; Enz § 87A.

¹³⁶ Cf. W5: 112.

¹³⁷ Cf. sobre todo W5: 115.

¹³⁸ Cf. Enz § 86A.

¹³⁹ Cf. en este sentido W5: 116-117.

pues, meramente implícita.¹⁴⁰ Es justamente la concientización de su intrínseca referencia recíproca y del carácter contradictorio de cada cual cuando es tomada aisladamente como tal lo que evidencia la falsedad de su absolutéz inicial y las reduce de ese modo a meros momentos de su propia unidad.¹⁴¹

La unidad intrínseca de las nociones de ser y nada no puede, sin embargo, ser concebida como una suerte de sustrato o sustancia de la que el ser y la nada fueran cada cual un “modo” o “propiedad”. El sustrato del que ser y nada se han convertido en meros momentos al desabsolutizarse y desustancializarse en su mutua identificación no es otro que su *unificación misma como tal*, es decir, la noción lógica de *devenir* (*Werden*).¹⁴² Como lo había sido antes para Heráclito, también para Hegel el devenir es la *verdad* del ser y el no-ser.¹⁴³ El devenir es leído por Hegel en clave metafísica como el proceso de interpenetración del ser y el no-ser, proceso por el cual y en el cual cada uno de ellos pierde la abstracta identidad consigo mismo que tenían al comienzo. El ser asume en este proceso al no-ser en sí mismo y el no-ser se internaliza en el ser como *su* negatividad.¹⁴⁴ El devenir no es entendido aquí por Hegel, pues, como un proceso fenoménico y temporal, sino como el procedimiento lógico de finitización del ser. Más claramente: el devenir es para Hegel la matriz lógica básica desde la cual la inteligencia concibe al ente como aquello que es.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Cf. W5: 95; Enz § 88A.

¹⁴¹ Cf. W5: 93, 97, 104 y 111-112; Enz § 88 y § 89A.

¹⁴² W5: 83, 95 y 113; Enz § 88.

¹⁴³ Cf. sobre todo Enz § 88Z; también W5: 83-84 y 95.

¹⁴⁴ Cf. W5: 98-99 y 112; Enz § 88A y § 89A.

¹⁴⁵ W5: 122-124; Enz § 90.

En efecto, el ente no puede ser concebido como tal sino *a partir del ser*, como surgido —o *devenido*— desde el ser. Pero el devenir del ente a partir del ser como su fundamento es al mismo tiempo la negación del ser *en sí mismo* hasta convertirse *él mismo* en ente o algo, es decir, por así decirlo, es la autocontracción del ser hasta el ente por vía de negación, de asunción del no-ser en su interior. El devenir es así fundación del ente desde el ser y, en el reverso del mismo proceso lógico, negativización del ser hasta el ente. Desde la premisa de la mismidad del ser y la nada, este proceso, sin embargo, no es ya más la *creatio ex nihilo* de la metafísica teologizante, sino más bien la ontología griega de la generación y corrupción de la sustancia individual a partir de la materia una y eterna, releída ahora por Hegel desde el mundo categorial abierto por aquella metafísica. El devenir señala, pues, el surgimiento lógico de la categoría de ente desde la del ser, pero *en la del ser mismo*, es decir, señala el momento de la *autofinitización* del ser, el inicio de la inmanente *autodeterminación* del haber ser y no nada, o, para expresarlo en el árido lenguaje hegeliano, el comienzo del “adentrarse del ser en sí mismo” (*das In-sichgehen des Seins*).¹⁴⁶

La noción de ser con la que comienza la Lógica de Hegel es en esencia la *misma* que la noción de ser de la metafísica escolástica medieval y moderna¹⁴⁷; Hegel cree

¹⁴⁶ Enz § 84.

¹⁴⁷ Cf. W5, 120: *Die Realität, wie sie in jener Definition Gottes als bestimmte Qualität genommen wird, über ihre Bestimmtheit hinausgeführt, hört auf, Realität zu sein; sie wird zum abstrakten Sein; Gott als das rein Reale in allem Realen oder als Inbegriff aller Realitäten ist dasselbe Bestimmungs- und Gehaltlose, was das leere Absolute, in dem alles eins ist. (...) Das Reale in allem Realen, das Sein in allem Dasein, welches den Begriff Gottes ausdrücken soll, ist nichts anderes als das abstrakte Sein, dasselbe, was das Nichts ist. / Enz § 49: Der dritte*

reconocer también esta noción de puro ser tras la noción de “cosa en sí” de Kant.¹⁴⁸ A diferencia de los escolásticos

Vernunftgegenstand ist Gott (§ 36), welcher erkannt, d. i. denkend bestimmt werden soll. Für den Verstand ist nun gegen die einfache Identität alle Bestimmung nur eine Schranke, eine Negation als solche; somit ist alle Realität nur schrankenlos, d. i. unbestimmt zu nehmen, und Gott wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum einfachen Abstraktum, und für die Bestimmung bleibt nur die ebenso schlechthin abstrakte Bestimmtheit, das Sein, übrig. / Hegel. G.W.F., Nürnberger und Heidelberger Schriften, Werke in zwanzig Bänden, ed. cit., t. 4, p. 280: Gott ist 1. das Sein in allem Sein, das einfache Erste und Unmittelbare. Dies Sein ist nur die Abstraktion von aller Bestimmtheit, das Unbestimmte, Bewegungslose. / Hegel. G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke in zwanzig Bänden, ed. cit., t. 16, p. 38 [en adelante: W16]: Denn von jener vernünftigen Betrachtung der Religion, die nur abstrakte Verstandesmetaphysik war, wurde Gott als ein Abstraktum gefaßt, welches leere Idealität ist und dem das Endliche äußerlich gegenübersteht, und so machte auch auf diesem Standpunkte die Moral als besondere Wissenschaft das Wissen von dem aus, was auf die Seite des wirklichen Subjekts fiel in Rücksicht des Handelns und Verhaltens. / W16, 377: Jene moderne Weise ist also nur ein milderer Ausdruck dafür: Gott ist das Nichts. Das ist aber eine bestimmte, notwendige Stufe: Gott ist das Unbestimmte, die Unbestimmtheit, in welcher aufgehoben und verschwunden ist das unmittelbare Sein und dessen scheinbare Selbständigkeit. / Cf. también Hegel. G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke in zwanzig Bänden, ed. cit., t. 17, p. 208 y 383.

¹⁴⁸ Cf. W6, 135: *Es ist schon oben (1. Bd., S. 129 f.) bei dem Momente des Daseins, dem Ansichsein, des Dings-an-sich erwähnt und dabei bemerkt worden, daß das Ding-an-sich als solches nichts anderes als die leere Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, von dem man allerdings nichts wissen kann, eben darum, weil es die Abstraktion von aller Bestimmung sein soll. - Nachdem so das Ding-an-sich als das Unbestimmte vorausgesetzt wird, so fällt alle Bestimmung außerhalb desselben, in eine ihm fremde Reflexion, gegen welche es gleichgültig ist. / Enz § 44: Das Ding-an-sich (und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott befaßt) drückt den Gegenstand aus, insofern von allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahiert wird. Es ist leicht zu sehen, was übrigbleibt - das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits; das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. / Enz § 87 - § 87A.: Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar*

medievales y modernos, que terminaron por sustancializar el ser como un ente diferente al universo, y a diferencia de Kant, que a ojos de Hegel hipostasia la facticidad misma de los objetos que el sujeto conoce como si se tratara de un mundo relativamente amorfo o indeterminado que los trasciende, en la filosofía de Hegel el carácter indeterminado que tiene el hecho de la totalidad de lo que sea que haya —en otros términos: el hecho sin más de que haya algo y no nada—, cuando se lo considera abstractamente como tal, se resuelve en el proceso de comprensión del sujeto cognoscente por el que ese puro hecho se va complejizando en sí mismo en infinitas determinaciones particulares. En cuanto es la operación por la que la facticidad de lo que sea que haya se diferencia hacia dentro hasta las innumerables cosas singulares que efectivamente existen, la actividad de comprensión del espíritu humano no es

genommen, das Nichts ist. 1. Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist; in der Tat ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding-an-sich das Unbestimmte, schlechthin Form- und damit Inhaltslose ist, - oder auch, daß Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als ebendieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die Buddhisten zum Prinzip von allem wie zum letzten Endzweck und Ziel von allem machen, ist dieselbe Abstraktion. / W5, 129-130: Es kann bemerkt werden, daß sich hier der Sinn des Dings-an-sich ergibt, das eine sehr einfache Abstraktion ist, aber eine Zeitlang eine sehr wichtige Bestimmung, gleichsam etwas Vornehmes, so wie der Satz, daß wir nicht wissen, was die Dinge an sich sind, eine vielgeltende Weisheit war. - Die Dinge heißen an-sich, insofern von allem Sein-für-Anderes abstrahiert wird, das heißt überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinn kann man freilich nicht wissen, was das Ding an-sich ist. Denn die Frage Was? verlangt, daß Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen sie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-sich sein sollen, das heißt eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloserweise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widersinnige Antwort. - Das Ding-an-sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weiß, als daß Alles eins in ihm ist. / Cf. asimismo W16, 311-312.

