

## ANEXO II

### *Refutación de la refutación kantiana del argumento ontológico*

Para dejar aun más en claro el punto fundamental recién visto, responderemos aquí brevemente a la famosa refutación kantiana, según la cual el argumento anselmiano<sup>1</sup> no es válido.

Veamos los argumentos básicos esgrimidos por Kant:

1) El autor parte afirmando que:

“la incondicionada necesidad de los juicios no es una absoluta necesidad de las cosas, puesto que la absoluta necesidad del juicio es solamente una condicionada necesidad de la cosa”<sup>2</sup>.

Kant trae a colación el ejemplo del triángulo, que necesariamente es “una entidad que tiene tres ángulos”. Ahora, dice el autor, esto se da solo a condición de que el triángulo efectivamente *exista*: si existe un triángulo, tendrá tres ángulos. Pero, argumenta, en el caso que yo no ponga ningún triángulo, suprimido el sujeto, no tendré tampoco sus atributos necesarios, los tres ángulos, por lo tanto, eliminaré la contradicción. Del mismo modo, él dice, si yo *suprimo* el sujeto “Dios”, diciendo: “Dios no es”, no se da ninguno de los predicados de Él, “pues todos ellos se han suprimido junto con el sujeto”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Kant lo llama, como es sabido, “argumento ontológico”, y lo conoce principalmente a través de Descartes y Leibniz (a los que menciona explícitamente), que no lo expresan en toda la riqueza del contexto que encontramos en Anselmo. Sin embargo, la estructura lógica del argumento es sustancialmente la misma.

<sup>2</sup> IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Raymund Schmidt, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956, pag. 568 (A593 B621): “Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urteile ». En nuestra traducción española, hemos utilizado libremente varias traducciones, pero principalmente la siguiente: IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1993.

<sup>3</sup> Cf. *KrV cit.* pag. 568 (A594 B622): “Der vorige Satz sagte nicht, daß drei Winkel schlechterdings notwendig sind, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel *da ist*, (*gegeben ist*) sind auch drei Winkel (in ihm) notwendigerweise da. Gleichwohl hat diese logische Notwendigkeit eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen, daß, indem man sich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellt war, daß man seiner Meinung nach das *Dasein* mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schließen zu können, daß, weil dem Objekt dieses Begriffs das *Dasein* notwendig zukommt, d.i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding

Notemos en seguida que el uso de la palabra “cosa” (*Dinge*) y de los verbos “poner” (*setzen*) y “suprimir” (*aufheben*), en esta página, debería estar sujeto a una importante precisión: con respecto al triángulo, ciertamente puedo suprimir la “cosa”, si por *cosa* se entiende un *triángulo material* o, para decir mejor, un “objeto material de forma triangular”. También podría suprimirlo si por *cosa* se entendiera la forma *imaginada* del triángulo, que yo podría imaginar como no existente. Sin embargo, no es posible suprimir el *triángulo* como objeto del pensar puro<sup>4</sup>, en el momento mismo en que lo menciono. Si lo menciono y lo comprendo, lo estoy pensando: está *in intellectu*, para decirlo con Anselmo. Y si digo ‘el triángulo *no existe*’, en el sentido que tiene el *existir* como objeto virtual del pensar puro, ciertamente me contradigo, del mismo modo en que me contradigo si digo que ‘el triángulo no tiene tres ángulos’. De igual manera, es imposible “suprimir el sujeto”, diciendo “Dios no es” como objeto del pensar puro, pues “Dios” (entendiendo con esta palabra aquello que corresponde al concepto del ser infinito o necesario) no lo puedo ciertamente *suprimir* en el momento mismo en que lo *pienso*: si lo pienso, como objeto del pensar puro, *existe* en mi pensamiento, aunque le anteponga una negación, de otro modo la negación misma perdería todo sentido. Pero además, evidentemente, el caso de Dios es distinto al del triángulo. El concepto de triángulo existe *sí necesariamente*, en el ámbito del pensar puro, pero le corresponde una entidad puramente *virtual*, no un ente real; en el concepto de Dios, en cambio, está incluido el concepto de la *Existencia Real* misma. Es por este motivo que,

---

als gegeben (*existierend*) setze, auch sein *Dasein* notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings notwendig sei, weil sein *Dasein* in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mitgedacht wird. Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. *Hebe* ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate *auf*, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel *setzen* und doch die drei Winkel desselben *aufheben*, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln *aufheben*, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut notwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das *Dasein* desselben *aufhebt*, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten *auf*; wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? *Äußerlich* ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äußerlich notwendig sein; *innerlich* auch nichts, denn ihr habt, durch *Aufhebung* des Dinges selbst, alles Innere zugleich *aufgehoben*. Gott ist allmächtig; das ist ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht *aufgehoben* werden, wenn ihr eine Gottheit, d.i. ein unendliches Wesen, *setzt*, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgendein anderes seiner Prädikate *gegeben*; denn sie sind alle *zusamt dem Subjekte aufgehoben*, und es zeigt sich in diese Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.” En esta y en las siguientes citas de la *Crítica*, las cursivas son nuestras.

