

LA ONTO-TEO-LOGIA y EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

(Exégesis de la crítica tomista)

POR PEDRO CEREZO GALÁN

Revista de filosofía 25 (1966)

I. EL CARÁCTER ONTO-TEO-LÓGICO DE LA METAFÍSICA,

La progresiva conciencia de la "diferencia ontológica", que determina esencialmente al pensamiento metafísico desde M. Heidegger, permite hoy una nueva valoración crítica del argumento ontológico, como la más justa y rigurosa expresión de la Onto-teo-logia clásica.

Inversamente adquiere a esta luz una sorprendente significación la crítica tomista al citado argumento, que habla desde lo "no pensado de la diferencia" y trata de este modo de liberar el problema del ser de su reducción a un ente fundamental, tal como ya comienza a insinuarse en la prueba de San Anselmo, y será más tarde con Scotus, y posteriormente con Descartes y Leibniz, el cuño definitivo de la Metafísica esencialista de Occidente, hasta el apogeo de su manifestación en la Lógica de Hegel.

El tema inmediato de la presente investigación lo constituye la exposición y crítica del argumento ontológico, según el espíritu del tomismo. Pero en su trasfondo pretenden ser las siguientes reflexiones una discusión de los conceptos modales de las Metafísicas del "ser" y la "esencia", respectivamente, punto en que se encuentra hoy emplazado un pensamiento que intente "repetir" y "repensar, desde la exigencia in condicionada del ser, la historia de la Metafísica".

El término "Ontoteología", usado ya por Kant adquiere en Heidegger una peculiar significación. Se llama "onto-teo-lógica" a la Metafísica, porque en su proyecto histórico de dar el logos o razón del ente en cuanto ente (Ontología), recurre siempre, en su fundamentación, al ente supremo (sumum ens. Teología), confundiendo así, en un mismo proceso, la universalidad del ente con su radicalidad en un fundamento divino del mundoⁱ. Esta originaria duplicidad de planos en la determinación de la Metafísica, como el mismo Heidegger advierte, comienza ya con Aristóteles. Como ya es bien conocido, para él, "la ciencia buscada" es conjuntamente un saber de las determinaciones trascendentales que conciernen al ente en cuanto ente (ontología)ⁱⁱ, y, por lo tanto, un saber del ente en su fundamentalidad, o lo que es lo mismo, del ente absoluto del fundamento (Teología). Por otra parte, ambos planos aparecen por vez primera en una estricta conexión esencial. "Si existe una realidad inmóvil, -escribe Aristóteles- ésta es anterior (a las realidades contingentes y móviles), y, por lo tanto, la ciencia que trate de ella es la filosofía primera, y, al mismo tiempo, la más universal en cuanto primera. Sería propio de ella investigar sobre el ente en cuanto ente, sobre qué es sobre las determinaciones que le pertenecen en cuanto talⁱⁱⁱ."

El texto de Aristóteles es de una densidad difícilmente igualable. En él se formula, por vez primera, con toda claridad, lo que podríamos llamar el principio hermenéutico de la ontología, a saber, que el saber de lo común, sólo puede determinarse desde el origen de lo común, y, por lo tanto, desde la unidad y radicalidad de su fundamento^{iv}. Pero, conjuntamente, se encierra en esta formulación, a causa de su ambigüedad, la primera insinuación de una Metafísica esencialista o formalista, según se quiera, para la que "lo primero" de una serie de elementos comunes es un factor definido formalmente según la estructura de ámbito de dicha serie y, por lo tanto, en completa homogeneidad con ella. El principio del "ens commune" es así, a pesar de su distancia infinita, si se quiere, con respecto al ente en cuanto ente, un ente más, aunque sea el del fundamento, e inscrito, por consiguiente, como origen común de la diversidad, en un mismo plano.