para Hegel sino la incesante posición de la realidad a partir del concepto, es decir, es el auténtico argumento ontológico. Desde las premisas de la filosofía de Hegel, el error de Kant al criticar este argumento fue, en última instancia, el mismo que el de aquella metafísica que Kant pretendía invalidar con su crítica, a saber: concebir al ser como distinto del ente, a la existencia como distinta de la esencia: semejante distinción deriva para Hegel de la previa diferenciación del ser y la nada, de la no-identificación del ser y el no-ser como tales. Por el contrario, el verdadero ser que funda al ente no es para Hegel puro ser, ser sin más contrapuesto a la nada, sino la unidad misma de ser y no-ser, es decir, ser *en cuanto tal* finito: “existencia” entendida como “haber-algo”, como “estar-ahí-eso”.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Para la noción de “existencia” en este sentido: W5: 116. Cf. también W5: 113 y Enz § 88A, § 89 y § 89A.

La unidad de ser, determinación y pensar: Argumentación ontológica e idealismo absoluto

*Wohl eine jede Philosophie kreist
um den ontologischen Gottesbeweis.*

Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 378

La idea central de la crítica de Kant al argumento ontológico consiste en sostener que el ser no es una determinación capaz de ser añadida al concepto de un ente, en este caso, al del ente absolutamente perfecto. El concepto de un ser perfectísimo o realísimo es un contenido subjetivo que está como tal completamente determinado. Por esta razón, para poder saber si ese contenido existe también realmente resulta indispensable que el sujeto tenga de él una intuición. La ausencia de semejante intuición es para Kant el escollo insalvable contra el que chocan los diferentes ensayos para probar la existencia de Dios. Aunque en principio coincide con la tesis kantiana de que no debe concebirse el ser como un predicado o determinación más, Hegel considera, no obstante, que entender la existencia como la posición del concepto ya exhaustivamente determinado no implica una verdadera superación de la noción particular de existencia que está a la base del argumento ontológico. La contracrítica de Hegel a la crítica kantiana al argumento ontológico se presenta, en rigor, como una radicalización de la crítica general de Kant a la metafísica y, en esa medida.

La diferencia radical entre concepto y existencia: la crítica de Kant al argumento ontológico

El argumento ontológico para probar la existencia de Dios sostiene, como es sabido, que la existencia tiene que pertenecerle al concepto de aquel objeto más determinado que el cual no puede concebirse ningún otro objeto, ya que si la existencia no le perteneciera podría entonces concebirse un objeto que tuviera aún más determinaciones que ése, a saber: aquél al que la existencia sí le perteneciera. Sólo *este* objeto sería, en rigor, el más determinado o perfecto de todos los que la inteligencia humana puede concebir, sólo este objeto sería el Ser Realismo o Perfecto.¹⁵⁰

En su crítica al argumento de la contingencia o argumento cosmológico, Kant reprueba en primera instancia la noción de “necesidad absoluta”, esto es, la noción de una necesidad que sería una propiedad de la cosa misma y no un concepto modal referido al modo de conexión de la representación de la cosa con la facultad de conoci-

¹⁵⁰ Esta particular formulación del argumento ontológico está inspirada en la de Anselmo de Cantorbery, o, más precisamente, en una de las diferentes variantes del argumento que aparecen en la obra de Anselmo. Sobre el problema de las diferentes variantes del argumento ontológico en la obra de Anselmo véase: Malcolm, N., “Anselm’s Ontological Arguments”, *The Philosophical Review*, 69 (1960): pp. 41-62; Nakhnikian, G., “St. Anselm’s Four Ontological Arguments”, en Capitan, W. H. (ed.), *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1967, pp. 29-36; Stearns, J. B., “Anselm and the Two-Argument Hypothesis”, *Monist*, 54 (1970): pp. 221–233; Morscher, E., “Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)”, en Ricken, F. (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1991, pp. 62-86.

miento del sujeto.¹⁵¹ El argumento cosmológico pretende justamente resolver el problema de la contingencia de la existencia de los entes efímeros de este mundo mediante la postulación de un ente absolutamente necesario, es decir, de un ente que implica a la existencia como una propiedad necesaria de su propio concepto. Sin embargo, aunque diferencia los problemas específicos que plantea el argumento cosmológico de aquéllos que plantea el argumento ontológico, Kant parece dispuesto a desestimar provisionalmente las dificultades que implica como tal la noción de necesidad absoluta, en la medida en que reduce la noción de *ens necessarium* a la de *ens realissimum*.¹⁵² El concepto de ente realísimo implica que el mismo contiene toda perfección o realidad, de modo que es necesario que posea todas las determinaciones posibles, ya que, de faltarle alguna, ese concepto sería contradictorio consigo mismo. En la medida en que la existencia es considerada como una realidad más, Kant puede identificar los conceptos de “ente necesario” y “ente realísimo” y remitir la capacidad probatoria del argumento cosmológico a la del ontológico. Para Kant, el argumento ontológico resulta ser así la clave de bóveda de toda posible demostración de la existencia de Dios.¹⁵³

El hecho de que las cosas particulares del mundo que percibimos comienzan a ser y dejan de ser es interpre-

¹⁵¹ 7KrV, A 592-593/B 620-621; AA XX [“Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?”], p. 304. Cf. también AA II [“Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes”], p. 82.

¹⁵² KrV, A 585/B 613, A 605-608/B 633-636; AA XX, 303, 332.

¹⁵³ KrV, A 606-607/B 634-635.

tado por quienes suscriben el argumento de la contingencia como si esas cosas o, más precisamente, como si algo *en* ellas, una especie de núcleo, esto es, su “esencia”, tuviera la posibilidad de existir tanto como la de no hacerlo, de modo que, según esta lectura, la existencia no formaría parte de esa esencia o concepto, dado que, si lo hiciera, les pertenecería a esas cosas por el hecho mismo de ser tales cosas, y bastaría entonces que el sujeto se representara su concepto o definición para que conociera que existen. Sin embargo, resulta perfectamente posible representarse cualquier objeto particular sin tener que representarlo como existente. Sobre esta base parece legítimo sostener que la existencia le pertenece al concepto de los objetos particulares del mundo en forma meramente contingente, o, desde otra perspectiva, que su concepto es meramente posible respecto de la existencia. Desde el momento que, en este marco de análisis, la existencia es contingente o accidental respecto del concepto que no la contiene en sí mismo, la condición o causa de la efectiva existencia fáctica de los objetos representados en tales conceptos debe ser entonces un concepto que incluya en sí mismo a la existencia, es decir, un concepto al que la existencia le pertenezca esta vez necesariamente.¹⁵⁴ Un concepto al que la existencia le pertenezca de modo necesario constituye el centro mismo del argumento ontológico. Los argumentos cosmológico y ontológico resultan ser, pues, la vía ascendente y la vía descendente, respectivamente, de una misma estrategia argumentativa.