<sup>4</sup> En efecto, la palabra *triángulo* se refiere propiamente a la entidad geométrica del pensar puro: solo por extensión lo aplicamos a los entes *materiales* y a los *imaginarios*, que más bien son *triangulares*.

además de existir necesariamente como objeto del pensar puro, debe además corresponder a un Ente que efectivamente existe en la realidad. Tal concepto es único, como subraya Anselmo, pues en ningún otro la existencia está incluida en el concepto como tal de *Ser* por excelencia.

- 2) Llegado a este punto, para intentar refutar la objeción que el concepto de “Dios” es efectivamente único y distinto de todos los demás, Kant procede más a fondo y sostiene que el argumento ha cometido ya una contradicción cuando:

“en el concepto de una cosa que habéis querido pensar únicamente por su posibilidad, habéis introducido ya, aunque sea con nombre oculto, el concepto de su existencia”<sup>5</sup>.

Y aquí Kant propone el crucial dilema:

“Yo os pregunto: ¿la proposición “tal o cual cosa existe”, esa, digo yo, es *analítica* o *sintética*? Si es lo primero, con la existencia de la cosa nada añadís a vuestro pensamiento de la cosa; pero entonces, o bien el pensamiento que está en vosotros tiene que ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia como perteneciente a la posibilidad, y entonces habéis inferido la existencia, según pretendéis, a base de la posibilidad interna, lo cual no pasa de ser una mísera tautología”<sup>6</sup>.

Hay que admitir que la objeción es ingeniosa e interesante: nos permitirá aclarar un punto fundamental.

Notemos en primer lugar lo siguiente: Kant afirma que casi subrepticamente (“con nombre oculto”), se ha incluido el concepto de *existencia* en el concepto de *mera posibilidad*; llega a afirmar que eso sería una contradicción. Sin embargo, respondemos, en verdad el concepto de existencia está por su propia naturaleza, necesariamente incluido en el de posibilidad. La *posibilidad*, en efecto, no puede ser otra cosa que la posibilidad de *existir*. Hablar de “lo posible”, no es más que hablar de “lo posiblemente *existente*”, aquello

---

<sup>5</sup> *KrV cit.*, pág. 570 (A597 B625): “Ich antworte: Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, *schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet*. Räumt man euch dieses ein, so habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der Tat aber nichts gesagt; denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen”.

<sup>6</sup> *KrV cit.*, pág. 571 (A597 B625): “Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle,) existiert, ist, sage ich, dieser Satz *ein analytischer oder synthetischer Satz*? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu euerem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müßte entweder *der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein*, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist.»

que es posible *que exista*. Esto es tan evidente, que en el lenguaje ordinario se omite. Tal omisión Kant la interpreta como una inclusión “oculta” del concepto de existencia: en realidad la omisión no tiene nada de oculto, simplemente se trata de algo tan básico y evidente que se sobreentiende<sup>7</sup>. Ahora bien, si con la expresión “esta o aquella cosa” se entiende un ente contingente, es claro que su mera posibilidad puede ser pensada sin su existencia real, y por lo tanto de su posibilidad no se puede extraer su existencia. Pero Kant omite aquí examinar precisamente el caso en discusión, es decir no el caso “de esta o aquella cosa” cualquiera, en general, sino justamente ese único caso del Ente que se puede pensar como *posible* (porque definido con un concepto no contradictorio), pero no se puede pensar como *meramente posible*, porque su propio concepto es el concepto de lo sumamente Real. Con todo, eso no significa que el “concepto de lo sumamente Real” sea el Ente realísimo visto por la mente natural en su propia realidad infinita (“el pensamiento sea la cosa misma”, en palabras de Kant): de otro modo –si el Ente realísimo estuviera presente a la mente de un modo directo– su realidad sería *evidente* a la mente y no se necesitaría de una demostración para averiguar su existencia.

Y aquí venimos a contestar la pregunta que nos parece más crucial, es decir, si se trata de un juicio analítico o sintético. Respondemos del modo siguiente: el juicio de existencia real aplicado al Ente realísimo no puede ser *analítico* en el mismo sentido en que son analíticos los juicios de la lógica pura o de la geometría, donde los entes pensados se piensan todos en el mismo nivel de *existencia virtual* y los predicados están incluidos en el sujeto, en el mismo nivel de predicación del ser. El concepto de existencia real, en efecto, es un concepto, por sí mismo, absolutamente simple: *es el concepto que fundamenta el contacto mismo de nuestra mente con la realidad toda*. En este sentido, no puede ser propiamente *analizado* en el sentido de ser descompuesto en partes, como sí lo puede el concepto de *triángulo*, o el concepto de “el todo y sus partes”. El concepto puro del ser, presente a la mente humana, no puede ser descompuesto, pues es el más *simple*. Tal concepto puede ser *extraído*, por el proceso que tradicionalmente se llama *abstracción*, de cualquiera de los conceptos que nos formamos de los entes existentes que caen bajo nuestra experiencia: el concepto de ser constituye, en este sentido, el *término* del proceso de abstracción, después del cual nada más simple puede ser abstraído. Pero, habiéndolo abstraído (es decir, considerado en la mente por sí solo, con independencia del ente concreto objeto de nuestra experiencia), nos damos cuenta que *desde el inicio* tal concepto había entrado a ser parte, mejor dicho, era la base y el fundamento mismo de todo concepto de nuestra mente: el mismo concepto de ente, el primero que nos formamos, no sería posible pensarlo, si no interviniera en él la idea simple del ser: *ente* es aquello *que es*. Esto ocurre naturalmente, sin que nos demos explícitamente cuenta de ello, pues la mente