La duplicidad de planos de la Metafísica onto-teológica confunde en un mismo proceso, como acabamos de ver, el saber del ente en cuanto ente y el saber de su fundamento, que queda a su vez representado "entitativamente". Más que de dos planos distintos habría que hablar de dos formas o grados de entidad -la infinita y la finita-, como será más tarde el lenguaje usual de la Metafísica esencialista, implicadas en un mismo plano, en la relación del fundamento, y por eso, en cierta medida, confundidas e interferidas entre sí. Muy sutilmente señala Heidegger que lo típico de la Onto-teología es la falta, incluso, de la conciencia de esta duplicidad, porque no se ha visto la "diferencia ontológica", que permita hacer di-ferir los dos planos -el del ente y el de su fundamento-. "La Metafísica -escribe-, en cuanto verdad del ente en cuanto tal, es duple. Pero el fundamento de esta duplicidad e incluso su procedencia permanecen cerrados a la Metafísica, y ciertamente no por casualidad ni por descuido. La Metafísica admite esta duplicidad, precisamente porque

ella es lo que es: el representar del ente en cuanto ente. Para ella no hay elección posible. En cuanto Metafísica, está excluida por su propia esencia de la experiencia del ser"^v.

Lo característico, por lo tanto, de la Onto-teo-logía, más que en la duplicidad de sus planos, estriba en el recortamiento del valor ontológico estricto del pensamiento metafísico. En tanto piensa el lagos o razón del ente desde el ente caracterizado por ser logos de sí, la Metafísica se cierra sobre sí misma y consume toda su experiencia en el orden de la entidad, del *ser del ente*, de lo que la cosa es, sin percatarse de lo que le permanece oculto y cerrado en el ente mismo, el ser en su verdad.

Precisamente por esta reducción de lo onto-lógico, por este exhibir como razón del ente en cuanto tal, al ente supremo, y remitir así continuamente de ente a ente, de lo finito a lo infinito, dentro siempre de la misma órbita de la entidad, la Metafísica onto-teo-lógica. no alcanza nunca una ratio sufficiens en su proceso de autofundamentación, y acaba así re-plegándose sobre sí misma, confinándose en la pura subjetividad, donde sea posible la mediación de lo finito y lo infinito, según la expresión de Hegel, y con ella la definitiva síntesis de aquella duplicidad de planos, que constituye la Onto-teo-logía.

Todavía en Aristóteles, a pesar de haber acuñado la formulación de la esencia doble de la metafísica, se mantiene un elemento interno de diferencia, en tanto el saber del ente en cuanto ente (plano trascendental) no es equivalente y sin más el saber del ente supremo (plano trascendente), aunque se condicionen en un mismo proceso y se entiendan bajo la misma formalidad (la ousía o la sustancia). La diferencia entre lo trascendental y lo trascendente está montada, como ya se sabe, en Aristóteles, en una previa de orden crítico, la distinción de lo que es primero quoad nos y de lo primero en sí y por sí mismo"^{vi}. Ahora bien, esta segunda diferencia sólo puede tener sentido desde la "diferencia ontológica" entre el ser y el ente, y desde aquella necesaria transcendencia con que el ser tras-pasa y sobre-pasa a la existencia humana, en cuyo desbordamiento se explica que el orden de lo primeramente dado -la entidad- no coincida nunca con lo primordial en sí mismo: el ser en su verdad. Y es precisamente aquí, en este plano radical de la "diferencia ontológica", donde la filosofía aristotélica se ha quedado en el umbral de sus pretensiones, sin poder sacar las últimas consecuencias de su propia teoría sobre la aprioridad del acto con respecto a la potencia"^{vii}. Falta de esta última fundamentación crítica, la diferencia entre el quoad se y el quoad nos acabará desapareciendo incluso en aquellas filosofías que piensan dentro de la tradición aristotélica.