La crítica kantiana al argumento ontológico y, con él, al cosmológico, descansa en una crítica a la noción misma de ser que los hace posibles. Esa noción es preci-

¹⁵⁴ Cf. KrV, A 584/612; AA XX, 350.

samente la que ha fundado la metafísica teológica al pre-determinar su cosmovisión del mundo como un todo contingente y la resultante exigencia de la existencia de un Ser Supremo que lo habría creado y que continuaría conservándolo en la existencia. La crítica de Kant a la argumentación fundacional de esa cosmovisión radica precisamente en negar que el ser o la existencia sea en cuanto tal un predicado real que perfeccione ulteriormente el concepto de una cosa, es decir, que sea algún tipo de determinación capaz de ser incluida o excluida de dicho concepto.¹⁵⁵ En el caso específico del concepto de “ente necesario”, el cual debería contener en sí a la existencia, o bien en el del concepto de “ente realísimo”, el cual contendría todas las determinaciones posibles (entre ellas la existencia), esto significa concretamente que la existencia no debería, en el primer caso, serle atribuída a ese concepto como un predicado que pudiera convenirle bajo la modalidad de la necesidad, y, en el segundo, que no debería serle atribuída como un predicado real que pudiera añadir una determinación más a las que le hubieran sido ya atribuídas. La condición de posibilidad del argumento cosmológico-ontológico es para Kant, pues, la comprensión del ser como una forma especial de determinación; precisamente

¹⁵⁵ Cf. AA II, 72; KrV, A 598-599/B 626-627. Sobre el problema de la concepción “metafísica” del argumento ontológico por parte de Kant véase Marion, J. L., “Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 30, Nr. 2 (1992): 201-218. Sobre la relación en general entre la concepción de la existencia y el argumento ontológico véase: Shaffer, J., “Existence, Predication, and the Ontological Argument”, *Mind*, 71 (1962): 307-325; Schnepf, R., “Sein als Ereignis: Zu einigen Voraussetzungen des Gottesbeweises bei Anselm von Canterbury”, *Patristica et Mediaevalia*, 19 (1998): 3-22.

porque es entendido, en último análisis, como una determinación es que el ser puede convertirse eventualmente en el contenido de un predicado real capaz de ser añadido o removido del concepto de una cosa.¹⁵⁶ El *nervus probandi* del argumento cosmológico radica justamente en el pasaje del ser como una determinación contingente al ser como una determinación necesaria del concepto de ente en general. La fuente última de la crítica de Kant es así una concepción del ser, es decir, una ontología específicamente diferente de la que subyace a éstos, y, sobre esa base, la concientización de las implicancias gnoseológicas que esa nueva concepción del ser supone. Según esta concepción, el ser está como tal fuera del ámbito específico del concepto de las cosas; dado que el ser no se cuenta ahora entre las determinaciones posibles de una cosa y, en esa medida, que no es un predicado real que pueda eventualmente serle atribuido a su concepto, las cosas que efectivamente existen en el mundo son incapaces para Kant de oficiar como pruebas de la existencia de un ente que no esté él mismo también en este mundo.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Originadas fundamentalmente en la variante del argumento ontológico propuesta por Leibniz y a diferencia de la lectura “metafísica” que hace Kant, Malcolm (1960), Hartshorne (1968), Plantinga (1974) y Gödel (1970) han propuesto interpretaciones “modales” del mismo; sobre esta interpretación en particular pueden consultarse Hick, J. (ed.), *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, New York, Macmillan, 1967; Gombocz, W. L., „Anselm von Canterbury: Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960”, *Philosophisches Jahrbuch*, 87 (1980): pp. 109-134; Bucher, T. G., „Zur Entwicklung des ontologischen Beweises nach 1960”, en Möller, J. (ed.), *Der Streit um den Gott der Philosophen*, Düsseldorf, Patmos, 1985, pp. 113-139; Ricken, F. (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1991.

¹⁵⁷ AA XX, 348.

Ahora bien, la concepción del ser como ajeno a los predicados reales del concepto de una cosa no es una concepción enteramente original y exclusiva de Kant. La tesis de la distinción real entre el ser y la esencia, tesis que fue apoyada por una vasta e influyente corriente de la metafísica escolástica, tiene, en último análisis, un sentido afín al de la tesis kantiana. Pensadores como Avicena y, sobre todo, Tomás de Aquino sostuvieron que el ser está más allá del ámbito de las determinaciones posibles de un ente y que, en esa precisa medida, cada ente está íntegramente determinado en cuanto tal por su esencia, de modo que el ser no lo determina ulteriormente en este plano, sino que lo pone como tal en la existencia.¹⁵⁸ No obstante, a pesar de apoyar la tesis de una diferencia intrínseca entre el plano del ser y el de la esencia, estos pensadores jamás llegaron a extraer las consecuencias gnoseológicas radicales implicadas en dicha tesis. Avicena, Tomás y quienes los siguieron tomaron conciencia de que el ente al que se llega a través del argumento de la contingencia o argumento cosmológico no podría ser un ente a cuya esencia la existencia le perteneciera ahora, a diferencia de lo que sucede en los entes finitos, de modo necesario, ya que si la razón de la existencia de los entes a cuya esencia la existencia se le une de foma extrínseca fuera una *esencia* a la que la existencia le es intrínseca, *tampoco* en este caso la

¹⁵⁸ Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q. 50 a. 2 ad 3: *Ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit*. Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co.: *Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi* - cf. asimismo De veritate, q. 1 a. 1 ad s.c. 3, Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 6, Q. d. de anima, a. 6 co., Summa Theologiae I, q. 75 a. 5 ad 4. Véase en este sentido Kant, AA II, 73-74, KrV, A 598-599/B 626-627 y AA XX, 303.

distinción entre esencia y existencia lograría resolverse en una verdadera unidad: la esencia continuaría siendo aquí también ontológicamente previa al ser. Por esta razón, Avicena, por ejemplo, sostuvo que el ser que causa el ser de las esencias contingentes y conserva su unión con ellas no tiene él mismo esencia, y Tomás, por su parte, que la causa del ser de la esencia es ser a secas, ser como tal subsistente.¹⁵⁹ Sin embargo, la noción de ente a la que se accede como razón suficiente en el argumento de la contingencia es ineludiblemente la de un ente cuya esencia contiene en sí misma al ser o, lo que es lo mismo, la de un ente a cuya esencia el ser le pertenece de modo necesario; es precisamente en esta posibilidad de la inclusión del ser en la esencia donde reside toda la fuerza probatoria del argumento de la contingencia. Por esta razón, concebir la noción de ente necesario con la que concluye el argumento de la contingencia como la *pura afirmación* del ser *sin más*, tal como lo hacen Avicena, Tomás y quienes defienden la *tertia via*, implica una corrección retroactiva e ilegítima de esa noción, ya que con ello se está reinterpretando el ente necesario como el *inconexo* ser o existencia como tales, se está saltando del *necesse esse* a la absoluta autonomía y trascendencia del *esse tantum*.¹⁶⁰ Una afirmación pura del ser

¹⁵⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 4: *Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna. De ente et essentia*, cap. 4: *Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius.*

¹⁶⁰ Cf. *íd.*, *De ente et essentia*, cap. 3: *Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est.* Cf., *asimismo*, *De substantiis separatis*, cap. 8 co.

difiere sustancialmente, sin embargo, de la ontología subyacente a la noción de ente necesario y al argumento cosmológico que exige dicho ente como su solución; en efecto, esa ontología concibe a la existencia como una determinación posible de la esencia, la cual es correlativamente concebida como su potencial sujeto; la noción de ser como posición absoluta de la esencia y la noción complementaria de ser como tal subsistente, de puro ser sin esencia coloca al ser, por el contrario, por principio más allá del ámbito específico de la esencia. Precisamente por esta razón es que Kant rechaza la validez de la idea general de inferencia existencial.

Kant suscribe la tesis de la unidad fundamental de los argumentos cosmológico y ontológico y pone con ello en evidencia la ontología común sobre la que ambos están contruídos; de la tesis de la intrínseca diferencia entre el plano del ser y el del concepto, Kant deduce lo que los pensadores medievales y modernos que defendieron —o asumieron de hecho— esa diferencia no llegaron a vislumbrar, a saber: que con la comprensión del ser que tal diferencia implica resulta imposible demostrar a partir de la existencia efímera de las cosas del mundo un ser necesario o realísimo que las habría creado. En efecto, si se entiende la existencia como realmente diferente de la esencia o como la posición del sujeto determinado completamente por la suma total de sus predicados reales, entonces ni la existencia como tal de las cosas ni una existencia hipostasiada pueden ser objetos de demostración, sino tan sólo de un conocimiento inmediato y directo del sujeto, es decir, sólo pueden ser conocidos por éste a través de una *intuición*.¹⁶¹

¹⁶¹ KrV, A 602/B 630.