---

<sup>7</sup> Tal como en muchos idiomas se suprime el verbo ser o existir, porque se sobreentiende.

humana aprehende el ser a través de la experiencia de los entes sensibles, pero universalizándolos de un modo natural, espontáneo (no reflejo). Así, la mente humana no puede aprehender el concepto de ser de un modo puro y simple, por sí solo, sin pasar por la experiencia de los entes contingentes; pero, una vez analizada la experiencia del ser contingente, reflexionando sobre ella, nos podemos dar cuenta de que en su acto siempre estuvo presente la luz universalizante del conocimiento, aquella *intentio universalitatis* que desde el principio nos permitió formular el concepto universal de “cosa” o “ente”: y esta es la misma que después, una vez realizado el proceso de abstracción, podemos identificar conscientemente como *noción pura del ser universal*. Veremos en el próximo capítulo como Tomás de Aquino delinearé explícitamente esta relación entre iluminación del intelecto como ontológicamente previa al proceso de abstracción, y fundante del mismo<sup>8</sup>.

Dicho esto, resulta claro que el concepto de Ente realísimo, con respecto a la mente humana<sup>9</sup> es un concepto no simple, sino *construido*, utilizando: (1) el concepto general *de existencia* (por sí mismo indeterminado y aplicable a cualquier ente) presente a la mente por un acto de reflexión; (2) sucesivamente precisado por contraste con la existencia de los entes finitos, quitándole todas las limitaciones de existencia de éstos, que son los que caen bajo nuestra percepción ordinaria, para verlo teóricamente realizado en el Ente perfecto<sup>10</sup>. De aquí se comprende que no le baste a la mente humana formular el concepto de Ente realísimo para conocer directamente su existencia, sino que tenemos que argumentar indirectamente a partir de la posibilidad teórica (razonabilidad) de este Ente hacia su existencia real. En otras palabras, más que de *analizar* el

---

<sup>8</sup> Sobre todo, en la *Summa Theol.* I, q. 85, art. 1: importante pasaje que analizaremos extensamente en el próximo capítulo.

<sup>9</sup> Veremos este concepto mejor explicitado en Tomás de Aquino.

<sup>10</sup> Juan Duns Escoto expresa este concepto con mucha claridad: “Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab illa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis, attribuuntur ista Deo perfectissime”. (IOHANNIS DUNS SCOTI, Opera Omnia III, *Ordinatio*, Liber I, Dist. iii, Pars 1, Q. 1-2, 39, ed. Typis Polyglottis Vaticanis 1954, págs. 26-27).

Con todo, nos parece problemática la consecuencia que de esta premisa deduce el mismo Escoto: “Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis”. Lo ambiguo de esta formulación reside, de acuerdo a lo que hemos venido explicando, en el valor que se da a la frase, según la cual estos conceptos (las perfecciones *absolutas*), son “obtenidos de las *creaturas*”: resulta extraño, en efecto, y a primera vista contradictorio que de las *creaturas*, que por definición son *relativas* puedan obtenerse conceptos *absolutos*, a menos que se dé cuenta con claridad *de qué otro factor* debe estar provista la mente humana para “obtener conceptos” de las *creaturas*. Pues este factor es precisamente la causa que explica la naturaleza metafísica de los conceptos humano y su dimensión de absolutidad.

concepto, se trata de reunir o  *sintetizar*  por un razonamiento especulativo, aquello que a la mente humana se presenta de un modo inicialmente separado, porque aprehende la existencia a partir de dos elementos distintos: por un lado la  *experiencia*  de los entes sensibles y por otro, la  *luz universalizante*  del intelecto agente (la que posteriormente al proceso de abstracción puede ser identificada con el concepto universal de  *existencia*  y conocida por un acto de reflexión, analizando la misma experiencia).

En breve: si bien el concepto de ser en sí mismo es simple, nuestro conocimiento de los entes en general es  *compuesto* , pues debe pasar por la percepción de los entes finitos, que participan del ser solo de un modo relativo. Y como en la experiencia ordinaria no tenemos percepción directa del Ente realísimo, nuestra mente debe construir este concepto de un modo indirecto; es decir, debe  *componerlo* , aun cuando el Ente realísimo en su naturaleza propia es del todo simple e incompuesto. Esto produce la consecuencia de que podemos después  *analizar*  este peculiar concepto, pero tomando la palabra “analizar” en un sentido particular: analizamos la fórmula de “Ente  *necesario* ” (o  *realísimo* , o  *supremo* , o  *infinito* , o “ *id quo maius cogitari nequit* ”), donde los adjetivos obtenidos por  *via negativa* , por contraste con los entes contingentes y finitos, precisan y determinan el sustantivo “Ente” (que en sí mismo indica cualquier ente de modo indeterminado, pero que se presenta a nuestra mente inicialmente con referencia a los entes finitos que son los que experimentamos). Ahora bien: la mente humana puede concluir que, en este caso, los adjetivos que agrega por  *via negativa* , no pueden ser  *sintéticos*  en el sentido ordinario, como si realmente agregaran algo “externo” al sustantivo Ente. En efecto, tales adjetivos no hacen más que negar que al Ente por excelencia puedan aplicarse limitaciones de cualquier tipo: por lo tanto, en realidad  *afirman*  que en este caso el  *Ser*  debe predicarse del  *Ente*  realismo de un modo absoluto y sin límite alguno<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Esta negación de las limitaciones, que nos sirve para de algún modo hablar del Ser divino, que por sí mismo es inefable, hace que se defina este concepto, común a los grandes pensadores que aquí analizamos (Agustín, Anselmo, Tomás, Buenaventura), como  *conocimiento negativo*  de Dios. Sin embargo, esta postura no debe ser confundida con la  *teología negativa*  propiamente tal, que niega que a Dios se le pueda atribuir cualquier predicado, incluyendo el predicado simple de “Ser”. Esta postura, que se remonta a Plotino y Proclo, ha tenido muchos adeptos en el mundo cristiano, desde Dionisio Areopagita en adelante, a través de la época medieval y moderna, y ha tenido un nuevo fortalecimiento en la época contemporánea. Esta línea de pensamiento tiene el indudable lado positivo de que subraya la inefabilidad de Dios respecto de nuestra mente, y por lo tanto la necesidad de un ascenso místico del hombre a Dios, más allá de los conceptos abstractos. Sin embargo, creemos que, en una terminología rigurosamente filosófica (no en una expresión metafórica o mística) negarle a Dios el atributo de Ser lleva a una fundamental contradicción y a un perjuicio gravísimo para la teología misma, pues impide distinguir el Sumo Ser del No-ser: junto con eso, impide la predicación de las perfecciones absolutas del Sumo ser (Verdad, Bien, Belleza), condición indispensable para edificar cualquier posible teología natural.

Decir, por lo tanto, que “El Ente realísimo existe” es algo más que una proposición analítica, pues el predicado no solo está genéricamente “contenido” en el sujeto, sino que *se identifica* con él completamente, como el concepto simple de la Realidad Primera, antes de la cual ninguna otra puede ser pensada.

Se trata, en otras palabras, del *ser Real*, al que necesariamente reenvía nuestro *concepto puro del ser*: tal como este no contiene limitaciones en el nivel *virtual*, así Aquel no puede contener limitaciones en el nivel *real*. Si nuestro concepto del ser puro virtual no reenviara al Ser puro en la realidad, nuestro propio concepto del ser sería contradictorio y, por tanto, completamente falso y vacío. Mas, si así fuera, toda nuestra afirmación –pues todas ellas se fundan en último término en este concepto– sería imposible, y esto es evidentemente falso.

El concepto del ser constituye y funda, como ya decíamos, nuestro *contacto con la realidad*: ahora bien, negarlo significa negar totalmente nuestro acceso a la realidad, lo cual conlleva una evidente contradicción.

A la luz de lo anterior, podemos ahora analizar la otra famosa pretensión kantiana, según la cual el *ser* no sería un “predicado real”.

### 3) Dice Kant que: “Ser no es un predicado real”<sup>12</sup>.

Ahora bien, ¿qué se puede querer decir con eso? Veamos: un *predicado* no es ciertamente “real” en el sentido de un *ente* real (subsistente): su “realidad” (su ser), de acuerdo con su estatuto ontológico, consiste en “decir algo”; en este sentido, un predicado *real* no puede ser sino un predicado sensato, un predicado que *dice algo*. En este caso, algo que *habla* de la *realidad*. Ahora bien, ciertamente es falso que, cuando digo que una cosa pensada “no existe”, y en un segundo momento digo que “existe”, no digo *nada real* de ella. El predicado de *existencia*, como hemos ya observado, es el predicado *principal* de un ente, sin el cual los otros carecerían de todo sentido. Incluso cuando la palabra *es* (“*ist*”) une un sujeto con un predicado, sin tener un valor explícito de afirmación de la existencia, ella no es una simple “cópula”, como pretende Kant, algo así como un simple mecanismo artificial de la gramática que une dos elementos, sin que

---

Lo explica con mucha claridad Juan Duns Escoto, fundándose en Aristóteles: “Negatio non cognoscitur nisi per affirmationem, II *Perihermeneias* in fine, et IV *Metaphysicae*. Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus. [...] Similiter etiam, aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo. Si praecise concipitur negatio, ut ‘non lapis’, hoc aequae convenit nihilo sicut Deo, quia pura negatio dicitur de ente et ‘non ente’; igitur in hoc non magis intellegitur Deus quam nihil vel chimaera” (IOHANNIS DUNS SCOTI, *Ordinatio*, Liber I, Dist. iii, Pars 1, Q. 1-2, 10, en: Opera Omnia III ed. Typis Polyglottis Vaticanis 1954, págs. 4-5). Véase también ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, Art. 24, Q. 1, *in corpore*, en: Henry of Ghent’s *Summa*, The Questions of God’s Existence and Essence, (Articles 21-24), Latin text, Introduction and Notes by Roland J. Teske S.J., Dallas Medieval Texts and Translations, ed. Peeters, Paris, Leuven, Dudley Ma, 2005, págs. 178-180.

<sup>12</sup> KrV cit., pág 572 (A598 B627): “Sein ist offenbar kein reales Prädikat”.

tenga un *significado* (un predicado) propio: significa siempre que lo primero y principal que predicamos de algo es necesariamente el ser, y subsecuentemente, agregamos una determinación del ser mismo mediante el predicado que unimos al sujeto (ej: si decimos que ‘una cosa *es* blanca’, predicamos de ella el ser –ya sea real o posible–, para delimitarlo después con la *calidad* de blanco).