Ahora bien, el sujeto, según Kant, no dispone de una intuición semejante. La carencia de la misma no es para Kant, sin embargo, una situación meramente fáctica, de modo que su objeto —un ente necesario o realísimo— *podría* llegar a convertirse en algún momento en el contenido de una intuición. Según las premisas de la teoría kantiana del conocimiento, tal intuición no es, en rigor, posible.¹⁶² Dejar definitivamente sentada su imposibilidad es justamente uno de los objetivos de Kant al tratar la cuarta de las antinomias de la razón pura.¹⁶³ En efecto, la razón exige un ente infinito, absolutamente necesario, como causa del conjunto de entes contingentes, pero no puede afirmar sin caer en una antinomia la posibilidad de una condición *empíricamente* incondicionada, esto es, algo que estuviera más allá de las condiciones empíricas de causalidad y fuera de tal modo *absolutamente* necesario. Dicho de otro modo: mientras que son los entes finitos y contingentes los que llevan a la razón a suponer la existencia de un ente infinito y necesario, la noción de este ente, aun en el caso de que fuera posible, repele de sí la existencia, ya que ésta no es una determinación más que pueda estar contenida en esa noción. Para saber, pues, si el ente infinito contenido en la representación subjetiva existe en la realidad exterior resulta indispensable que el sujeto unifique su concepto interno de ese ente con la existencia sobre la base de una intuición. Pero una intuición empírica de un ente incondicionado no es de suyo posible, ya que por su propio concepto dicho ente no estaría sometido a las condiciones de espacio-temporalidad que son justamente las que hacen que un ente sea a la vez contingente y el objeto

¹⁶² KrV, 616-618/B 644-646.

¹⁶³ Cf. KrV, A 452-461/B 480-489.

posible de una intuición. La imposibilidad de una intuición del ente necesario o realísimo significa para Kant la imposibilidad de unificar el concepto del mismo con la existencia real y, en esa exacta medida, la inviabilidad de un conocimiento teórico de su existencia.¹⁶⁴

Lo que un juicio sobre la relación entre la existencia y un ente necesario o realísimo podría, según Kant, afirmar es, a lo sumo, que *si* existiera un ser semejante *entonces* existiría necesariamente.¹⁶⁵ La necesidad lógica implica sólo que si se afirma el sujeto debe ser afirmado también el predicado, pero de ningún modo afirma al sujeto mismo, es decir, más claramente, no implica que ese sujeto *exista*. No hay para Kant, pues, contradicción alguna en negar como sujeto de un juicio al ente necesario o realísimo con todos sus predicados.¹⁶⁶ Así, aun suponiendo que la existencia pudiera ser el contenido de un predicado atribuible de un modo u otro a un sujeto, el carácter necesario con que en tal caso le sería atribuida implicaría ya al sujeto mismo.¹⁶⁷ La afirmación o negación de este sujeto es por ello mismo para Kant completamente independiente de la eventual modalidad con la que pueda serle atribuido un predicado. El juicio que funciona como conclusión del argumento ontológico no puede afirmar, pues, la existencia de su sujeto. Para Kant, el conocimiento de la existencia de éste sólo resultaría posible, según se expuso, como una síntesis *a posteriori* fundada en una intuición.

¹⁶⁴ KrV, A 581-582/B 609-610.

¹⁶⁵ AA XX, 349.

¹⁶⁶ AA II, 78, 81-82; KrV, A 594-598/B 622-626; AA XX, 304.

¹⁶⁷ Cf. KrV, A 597-598/B 625-626.

La unidad de ser y concepto: el argumento ontológico como esencia del idealismo absoluto

Hegel acepta en principio la crítica kantiana del argumento ontológico, pero limita su alcance a la formulación histórica concreta del mismo, a la forma particular como fue defendido por pensadores como Anselmo y Descartes; coincide con Kant en que no debe concebirse a la existencia como un predicado real añadible al concepto de un objeto, pero sostiene, sin embargo, que hacerlo tal como lo hace Kant, esto es, como la posición de ese concepto, significa recaer, en último análisis, en el mismo modo de concebirla que aquél en el que se funda su concepción como la determinación última del concepto de un ente realísimo o como una determinación incluida en el concepto de un ente necesario.¹⁶⁸ Para Kant, como se expuso antes, no se puede partir del concepto de un objeto máximamente determinado para derivar de allí su existencia, ya que ésta no es un predicado real más que se pueda deducir del conjunto de predicados que conforman un concepto: en la interpretación de Kant, la existencia está fuera del ámbito de todo concepto o representación posible, no menos de la de un ente infinito que de la de los

¹⁶⁸ Cf. Hegel, W2, 321; W5, 91-92; W20: 360-363; Enz § 51A; W17, 443. Especialmente sobre Hegel y el argumento ontológico véase Ogiermann, H. A., *Hegels Gottesbeweise*, Roma, Universidad Gregoriana (Analecta Gregoriana, v. 49: Series Facultatis Philosophicae, Sectio B, n.6), 1948; Knudsen, H., *Gottesbeweise im Deutschen Idealismus: Die modaltheoretische Begründung des Absoluten dargestellt an Kant, Hegel und Weisse*, Berlin, de Gruyter, 1972, pp. 99-203; Taylor, M., "Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence", *The Journal of Religion*, 57 (1977): pp. 211-231; Spies, T., *Die Negativität des Absoluten: Hegel und das Problem der Gottesbeweise*, Marburg, Tectum, 2006.

entes finitos mismos. La crítica de Hegel a la crítica kantiana del argumento ontológico gira precisamente en torno a esta tesis de la radical exclusión de la existencia del seno de lo determinado.

En la formulación clásica del argumento ontológico, el ser es concebido como una determinación o perfección que se suma a las restantes determinaciones o perfecciones del ente realísimo y perfectísimo. El ser es en este caso, pues, caracterizado positivamente como una determinación más y, en esa misma medida, como el contenido eventual de un predicado real, pero *en la práctica* es tratado como una determinación cuya especificidad no consiste más que en diferir del conjunto de *todas* las determinaciones posibles que han sido afirmadas antes, es decir, que el ser es aquí, frente a ese conjunto, justamente lo no-determinado, lo completamente otro de la esfera general de lo determinado. En este sentido, la tesis kantiana sobre el ser no hace, en verdad, más que explicitar lo que de todos modos ya estaba contenido en el argumento ontológico.

De la tesis de la diferencia radical entre el carácter determinado de los objetos y su facticidad como cosas del mundo real Kant extrae la consecuencia de que no es posible demostrar en sentido estricto la existencia de un ser realísimo. Sin embargo, en la medida en que Kant continúa disociando la determinidad del ser, también sigue siendo necesario en su caso *explicar* de alguna manera la efectiva existencia de las cosas reales que el sujeto conoce a través de la percepción. Una explicación de la unión de la existencia y la esencia en las cosas existentes era justamente lo que buscaban ofrecer los *argumentos* cosmológico y ontológico, toda vez que también en su base está la concepción de la existencia como diferente de la determinidad

o esencia: desde el momento que la existencia está como tal separada *al mismo tiempo* que –por lo visto– unida a la determinidad en cada cosa que efectivamente existe, las cosas existentes tienen forzosamente que resultar de alguna forma de síntesis o asociación entre la esencia y el ser, entre el concepto y la existencia, y debe entonces buscarse para esa síntesis entre elementos heterogéneos un fundamento extrínseco que la explique. El argumento de la existencia como radicalmente diferente del concepto de una cosa que Kant utiliza *contra* el argumento ontológico y cosmológico representa de este modo –en la exacta medida en que descansa en la misma disociación que exige esos argumentos para explicar que ambas, la existencia y la esencia, estén de hecho unidas en cada cosa existente– una contradicción en el interior de un *mismo* modo general de entender la relación entre la determinidad y la facticidad de las cosas reales. En efecto, la tesis de que la existencia no es un predicado real de un concepto, pero que en la cosa real, sin embargo, obviamente ella añade “algo” (*noch etwas*)¹⁶⁹ a ese concepto, surge en el seno del pensamiento de Kant por una operación análoga a aquélla por la que surge en la metafísica teologizante que Kant intenta disolver valiéndose justamente de esa misma tesis, a saber: mediante la identificación del contenido mental del sujeto con la cosa real del mundo y la resultante absolutización y sustancialización de ese contenido; dicha operación disocia en la cosa real su pura determinidad –el concepto, la esencia– de su pura facticidad –la existencia, el ser– y

¹⁶⁹ KrV A 233/B 286. Cf. KrV, A 235/B 287: *Durch die Wirklichkeit eines Dinges, setze ich freilich mehr, als die Möglichkeit.*

convierte a ésta última en una suerte de añadido externo o accidente de aquélla.¹⁷⁰

Los pensadores que defendieron abiertamente tanto el argumento de la contingencia como el argumento ontológico –Duns Scoto y Leibniz son en este respecto los ejemplos más evidentes– son los que más próximos estuvieron de concebir en forma expresa a la existencia como si se tratara, no obstante ser ella diferente de la esencia en su conjunto, de una determinación o un modo (*modus*) de la esencia –más precisamenmte, como un modo contingente o un modo necesario, respectivamente. Tomando, por el contrario, conciencia de que la noción de existencia se define justamente como lo distinto de la esencia en su conjunto, pensadores como Avicena y, sobre todo, Tomás sostuvieron que la existencia *no* puede ser entonces una forma que se le añade a la esencia en su propio plano, sino que debe advenirle desde fuera como su *posición* (*positio*) o *acto* (*actus*). Pero aunque intentaron salvaguardar la inconmensurabilidad del ser en cuanto tal como aquello que justamente no tiene esencia y es, por tanto, dada su completa

¹⁷⁰ Cf., en este contexto, Enz § 415A: *Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält.* / W20, 360: *Kant sagt aber: diesem Ideal der Vernunft kann ebensowenig Realität verschafft werden; es gibt keinen Übergang von dem Begriff in das Sein, aus dem Begriff kann das Sein nicht abgeleitet werden. (...) D. h. gerade jene Synthese des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht.* / W20, 363: *In der Kritik der reinen Vernunft sehen wir Beschreibung der Stufen: Ich als Vernunft, Vorstellung, und draußten die Dinge; beide sind schlechthin Andere gegeneinander, und das ist der letzte Standpunkt. Das Tier bleibt nicht auf diesem Standpunkt stehen, bringt praktisch die Einheit hervor.*

in-determinación, simplicísimo (*simplicissimus*)¹⁷¹, estos autores —acaso llevados por motivaciones religiosas— *conservaron* todavía el argumento de la contingencia, el cual descansa justamente en la noción de existencia como un accidente o modo de la misma esencia.¹⁷² Kant lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica intrínseca a la noción de existencia como lo distinto de la esfera de lo determinado al extraer de ella la consecuencia ulterior de que las inferencias propiamente existenciales no pueden ser legítimas y que por ello el argumento de la contingencia es, al igual que su reverso, es decir, el argumento ontológico, inconsistente. Pero Kant en modo alguno abandona la tesis central que opera como la condición de posibilidad misma de ambos argumentos, esto es, la distinción radical de la existencia respecto del concepto sobre la base de la absolutización del contenido de éste último¹⁷³; la crítica de Kant a la metafísica descansa tan sólo en una explicitación de la tensión implicada por la disociación de la determinidad y la facticidad en la cosa real, *no* en una crítica y abandono de esa disociación. Precisamente por esto es que Kant se ve obligado, al igual que se vio obligada la metafísica que él pretende superar —y, en verdad, por la misma razón que

¹⁷¹ Cf. Super Io., cap. 10 l. 6: *Hilarius autem hoc bene exponit dicens, quod differentia est inter Deum et hominem: nam homo cum sit compositus, non est sua natura; Deus autem cum sit simplicissimus, est suum esse et sua natura.*

¹⁷² Por lo demás, la crítica de Tomás al argumento ontológico es más bien una crítica epistémica externa centrada en la incognoscibilidad para la inteligencia humana (*quoad nos*) de la esencia divina, es decir, del ser como tal o ser sin más.

¹⁷³ Así, entre otras afinidades, la teoría kantiana del juicio existencial muestra analogías formales con la teoría respectiva de Tomás: en ambos casos, el juicio de existencia es interpretado como la posición absoluta del concepto o esencia.

ella–, a explicar y fundamentar la posibilidad de cada cosa real como una síntesis extrínseca de su respectiva determinación y facticidad.

Para Hegel, la tesis de Kant sobre la existencia es así una mera variante de la concepción general de la misma como lo incomensurablemente diferente de la determinación: poco importa aquí que la existencia sea declarada ya como la última de las determinaciones –tal como sucede en la metafísica que suscribe el argumento ontológico– ya como algo que está más allá del ámbito de la determinación –tal como sucede en la filosofía del propio Kant y también, aunque sólo parcialmente, en la metafísica de la distinción real que defiende el argumento de la contingencia, pero no quiere defender al mismo tiempo el argumento ontológico.¹⁷⁴ Una noción que repele del ser a la entera esfera de las determinaciones para dejarlo fuera y frente a la misma no es sino una noción completamente vacía, de modo que, concebido de esa forma, como absoluta *indeterminación*, el ser no se distingue, en rigor, de su contrario, es decir, del *no-ser*. A esto es precisamente a lo que se refiere Hegel al principio de su Lógica cuando caracteriza al ser en cuanto tal, al puro ser, como idéntico a la *nada*.¹⁷⁵

Ahora bien, la concepción de la existencia como extrínseca al concepto determinado de los objetos es para

¹⁷⁴ Cf., en este sentido, W2: 332-333.

¹⁷⁵ Cf. Enz §§ 86-87; W5: 82-96. Cf., por su parte, AA II, 73: *So einfach ist dieser Begriff, daß an nichts zu seiner Auswicklung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihren Merkmalen haben, verwechselt werde. KrV, A 601/B 629: Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden.*

Hegel un producto característico de la actividad abstractiva del entendimiento humano (*Verstand*) y, en verdad, es el producto más extremo de esa actividad, dado que resulta de la exclusión de *toda* determinación.¹⁷⁶ Llegar a la instancia de poder abstraer de todo contenido constituye para Hegel una fase necesaria de la actividad general de comprensión de la realidad por parte del espíritu humano.¹⁷⁷ En efecto, la subjetividad humana no se hunde y se pierde, como la subjetividad animal, en lo que percibe o intuye sensiblemente, sino que puede retraerse totalmente en sí misma, en la cima de su puro pensar frente a las determinaciones de la realidad que conoce. Justamente por esta razón es que Hegel llega a decir que el puro ser es el “puro pensamiento” (*reiner Gedanke*).¹⁷⁸ Al retraerse íntegramente en sí mismo, el espíritu humano se especifica como subjetividad pura o puro pensar y, en contrapartida, especifica a la realidad que conoce como algo que solamente es (*Seiendes*), como ser *sin más*, es decir, como algo meramente presente en su sola identidad consigo mismo, como pura inmediatez.¹⁷⁹ La abstracta reflexión en sí misma de la subjetividad y, en su contracara, el objeto o la realidad como puro ser indeterminado constituyen para Hegel, según se adelantó, un momento necesario de la actividad de pensar; sin embargo, ese momento no debe ser absolutizado como algo rígido. Precisamente la fijación de la actividad de pensar en este estadio es para Hegel lo que se encuentra en la base de la concepción de la existencia de lo real como algo que está más allá de su determinidad.

¹⁷⁶ Cf. W19: 557-558; W17: 444, 447.

¹⁷⁷ Cf. W5: 90-91.

¹⁷⁸ Cf. W5: 90-91; Enz3 § 86, § 86Z.1 y § 86Z.2.

¹⁷⁹ Cf. Enz § 86A.

La sensación (*Empfindung*) o sentimiento (*Gefühl*) es para Hegel la afección simple de la subjetividad, en la que ella no se ha distinguido todavía frente al contenido que la afecta; es la existencia inmediata del sujeto afectado por una determinación, el momento de la indiferenciación misma de su unidad.¹⁸⁰ La inteligencia humana descompone esa unidad y delimita recíprocamente sus dos términos: frente a su ser-ahí inmediato la inteligencia se repliega y ensimisma, y, en el revés de ese acto, repele y opone a sí la determinación presente en la sensación, la cual es puesta con ello en las formas del espacio y el tiempo.¹⁸¹ En la intuición de este contenido espacio-temporalizado, el sujeto se hunde en la exterioridad del mismo; intuir es precisamente el estar colmada la subjetividad con el contenido exteriorizado del sentimiento.¹⁸² La inteligencia, sin embargo, no permanece en esta nueva inmediatez. En la medida en que atiende ahora al intuir mismo, a su *propio* estar fuera de sí, la inteligencia toma conciencia de su propia subjetividad *en* el acto de intuir un objeto espacial y temporal. En esta reflexión concreta, la subjetividad deviene representante.¹⁸³ La forma teórica de la representación (*Vorstellung*) es para Hegel el ámbito en el que la subjetividad humana se determina a sí misma mediante la homogeneización de un contenido determinado y desde éste se distingue entonces del objeto intuído en el mundo externo. El contenido internalizado que determina a la subjetividad en sí misma como tal es el que antes fue intuído, sólo que ahora es puesto en la otra forma de la unilateral-

¹⁸⁰ Enz §§ 446-447.