Ahora bien: concedemos sin vacilación a Kant que la existencia no es un predicado que “agrega algo” al *concepto* de la cosa: en efecto, cuando digo, según el famoso ejemplo que aquí aparece, que “tengo cien táleros en el bolsillo”, el hecho de que las monedas de oro existan en la realidad no agrega nada a su *concepto*: de otro modo, el concepto no expresaría lo que el ente es en realidad, sino algo menos<sup>13</sup>.

Sin embargo, notemos bien, eso no ocurre porque el predicado de existencia no diga nada, sino porque está *implícitamente ya presente* en el concepto de cualquier cosa. Decir que tengo en mi mente un *ente posible*, equivale a decir que tengo en mi mente la *existencia posible* de tal ente: por lo cual, la *existencia*, vista precisamente en su *posibilidad*, está presente necesariamente en tal concepto. Ahora bien, la mente, por sí sola, no puede averiguar la existencia real de un ente cualquiera: solo el concurso de un elemento diferente al pensamiento puro, el de la *sensibilidad*<sup>14</sup>, puede aportarme un dato acerca de la existencia real de tal ente. Por eso, en la experiencia ordinaria, decir que un ente es real, que existe realmente, equivale a decir que tal cosa entra en el mundo de mis percepciones sensibles, o que se puede inferir su existencia a partir de otros entes percibidos: que puedo de algún modo *ver* y *tocar* las monedas de oro; o, al menos, que estoy dispuesto a darle crédito a quien afirme tenerlas en su esfera de control sensorial.

Esto último lo admite Kant también sin dificultad, y mucho antes lo habían visto tanto la filosofía griega como la medieval. El ejemplo de los “cien táleros” con su explicación, en efecto, no hace más que reflejar la clásica distinción entre *esencia* y *existencia*.

¿Dónde nace entonces la dificultad? La dificultad nace cuando Kant pretende aplicar la misma distinción a los objetos del pensar puro, afirmando que:

“[...] pero, para los objetos del pensar puro, no tenemos medio ninguno de conocer su *existencia* (*Dasein*), puesto que tendríamos que conocerla completamente *a priori*”<sup>15</sup>.

La respuesta que damos a esta aporía es la siguiente: tales entidades, precisamente por ser conocidas puramente *a priori*, simplemente no admiten

---

<sup>13</sup> Cf. *KrV cit.*, pag. 572 (A599 B627).

<sup>14</sup> O el de la experiencia interior directa, como es el caso del propio yo.

<sup>15</sup> *KrV cit.*, pág. 574 (A601 B629): “(...) aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr *Dasein* zu erkennen, weil es gänzlich *a priori* erkannt werden müßte”.



una ulterior pregunta sobre su “existencia” (*Dasein*), en el sentido de existencia real *empírica*, pues la existencia real, con respecto a los entes finitos, por su propia definición solo indica que algo entra en el mundo de nuestras percepciones sensibles; y resulta que en cambio, los objetos del pensar puro, por su naturaleza *no admiten* percepción sensible. Pero eso no ocurre porque no tengan “existencia”, ya que la existencia (en el plano virtual) es condición indispensable de que ellas sean lo que son: *conceptos*, que, como tales, *existen*. Por lo tanto, sí hay medio de conocer su existencia: basta pensarlos y cerciorarse de que no sean contradictorios. Pretender averiguar acerca de ellos si existen “en la realidad” (*Dasein*), sería equivalente a preguntarse si existen “como objetos de la percepción sensible”, o bien, si podemos saber que existen en base a inferencias fundadas en la percepción sensible; pero esto, digámoslo de nuevo, claramente contradice su naturaleza, que nosotros conocemos precisamente haciendo abstracción tanto de la sensación como de la realidad subsistente en general, puesto que se trata de entidades *virtuales*.

Ahora bien -y este es el punto crucial- cuando en un objeto del pensar puro (un puro concepto), nosotros contenemos *la Existencia en sí misma*, no la podemos pensar como una existencia meramente ‘posible’, contrastada con una ‘real’ en el sentido visto, pues eso significaría, de nuevo, pedirle que entre en el campo de nuestras percepciones sensibles o, más exactamente, en el campo de las realidades *finitas* que siempre conocemos (directa o indirectamente), a partir de la experiencia sensible: en otras palabras, equivaldría a presuponer lo que habría que demostrar, resumido en la frase final del párrafo:

“que nuestra conciencia de toda *existencia* pertenece por entero a la unidad de la *experiencia*”<sup>16</sup>.

Donde por “experiencia”, se sobreentiende “experiencia a partir de lo sensible”. Ya Kant había explicitado esta pretensión contradictoria cuando había dicho: “sí falta algo [...] a saber, que sea posible también conocer *a posteriori* este objeto”.

Por otro lado, nosotros, (junto con Anselmo), no negamos ciertamente que “sea posible conocer *a posteriori* este objeto”, a saber, Dios mismo, en el sentido de tener alguna experiencia directa de Él; solamente afirmamos que:

(i) para conocer su *existencia*, no es necesario tal conocimiento *a posteriori*, siendo que basta para eso la demostración especulativa;

---

<sup>16</sup> *KrV cit.* pág. 574 (A601 B629): “unser Bewußtsein aller *Existenz* aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) gehört ganz und gar zur Einheit der *Erfahrung*, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können”.