¹⁸¹ Enz § 448.

¹⁸² Enz § 449.

¹⁸³ Enz § 450.

dad, a saber: en la subjetividad interior que se diferencia del objeto exterior. Así, la representación es el momento de la unilateral subjetividad de la inteligencia que se enfrenta a lo intuido como lo unilateralmente objetivo, es decir, como aquello que existe en un mundo externo. El proceso de la forma de la representación no es otro que el de la superación de esta unilateralidad, la actividad doble de subjetivar e idealizar lo externo y de exteriorizar la subjetividad interior, la complementación creciente de la subjetividad representante con la objetividad intuible.¹⁸⁴ La tercera y última forma de la inteligencia, el pensar (*Denken*), no es para Hegel sino el sistema total de leyes que la inteligencia considera como las leyes de lo real singularizándose en cada cosa que ella comprende desde ese sistema, es decir, desde otra perspectiva, es la forma universal distinguiéndose a sí misma en sí misma como contenido singular. De este modo, en la exacta medida en que lo universal contiene allí a lo singular, la subjetividad que comprende (*begreifen*) sus objetos implica en sí misma lo exterior, contiene en sí misma, al idealizarlo mediante su comprensión, al mundo real.¹⁸⁵

La disociación de la determinidad y la facticidad del mundo real es para Hegel sólo una posibilidad del punto de vista de la unilateral subjetividad propia de la forma cognitiva de la representación. Es el contenido de ésta, en efecto, el que se diferencia del contenido unilateralmente exterior, es decir, del objeto existente de la intuición.¹⁸⁶ La

¹⁸⁴ Enz § 451.

¹⁸⁵ Enz §§ 465-467.

¹⁸⁶ Cf. Enz § 451: *Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ibrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies Ibrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit,*

representación que la inteligencia genera al ensimismarse en su subjetividad contiene a la cosa real como un contenido subjetivo, es decir, *sin* su originaria existencia extramental, ya que precisamente en el proceso de formación de ese contenido representable el simple hecho de que el mismo exista en el mundo como una cosa real queda artificialmente aislado y delimitado, de modo que el sujeto puede diferenciarlo de la cosa real misma. Desde el momento que el contenido presente de modo abstracto en la subjetividad –por ejemplo, cien táleros mentales– es considerado ahora como *idéntico* a la cosa real –los cien táleros reales– de la cual él es una re-presentación (*Vorstellen*), el hecho mismo como tal de que la cosa real sea real, al quedar delimitado en ese acto de identificación como una especie peculiar de *contenido* –el “ser”, la “existencia”– frente al hecho de que esa cosa real sea ésta, se distingue en adelante en forma cuasi-determinada o “realmente” –esto es, *como si* fuera “algo”– de este último hecho, es decir, de la misma cosa real en cuanto es *esa* cosa y no otra –en el ejemplo propuesto, los cien táleros “en cuanto tales”, su “talidad”, “quididad”, “esencia”, “concepto”, en suma: su

nicht an ihm selbst das Sein ist. / Enz § 455A: Das Sein, das Sich-bestimmt-Finden der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstrakte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich, nämlich des Seins und der Allgemeinheit, die im Bewußtsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind. / W20: 360-361: Allerdings liegt nicht positiv im Begriff die Bestimmung des Seins; er ist ein Anderes als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff stehen, so bleiben wir beim Sein als dem Anderen des Begriffs stehen. Wir haben die Vorstellung und eben nicht das Sein; es wird an der Trennung beider festgehalten.

determinidad.¹⁸⁷ Desde esta disociación, el mundo real pareciera dividirse entonces en dos esferas específicamente distintas: la de la determinidad de las cosas reales, por un lado, y la de la facticidad de esas *mismas* cosas determinadas, por el otro. Sin embargo, vista desde la inteligencia que comprende lo que intuye, la exterioridad misma de lo intuído, su existencia fáctica, es un mero subproducto que resulta del modo particular como ella conoce la realidad.¹⁸⁸ En efecto, en el pensar que comprende su objeto, la intuición y la representación pierden su unilateralidad origina-

¹⁸⁷ Cf., en este sentido, W5: 90: *Der Begriff heißt hier die vorhin bemerkten isoliert vorgestellten hundert Taler. In dieser isolierten Weise sind sie zwar ein empirischer Inhalt, aber abgeschnitten, ohne Zusammenhang und Bestimmtheit gegen Anderes; die Form der Identität mit sich benimmt ihnen die Beziehung auf Anderes und macht sie gleichgültig, ob sie wahrgenommen seien oder nicht. Aber dieser sogenannte Begriff der hundert Taler ist ein falscher Begriff; die Form der einfachen Beziehung auf sich gehört solchem begrenzten, endlichen Inhalt nicht selbst; es ist eine ihm vom subjektiven Verstande angetane und geliebene Form; hundert Taler sind nicht ein sich auf sich Beziehendes, sondern ein Veränderliches und Vergängliches.* W5: 89-90: *Wenn daher gegen die Einbeit des Seins und Nichts urgirt wird, es sei doch nicht gleichgültig, ob dies und jenes (die 100 Taler) sei oder nicht sei, so ist es eine Täuschung, daß wir den Unterschied bloß aufs Sein und Nichtsein hinausschieben, ob ich die hundert Taler habe oder nicht habe, - eine Täuschung, die, wie gezeigt, auf der einseitigen Abstraktion beruht, welche das bestimmte Dasein, das in solchen Beispielen vorhanden ist, wegläßt und bloß das Sein und Nichtsein festhält, wie sie umgekehrt das abstrakte Sein und Nichts, das aufgefaßt werden soll, in ein bestimmtes Sein und Nichts, in ein Dasein, verwandelt. Erst das Dasein enthält den realen Unterschied von Sein und Nichts, nämlich ein Etwas und ein Anderes. - Dieser reale Unterschied schwebt der Vorstellung vor, statt des abstrakten Seins und reinen Nichts und ihrem nur gemeinten Unterschiede.* Cf. también *Wissenschaft der Logik* II, ed. cit., t. 6, p. 126 [en adelante: W6].

¹⁸⁸ En contraposición a Kant, Hegel se inserta con esta concepción de la existencia en la tradición metafísica de la distinción *de razón* entre el ser y la esencia, posición defendida frente a la escuela tomista por Francisco Suárez y el suarismo.

ria y, en esa exacta medida, la facticidad se resuelve en la determinidad, es decir, *el ser se determina en sí mismo*.¹⁸⁹

La construcción de la noción de ser por parte del sujeto es para Hegel un momento esencial y necesario en el proceso de comprensión de lo real: el ser es a sus ojos el primer modo de presencia específicamente racional de la objetividad *en la mente humana*, es decir, en otros términos, es la primera forma propiamente *lógica*. Lo real deviene para Hegel un objeto articulado de conocimiento cuando la inteligencia media sus determinaciones desde *otras* determinaciones. Es esta mediación interna entre determinaciones diversas la que, según Hegel, le da a cada una por su parte esa profundidad y complejidad con la que obtiene un sentido y es comprendida. En cuanto tal, en su pura presencia positiva cada determinación es, sin embargo, un contenido completamente plano, invariable y, en esa medida, impenetrable e incomprensible. Por esta razón, aunque pueda parecer a primera vista paradójico, considerada abstractamente sólo en su pura positividad cada determinación es para Hegel *indeterminada*; su determinación no es sino su diferenciación en sí misma me-

¹⁸⁹ Cf. W20: 362: *Allerdings, die Vorstellung tut's nicht, wenn ich hartnäckig darin steckenbleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Sein denke oder begreife; dann gehen sie über. Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das ist Gott) und spricht von keinen hundert Talern; sie sind nicht eine Existenz, die Begriff an ihr selbst ist. Eben absolut hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. Denken, Begriff ist notwendig dies, daß er nicht subjektiv bleibt, sondern dies Subjektive daß aufhebt und sich als objektiv zeigt. Wenn die Existenz nicht begriffen wird, so ist das das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, - so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht; oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur verschwindendes Moment.*

dian­te otras determi­na­cio­nes, su auto-dife­ren­cia­ción en lo otro. Al cuali­fi­car a cada determi­na­ción como algo que es, el espí­ri­tu hu­ma­no le con­fiere la ca­pa­ci­dad de ser (re)determi­na­ble desde las demás determi­na­cio­nes. El ser es *en sí*, pues, *re­la­ción*, pero en cuanto “puro” ser es todavía re­la­ción de la determi­na­ción tan sólo *con­si­go mis­ma*.¹⁹⁰ En cuanto sola re­la­ción de lo determi­na­do con­si­go mis­mo, el ser es para Hegel la in­me­diatiza­ción de la cir­cu­la­ción de determi­na­cio­nes que le dan a cada determi­na­ción su pro­pia espe­ci­fi­ca­ción y sen­ti­do. En cuanto tal, el ser no es, pues, una determi­na­ción en sen­ti­do pro­pio; no es, como lo con­ci­ben quienes defienden el argu­men­to on­to­lógico, un pre­dicado real más; sin em­bar­go, tam­po­co es, como lo con­ci­be Kant, una pura facti­ci­dad ex­trín­seca a la determi­na­ción.