(ii) cuando se le conozca *a posteriori* (por experiencia) lo cual es sí posible (pero no necesario), debe bien entenderse que no se tratará de la experiencia de algo *sensible*, objeto de los sentidos físicos, sino evidentemente de una experiencia distinta y *sobrenatural* (lo que solemos llamar experiencia mística).

En resumen: cuando pensamos un objeto del pensar puro, que no admite el contraste entre *existente* y *meramente posible*, estamos obligados a pensarlo como existente (en su plano de existencia virtual). Es la *forma pura*, forma necesaria de aquello que es *posible*. Lo que es pensado como posible, es *necesariamente* posible: nada puede hacer que *no* sea posible lo que *es* posible. En breve: la posibilidad de lo que es posible es *necesaria*. Pero si un concepto del pensar puro –y solo uno- incluye en su contenido al *Ser mismo*, la *Existencia misma*, no se le puede pedir que presente a nuestra mente más realidad de la que ya está contenida en su concepto, sino solamente que tal concepto *se explicite*. Por eso el concepto de “existencia en sí” (por sí mismo un mero *concepto*, pero *existente*) solo puede predicarse del “Existente en sí”. Eso es lo “Verdaderamente Real” (= “Sumamente Real”). Preguntarse si acaso el Sumo Ser es “real” en el sentido ordinario (empírico) como *realización de algo que se piensa como meramente posible*, es lo mismo que preguntarse si acaso lo Sumamente Real existe en un plano de *realidad inferior*, participada o contingente. O, en otras palabras, es lo mismo que preguntarse si acaso la *Causa primera* pueda pensarse como *causada por otro*. Y esto es evidentemente contradictorio, como ya había muy bien evidenciado Duns Escoto.

Por lo tanto, cuando se pregunta si Dios es “real” en el sentido de la averiguación empírica, *no se usa la palabra “real” en su sentido propio, que solo le compete precisamente al Sumo Ser, sino en un sentido impropio y subordinado, que es el que le compete al ser empírico.*

En resumen: vemos que la refutación de Kant es, en este punto, enteramente construida sobre la falacia empirista, que parte presuponiendo lo que debería probar, es decir, la ecuación “real = empírico”. Ecuación que por cierto es imposible probar, y es fácil de refutar, tan solo haciendo notar que todos los objetos del pensar puro no existen de modo empírico y, sin embargo, existen. Uno solo de ellos, sin embargo, el *puro ser*, como hemos visto, corresponde directamente a una *Realidad*.

Decir que este concepto, del cual se extrae la existencia de Dios, es “puramente arbitrario”, como Kant afirma al comienzo del siguiente apartado, es un enorme abuso, puesto que se trata del concepto más simple y necesario presente a la mente humana, incluido necesariamente en todo otro concepto: al contrario de lo que Kant pretende, es el concepto menos arbitrario y más *objetivo* de la mente humana. Mejor dicho, es la base misma de la *objetividad* del conocimiento humano.

A continuación, veremos que, a pesar de lo evidenciado hasta aquí, Kant, en la siguiente sección V del capítulo III, dedicada a la refutación de las pruebas *cosmológicas* de la existencia de Dios, ha dado –aunque sea involuntariamente– una contribución útil para subrayar la importancia del mismo argumento ontológico que pretendía refutar.

- 4) Después de reafirmar erróneamente, como hemos visto, que se trata de una “idea puramente arbitraria”, y que nos permitiría conocer una existencia “totalmente *a priori*”, Kant pasa a examinar la *prueba cosmológica*, también llamada “*a contingentia mundi*”. La fórmula del modo siguiente:

“Si algo existe, tiene que existir un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario.”<sup>17</sup>

Kant nota correctamente que la prueba, formulada de este modo, no exige tomar en cuenta las propiedades especiales de los entes empíricos, diferenciándose en ello de una prueba de tipo *físico-teológico*. El autor observa que la prueba cosmológica pretende dar de sí misma una imagen distinta al argumento ontológico: pretende basarse en la experiencia, y no en conceptos puros *a priori*:

“Pero la demostración cosmológica no se sirve de esta experiencia más que para un único paso, el requerido para llegar a un ser necesario. Sobre cuáles sean las propiedades de este, el argumento empírico no puede informarnos, y la razón lo abandona en este punto, para investigar, sirviéndose de meros conceptos, qué propiedades debe poseer un ser absolutamente necesario, es decir, cuál es, entre todas las cosas posibles, la que contiene en sí las condiciones requeridas para constituir una necesidad absoluta. La razón cree encontrar tales requisitos única y exclusivamente en el concepto de un ser realísimo, concluyendo luego que este es el ser absolutamente necesario. Ahora bien, está claro que se presupone aquí que el concepto de un ser de realidad suprema satisface plenamente al concepto de necesidad absoluta de la existencia, es decir, que se puede inferir lo último de lo primero, lo cual constituye una proposición sostenida por el argumento ontológico. *Este es, pues, a pesar de que se pretendía eludirlo, asumido y tomado como base en la demostración cosmológica, ya que la necesidad absoluta es una existencia extraída de meros conceptos.* Si digo que el concepto de *ens realissimum* es un concepto que conviene y se adecua, él y solo él, a la existencia necesaria, entonces tengo que admitir también que tal existencia puede ser inferida de él. *Toda la fuerza demostrativa*