Más cla­ra­mente: El ser es para Hegel el he­cho de que haya algo determi­na­do, en la me­di­da en que este he­cho es con­si­de­ra­do unila­te­ral o ab­strac­ta­men­te en cuanto tal; ser es así el estar ahí o el haber mis­mo de algo determi­na­do que hay en cuanto es dis­tingui­do de su estar-determi­na­do, es decir, de su determi­na­ción como tal. Los dos ex­tre­mos de esta dis­tin­ción, a sa­ber: el he­cho de que haya algo determi­na­do y el que eso que hay esté determi­na­do, no deben, según Hegel, ser ab­so­luti­za­dos e his­po­ta­siados en su dife­ren­cia re­cí­proca. La ab­strac­ción re­la­ti­va del estar ahí algo determi­na­do res­pec­to de la determi­na­ción de este algo puede –y debe– ser su­pe­ra­da en la me­di­da en que el estar ahí *re*-asume en sí a lo determi­na­do y se *re*-determi­na me­diante sus determi­na­cio­nes. (El ser en cuanto puro estar ahí o haber de lo determi­na­do es, en ri­gor, el re­sul­ta­do de un pro­ce­so de ab­strac­ción que ha par­ti­do de lo determi­na­do: en efec­to, ser es siem­pre ser *de* aque­llo

¹⁹⁰ Cf. Enz § 87; W5: 87.

que es.) El auto-determinarse del ser o, desde el ángulo opuesto, el auto-realizarse de lo determinado acontece, según Hegel, en la actividad de comprensión.¹⁹¹ A diferencia de lo que sucede en el mero representar, al ser comprendido cada contenido es integrado en la totalidad de determinaciones de lo que hay; esta totalidad o sistema de determinaciones no es sino la teoría general que el sujeto desarrolla acerca de lo que hay en general, acerca del mundo. En la precisa medida en que mediante su comprensión el contenido determinado se convierte en una instanciación de la teoría del mundo del sujeto cognoscente deviene para este sujeto que lo comprende algo que existe, es decir, una cosa real del mundo. El argumento ontológico expresa justamente este pensamiento; su falencia estriba para Hegel tan sólo en la forma concreta en que ha sido expuesto y desarrollado por la metafísica clásica.¹⁹²

El ser es, pues, inmanente a las cosas determinadas mismas; recíprocamente, la determinación es una característica intrínseca de todo lo que es.¹⁹³ La mente humana debe resolver la exclusión unilateral de ambos términos a través de su mutua mediación: la completa transfiguración del objeto percibido que trae consigo su comprensión im-

¹⁹¹ Cf. W6: 403-405; W17: 442-443.

¹⁹² Enz § 193A; W6: 402; W17: 447; W19: 556-558.

¹⁹³ Cf. W17: 534: *Die Philosophie denkt, was sonst nur für die Vorstellung und für die Anschauung ist. Der vorstellende Mensch ist als Mensch auch denkend, und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden; nur das Denkende kann Religion haben, und Denken ist auch Vorstellen; jenes ist aber allein die freie Form der Wahrheit. Der Verstand ist auch denkend; er bleibt aber bei der Identität stehen: der Begriff ist Begriff und das Sein ist Sein. Solche Einseitigkeiten bleiben ihm fest; in der Wahrheit dagegen gelten diese Endlichkeiten nicht mehr als identisch für sich, daß sie sind, sondern sie sind nur Momente einer Totalität.* Véase también Enz § 86A; W20: 131.

plica para Hegel precisamente la superación de la diferencia entre el ser y la determinación, entre la facticidad y la determinidad de lo real. La comprensión de la realidad por parte del espíritu humano realiza así el tránsito del concepto a la existencia que define al argumento ontológico.¹⁹⁴ Lo absoluto no es para Hegel sino la racionalidad o inteligibilidad y el proceso de la actividad de comprensión se revela en esa exacta medida como la autorrealización de ese absoluto a partir de sí mismo, como la argumentación ontologizante, como el viviente argumento ontológico.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Cf. W2: 330-331: *Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie (nämlich dem Glauben an Gott, - denn die Kantische Darstellung des praktischen Glaubens an Unsterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen sie einer philosophischen Beachtung fähig wäre) etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist, so ist darin nichts anderes ausgedrückt als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Notwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist oder die absolute Identität des Denkens und des Seins. Diese Idee ist nun durchaus keine andere als diejenige, welche der ontologische Beweis und alle wahre Philosophie als die erste und einzige sowie allein wahre und philosophische erkennt. Cf. asimismo W19: 559; W20: 360; Enz §§ 191-193.*

¹⁹⁵ Cf. W17: 532-534: *Der Begriff hat aber nicht nur an sich das Sein in sich, nicht nur wir sehen dies ein, sondern er ist auch für sich das Sein; er hebt selbst seine Subjektivität auf und objektiviert sich. Der Mensch realisiert seine Zwecke, d. h. was nur erst Ideelles war, dem wird seine Einseitigkeit genommen, und es wird damit zum Seienden gemacht; der Begriff ist ewig diese Tätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen. Im Anschauen, Fühlen usw. haben wir äußerliche Objekte vor uns; wir nehmen sie aber in uns auf, und so sind die Objekte ideell in uns. Der Begriff ist so diese Tätigkeit, seinen Unterschied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Sein nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat. Der Gang ist dieser, daß der Begriff sich objektiviert, sich zur Realität macht, und so ist er die Wahrheit, Einbeit des Subjekts und Objekts. Cf. asimismo Enz § 51A; W6: 402-403; W2: 330-331.*

Bibliografía

Anselmo de Cantorbery, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag, 1968.

Aristóteles, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Avicena, *La métaphysique du Shifá*, trad. G. C. Anawati, Paris, Vrin, 1978.

_____, *Sobre Metafísica (Antología)*, Madrid, Revista de Occidente, 1950.

_____, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. par S. Van Riet, Louvain-La-Neuve/Leiden, Peeters/Brill, 1983.

Bachelard, G. (1934), *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 5ta ed., 1967.

Barnes, J., *The Ontological Argument*, London, Macmillan, 1972.

Barrio Maestre, J. M., “La distinción real entre esencia y acto de ser en Tomás de Aquino”, *Folia humanística: ciencias-artes-letras*, vol. 32, n. 339 (jul.-ago. 1994): 321-331.

Baßler, W., “Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweise”, *Franziskanische Studien*, 55 (1973): 97-190.

Bastit, M., *Les principes des choses en ontologie médiévale: Thomas d'Aquin, Scot, Occam*, Bordeaux, Bière, 1997.

Bauloye, L., *La question de l'essence: Averroès et Thomas d'Aquin, commentateurs d'Aristote. Métaphysique Z 1*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997.

Boethius, *Opuscula Sacra and De consolatione Philosophiae*, ed. C. Moreschini, Munich/Leipzig: K.G. Saur, 2000.

Bouyges, M., "L'idée génératrice du De potentia de saint Thomas", *Revue de philosophie*, 2 (1931): 247-268.

Bromand, J. y Kreis, G. (ed.), *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

Brugger, W., *Theologia naturalis*, Barcelona, Herder, 2da. ed., 1964.

Bucher, T. G., „Zur Entwicklung des ontologischen Beweises nach 1960”, en Möller, J. (ed.), *Der Streit um den Gott der Philosophen*, Düsseldorf, Patmos, 1985, 113-139.

Burrell, D. B., "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers"; en: N. Kretzmann y E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 60-84.

_____, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.

Burrill, D. R. (ed.), *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*, New York, Anchor Books, 1967.

Cosgrove, M. R., "Thomas Aquinas on Anselm's Argument", *Review of Metaphysics*, 27 (1974): 513-530.

Craig, W. L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London, Macmillan, 1980.

- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam y P. Tannery, 12 vols., reed. Paris: J. Vrin, 1996.
- Diels, H. y Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ta ed., Dublin-Zürich: Weidmann, 1952,
- Düsing, E. y Düsing. K., “Negative und positive Theologie bei Kant: Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat”, en D. Hüning, G. Stiering y U. Vogel (eds.), *Societas rationis: Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, 85-118.
- E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIVe Siècle*, 2. ed., Payot, Paris, 1947.
- Echauri, R., “La noción del esse en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino”, *Sapientia*, v. 51, n. 199 (ene-jun 1996): 59-70.
- _____, *Esencia y existencia*, Buenos Aires, CUDES, 1990.
- Engel, S. M., “Kants ‘Refutation’ of the Ontological Argument”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 24 (1963/1964): 20-35.
- Everitt, N., “Kant’s Discussion of the Ontological Argument”, *Kant Studien*, 86 (1995): 385-405.
- Fabro, C., *Dall’essere all’esistente*, 2. ed. rev., Brescia, Morcelliana, 1965.
- Ferrari, J., “La critique kantienne de la preuve ontologique ‘dite cartésienne’ de l’existence de Dieu”, en M. M. Olivetti

(ed.), *L'argomento ontologico*, Padova, CEDAM, 1990, 247-254.

Flasch, K., "Die Beurteilung des Anselmianischen Argumentes bei Thomas von Aquin", en Kohlenberger, H. (ed.), *Analecta Anselmiana*, IV/i, Frankfurt am Main, Minerva, 1975, 111-125.

Forest, A., *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas*, Paris, Vrin, 1931.

Forge, J. W., "The Alleged Dependency of the Cosmological Argument on the Ontological", *Faith and Philosophy*, 20, 3 (2003): 364-370.

_____, "Kant on the Relation Between the Cosmological and Ontological Arguments", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 34 (August, 1993): 1-12.

García Márques, A., "La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes Latinos", *Anuario Filosófico*, vol.20, n. 1 (1987): 73-103.

Gilson, E., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.

Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

Gombocz, W. L., „Anselm von Canterbury: Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960", *Philosophisches Jahrbuch*, 87 (1980): 109-134.

Grabmann, M., "Die Schrift De Ente et Essentia und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin", en idem, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Munich, Hueber, 1926.

- Harrelson, K. J., *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, Amherst N.Y., Humanity Books, 2009.
- Hayen, A., *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée, 1957.
- Heathwood, Ch., "The Relevance of Kant's Objection to Anselm's Ontological Argument", *Religious Studies*, 47 (2011): 345-357.
- Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968ss.
- _____, *Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Heidegger, M. *Kants These über das Sein*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1963.
- _____, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975.
- Henrich, D., *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960.
- Hick, J. (ed.), *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, New York, Macmillan, 1967.
- Hintikka, J., "Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument", *Dialectica*, 35 (1981): 128-146.

- Holstein, H., “L’origine aristotélicienne de la «*tertia via*» de S. Thomas”, *Revue Philosophique de Louvain*, 48 (1950): 354–370.
- Ibañez, A. H., “La distinción entre esencia y existencia en Avicena”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 16 (1990): 183-95.
- Knuuttila, S. y Hintikka, J. (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986.
- Lakebrink, B., “La interpretación existencial del concepto tomista del acto de ser”, *Veritas et Sapientia*, (1975): 19-40.
- Lapitan, E., “To Be or Not To Be: The Imprint of Ibn Sina and Ibn Rushd on Aquinas’s Philosophy of Being”, *Philippiniana Sacra*, vol. 38, n. 112 (ene.-abr. 2003): 123-142.
- Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften*, 7 vols., ed. C. I. Gerhardt, Berlin, 1875–90, reed. Hildesheim: Georg Olms, 1965.
- Lewis, D., “Anselm and Actuality”, *Nous*, 4 (1970): 175-88.
- Logan, I., “Whatever Happened to Kant’s Ontological Argument?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (2007): 346-363.
- MacDonald, S., “The Esse/Essentia Argument in Aquinas De ente et essentia”, *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984): 157-72.
- Malcolm, N., “Anselm’s Ontological Arguments”, *The Philosophical Review*, 69 (1960): 41-62.

- Mamura, M. E., "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of al Shifa", *Medieval Studies*, 42 (1980): 337-52.
- Marc, A., "L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure", *Archives de philosophie: recherches et documentation*, v. 10, n. 1 (1933): 1-144.
- Marc, P., "De operis compositione", en *S. Thomae Aquinatis Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium (Summa contra gentiles)*, Vol. I, Introductio, Turin, Marietti, 1967.
- Marion, J. L., "Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 30, Nr. 2 (1992): 201-218.
- Mas Herrera, O., "La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suarez", *Revista de Filosofía*, v. 37, n. 91 (ene-jun 1999): 115-122.
- Matthews, G. B., "The Ontological Argument", en W. Mann (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell, 2005, 80-102.
- Morewedge, P., "Philosophical Analysis and Ibn Sina's Essence-Existence distinction", *Journal of the American Oriental Society*, 92 (1972): 425-35.
- Nakhnikian, G., "St. Anselm's Four Ontological Arguments", en W. H. Capitan (ed.), *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1967, 29-36.
- Nelson, H. J., "Kant on Arguments Cosmological and Ontological", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 2 (1993): 167-184.

Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, 2. ed., München/Berlin/New York, dtv/de Gruyter, 1988.

Nussbaum, Ch., “Did Kant Refute the Ontological Argument?”, *Southwest Philosophy Review*, 10 (1994): 147-156.

Ogiermann, H. A., *Hegels Gottesbeweise*, Analecta Gregoriana, Vol. XLIX, Roma, 1948.

Olivetti, M. M. (ed.), *L'argomento ontologico*, Padova, 1990.

Oppy, G., *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Orrego, S., *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*, Navarra, Universidad de Navarra, 1998.

Owens, J., “Aquinas’ Distinction at De ente et essentia 4.119-123”, *Mediaeval Studies*, 48 (1986): 264-87.

_____, *The doctrine of being in the Aristotelian “Metaphysics”: A study in the Greek background of Medieval thought*, 3ra ed., Toronto, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, 1978.

Plantinga A. (ed.), *The Ontological Argument: From Saint Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City NY: Doubleday/Anchor Books, 1965.

_____, “Kant’s Objection to the Ontological Argument”, *Journal of Philosophy*, 63 (1966): 537-545.

Platón, *Complete Works*, ed. J. M. Cooper, Indianapolis: Hackett, 1997

- Rahman, F., "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, 4 (1958): 1-16.
- Ricken, F. (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1991.
- Röd, W., *Der Gott der reinen Vernunft: Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Munich, Beck, 1992.
- Rohls, J., *Theologie und Metaphysik: Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh, Mohn, 1987.
- Rowe, W., *The Cosmological Argument*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Russell, B., "The Existence of God", *Humanitas* 2 (1948): 2-17 (trad. cast. en: *Por qué no soy cristiano*, Sudamericana, Buenos Aires, 13ra ed., 1979.)
- Sala, G. B., *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990.
- Schnepf, R., "Sein als Ereignis: Zu einigen Voraussetzungen des Gottesbeweises bei Anselm von Canterbury", *Patristica et Mediaevalia*, 19 (1998): 3-22.
- Shaffer, J., "Existence, Predication, and the Ontological Argument", *Mind*, 71 (1962): 307-325.
- Smith, D. P., "Kant on the Dependency of the Cosmological Argument on the Ontological Argument", *European Journal of Philosophy*, 11, 2 (2003): 206-218.

Sobel, J. H., *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*, New York, Cambridge University Press, 2006.

Spies, T., *Die Negativität des Absoluten: Hegel und das Problem der Gottesbeweise*, Marburg, Tectum, 2006.

Spinoza, *Works of Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes, New York, Dover, 1951.

Stearns, J. B., “Anselm and the Two-Argument Hypothesis”, *Monist*, 54 (1970): 221–233.

Suárez, F., *Disputaciones metafísicas*, 7 vols., Madrid, Gredos, 1960.

Taylor, M., “Itinerarium Mentis in Deum: Hegel’s Proofs of God’s Existence”, *The Journal of Religion*, 57 (1977): 211–231.

Van Inwagen, P., “Ontological Arguments”, *Nous*, Vol. 11, No. 4. (1977): 375-395.

Zedler, B., “Saint Thomas and Avicenna in the De Potentia Dei”, *Traditio*, 6, 1948, 105-159.