---

<sup>17</sup> *KrV cit.*, pág. 576 (A604 B632): “Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere, zum mindesten, ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen”.

contenida en el llamado argumento cosmológico, no consiste pues en otra cosa sino en el argumento ontológico, construido con meros conceptos; la supuesta experiencia es superflua; tal vez puede conducirnos al concepto de necesidad absoluta, pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada."<sup>18</sup>

Kant observa aquí –correctamente– que el mundo empírico, como tal, no puede informarnos acerca de las características o propiedades que debe poseer un ser absolutamente necesario. Muestra claramente, para decirlo en breve, que la idea de Dios es *presupuesta* por el argumento cosmológico, al igual que por el argumento ontológico. La mente debe primero “construir” un concepto de Dios, para después comprobar si existe en la realidad: y resulta que en la coherencia de este concepto está ya la prueba de la existencia del Ente al que se refiere, pues el único ente que satisface las condiciones de la necesidad absoluta es el *Ens realissimum*. En este sentido, es correcto afirmar con Kant que el argumento ontológico *no puede ser eludido* por el que plantea el argumento cosmológico, pues en definitiva ambas pruebas presuponen un *concepto* de Dios coherente, que no puede ser fabricado a partir de la “mera experiencia”. Sin embargo, para ser más exactos, habría que decir: “a partir de las meras características de los entes objetos de la experiencia

---

<sup>18</sup> *KrV cit.*, pág. 578 (A606s-B634s) “Um seinen Grund recht sicher zu legen, fußt sich dieser Beweis auf Erfahrung und gibt sich dadurch *das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise unterschieden*, der auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu tun, nämlich zum Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt. *Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied* und forscht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein absolut notwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse, (d.i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Notwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen, und schließt sodann: das ist das schlechterdings notwendige Wesen. *Es ist aber klar, daß man hierbei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität tue dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d.i. es lasse sich aus jener auf diese schließen; ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Notwendigkeit ist ein Dasein aus bloßen Begriffen.* Sage ich nun: der Begriff des entis realissimi ist ein solcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem notwendigen Dasein passend und ihm adäquat ist; so muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geschlossen werden könne. *Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Notwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgendeinem bestimmten Dinge darzutun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir sofort alle Erfahrung verlassen, und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Dasein dargetan; denn es heißt so viel, als: unter allem Möglichen ist Eines, das absolute Notwendigkeit bei sich führt, d.i. dieses Wesen existiert schlechterdings notwendig.”*

del mundo". Ahora bien, eso no significa que "la *experiencia*<sup>19</sup> sea superflua", como pretende Kant: debe admitirse, sí, como hemos subrayado anteriormente, que los *medios* con los que construimos el concepto de Dios no serían accesibles al hombre sin la *experiencia*; pero siempre y cuando esta se entienda en su verdadero sentido, como explicaremos a continuación: ni el concepto de "ente" estaría presente a la mente sin la *experiencia*, ni el concepto de "realidad", como contrapuesto a la mera posibilidad, sería pensable por el hombre sin la *experiencia*.

Lo que fundamentalmente se le escapa a Kant, creemos, es que, en aquello mismo que se suele llamar *experiencia*, en realidad se incluye el concurso de conceptos que rebasan el mundo de la mera sensación, y con ella el mundo de los entes espacio-temporales que son la *materia* de nuestra *experiencia*<sup>20</sup>. Eso puede parecer sorprendente, si se considera

---

<sup>19</sup> *Cursiva* nuestra.

<sup>20</sup> Tal como a Kant, dicho sea de paso, también se les escapa a muchos otros filósofos modernos y contemporáneos. Estimamos oportuno reproducir aquí, por su gran claridad, lo que observa Rosmini en su análisis sobre el sistema kantiano, a propósito del concepto de *experiencia*:

"Los filósofos modernos admiten generalmente que todo el saber humano viene de la *experiencia*; pero después no se preocupan de preguntar 'qué cosa es *experiencia*'.

La *experiencia* ¿acaso son los hechos? Los hechos, solos, no pueden formar la *experiencia*, porque, hasta que los hechos no son conocidos por mí, ellos son, respecto de mi saber, como si no existieran.

Por *experiencia*, ¿se entienden entonces los *hechos conocidos* por mí? Si éste es el valor de la palabra *experiencia*, conviene buscar entonces, además, de qué *conocimiento* de hechos se hable. ¿Se entiende que la *experiencia* sean los hechos *conocidos* solo con los *sentidos*? Pregunta absurda; solo con los *sentidos* no pueden ser *conocidos*. Cuando yo digo que un hecho lo conozco solo con los *sentidos*, yo he removido de este hecho todo pensamiento mío sobre él: en tal estado, los hechos son sensaciones y nada más; ninguna comparación entre ellos, ninguna relación de suerte. Estos hechos *conocidos*, como tan impropriamente se dice, solo por los *sentidos*, no pueden ser ni escritos ni hablados, porque el lenguaje no tiene palabras individuales aptas para expresarlos y porque, si yo los uniera con algún signo sensible, con el cual hacerlos expresables, tendría que hacer sobre ellos alguna reflexión, lo cual está en contra de la hipótesis que ellos me sean conocidos solo por los *sentidos* y nada más.

Por lo tanto, la *experiencia* serán los hechos verdaderamente conocidos; ahora bien, aquí entra necesariamente la *inteligencia*, la cual pone en ellos alguna universalidad, considerando los hechos individuales en relación con el ser y, en el ser, en relación entre sí y, por lo tanto, formando clases, especies; ésta es ciertamente aquella *experiencia* que puede producir y produce nuestras *cogniciones*. Pero, cuando ésta sea la *experiencia* de la que se quiere hablar, diciendo que todas nuestras *cogniciones* vienen de la *experiencia*, en tal caso se debe investigar primero qué cosa sea el *conocimiento intelectual de los hechos*, qué sea este intelecto con el cual formamos, o al menos completamos, esta *experiencia*; cómo debe ser constituida semejante facultad de conocer, para que ella sea apta a hacer aquella *experiencia*: y el buscar cómo está hecha aquella facultad, es lo mismo que buscar si, y qué cosa, debe tener consigo innato y esto, de nuevo, es lo mismo que buscar cuáles eran las condiciones, dadas las cuales sea posible la *experiencia* de la que hablamos". (ANTONIO ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Tomo I, Sezione IV, Capitolo III, nota 93, Roma 1830; ed. Gaetano Messina, Città Nuova, Roma 2003, págs. 384-385. Trad. J.F. Franck, C. Pierantoni, inédita).

que Kant, en la misma *Crítica de la Razón Pura*, ha querido refutar también a la tradición empirista, precisamente resaltando el elemento formal, *a priori*, del conocimiento humano. Sin embargo, es posible observar que justamente en este punto crucial se anida la contradicción de fondo que afecta a la filosofía kantiana. Es decir, el presupuesto gratuito según el cual precisamente el elemento formal, *a priori*, del conocimiento humano, sería algo que necesariamente debiera plantearse como separado o desconectado de la realidad, o bien algo, cuya conexión fundamental con la realidad necesitaría de una previa demostración: en otras palabras, que las *categorías* en base a las cuales comprendemos las cosas serían algo ajeno a las cosas reales, en vez de ser aquello que por naturaleza permite, y permite verificar, nuestro verdadero conocimiento de las cosas; que sean algo *subjetivo*, propio del yo humano (ya sea que se entienda como individuo o como especie), en vez de ser un elemento *objetivo*, presente en las cosas mismas, pero oculto a la mera sensación, y que precisamente nuestro intelecto *reconoce* como tal.

No nos difundiremos aquí en la refutación de este supuesto kantiano de base, pues esta ya ha sido realizada por numerosos autores durante los siglos XIX y XX<sup>21</sup>. Nos bastará recordar aquí la contradicción más básica que este planteamiento involucra: en efecto, si el medio en base al cual conocemos, es decir los *conceptos*, y en primer lugar el concepto de *ente* (“*illud quo cognoscimus*”, en la terminología escolástica) no fuera en sí mismo algo que en su raíz debiera presuponerse como correspondiente a la realidad, si, en una palabra, tuviéramos que perpetuamente dudar que eso fuera *subjetivo*, ¿cómo podríamos entonces pretender estar afirmando algo *objetivo* acerca del conocimiento mismo? ¿Cómo pretenderíamos sostener que nuestra misma teoría del conocimiento es verdadera? ¿Lo podríamos afirmar en base a algo superior a la razón misma, que pudiera enjuiciarla? ¿Podría la Razón sentarse a juzgar en un tribunal donde *se critica* a sí misma, desde su propia raíz? Evidentemente, esta es la pretensión contradictoria, que está en la base de la misma posibilidad de una “crítica de la razón pura”. Pues no se trata aquí, evidentemente, de la *crítica de un resultado particular* o parcial del razonamiento humano –cosa siempre legítima y deseable– sino de una crítica de la razón *pura*, de la *razón como tal*. Esta es, evidentemente, una pretensión absurda y autodestructiva de la razón misma, pues falsea y vacía completamente el concepto mismo de la

---

<sup>21</sup> A manera de ejemplo nos referiremos a algunas de las más importantes como, ya en la primera mitad del siglo XIX, la refutación proporcionada por ANTONIO ROSMINI en el *Nuovo Saggio, cit.*, sobre todo Tomo I, Sezione IV, Capitolo III. Y, en el siglo XX, a las que han surgido en el ámbito de la corriente de la “fenomenología realista”: la de DIETRICH VON HILDEBRAND, *What is Philosophy?* Franciscan Herald Press, 1973, y la de JOSEF SEIFERT, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London/Boston, 1987.

verdad. En efecto, el decir que el concepto de *ente*, del cual se puede extraer el concepto de Ente realísimo, es un “concepto arbitrario” equivale a decir que el concepto de *verdad* es vacuo y arbitrario, pues la verdad no es más que el *ente en cuanto objeto del intelecto*. En este horizonte, es claro que se debería renunciar a dar una demostración de la existencia de Dios, la Realidad suma: pero asimismo debería renunciarse a cualquier otra afirmación, *sobre cualquier realidad*.

Vemos, por lo tanto, como la destrucción de la noción de verdad y la refutación de la existencia de Dios no son sino dos caras de la misma moneda.