Si realmente la diferencia entre lo finito e infinito es tan sólo de grado, en cuanto ambos caen dentro de la formalidad de un mismo concepto objetivo (plano trascendental), ya no hay lugar para mantener el desfase de los dos planos de consideración, puesto que en el concepto de ens commune se encuentra ya dada la formalidad, dentro de la cual se puede pensar igualmente, por intensificación y gradación de la ratio essendi, tanto lo finito como lo infinito. Tan sólo el factum de la sensibilidad aún persiste imponiendo una distinción entre el quoad se y el quoad nos. Pero como el carácter sensible del entendimiento no está metafísicamente fundado en la "indigencia de ser", en que está siempre ex-puesto el "lugar de la diferencia ontológica entre el ser y el ente" (Da-sein), esta última barrera de a sensibilidad acabará saltando ante el creciente empuje del formalismo esencialista. Faltaba una última justificación de la sensibilidad, desde el "carácter de abierto" de una inteligencia que está implantada en el orden de la revelación del ser y, por lo tanto, tras-pasada y tras-cendida a un tiempo por el ser, que en ella "se obra". Faltaba, en suma, la "diferencia ontológica" entre el ser y el ente, la única que posibilita que el lugar de la revelación del ser en el ente (Da-sein), sea, a una, capacidad e indigencia de ser (entendimiento agente y paciente) y, en consecuencia, "tenencia de mundo" (inteligencia sentiente). Sin este fundamento metafísico, la distinción quoad se y quoad nos no tiene base firme de sus tentación y acabará finalmente desapareciendo. Esta es la obra propia del racionalismo, que ya hizo su primera aparición, tal como prueba el argumento ontológico, antes del inicio histórico de la filosofía cartesiana de la subjetividad. Con ello se consigue la reducción del fundamento ontológico al inmanentismo de la conciencia. La duplicidad de planos de la Onto-teo-logia, perdido el sentido de la "diferencia" que aún obraba en Aristóteles, se diluye cada vez más en la homogeneidad de una misma perspectiva de consideración, que es ahora la única y fundamental. Aquel fundamento trascendente (ens supremum), hacia el que se transcendía la conciencia finita (o mejor, trans-finita), en su necesidad de explicarse el "ser del ente" (el orden del ente en cuanto ente), perderá su distancia con respecto a la conciencia finita, hasta interiorizarse en ella, como una de sus representaciones, la primordial, la "del ser absoluto, es decir, lo que hay de simple en nuestros pensamientos, de donde -según Leibniz-, toma su origen todo lo que pensamos"^{viii}. La Metafísica onto-teo-lógica tiene asegurado, de este modo, su dominio absoluto. La razón del ente no sólo se dispensa desde el ente, que es el Logos supremo, sino en y por el lagos humano, que es intrínsecamente connatural a lo infinito y como el detentador de su economía.

He aquí por qué puede decirse que la forma más propia de la Onto-teo-logía la constituye la Metafísica de la subjetividad. Antes, mientras se permanecía aún en los presupuestos aristotélicos, el pensamiento no podía conciliar en sí mismo la duplicidad de los dos planos de la Metafísica de una manera satisfactoria. La razón o causa del ente en cuanto ente (*ens commune*) no estaba dada inmediatamente en la representación de "lo divino" (*ens summum*), y tenía, por lo tanto, que constituirse analógicamente, en una referencia asintótica (prós hén), aunque persistiese tal referencia en el mismo orden formal de la entidad (*ousía*). Ahora, en cambio, con la supresión de la diferencia crítica del *quoad se* y el *quod nos*, la razón del *ens commune* se encuentra objetivamente establecida en el mismo logos humano, en cuanto en él se contiene la idea del fundamento necesario. Antes, era Dios el término absoluto hacia el que se desenvolvía el pro-yecto metafísico, que era así y por eso constitutivamente problemático. Ahora, por el contrario, Dios deviene *objectum* del entendimiento humano, incluso su objeto adecuado y propio, de modo que en un mismo proceso, la razón del ente en cuanto ente se exhibe inmediatamente desde la inspección de la esencia de lo divino. El fundamento de la Metafísica llega a ser así la subjetividad, en cuanto en ella y por ella es posible la unidad de este proceso. Por eso Descartes llama al cogito el "*fundamentum inconcussum veritatis*", pues, aunque no sea el absoluto, "tiene", por así decirlo, lo absoluto, como su medida inteligible. En definitiva, el *primum ontologicum* es al mismo tiempo el *primum cognitum*, y esto justamente -y no otra cosa- es la esencia del onlogismo.

Desde aquí se comprende hasta qué punto el argumento ontológico está tan unido a la Metafísica onta-teo-lógica, que prácticamente puede pasar por su definición^x. Los dos únicos planteamientos metafísicos, que no participan de este destino onto-teo-lógico, son precisamente los de Tomás de Aquino y Kant, que por diferentes motivaciones críticas, combaten el mencionado argumento^x.

El mismo Kant bautiza la prueba de San Anselmo como "ontológica", desde el sentido de la Ontología de Wolff, como construcción de lo real desde la posibilidad de su concepto, porque justamente lo que en él se lleva a cabo es la determinación de la realidad del fundamento teológico de la Metafísica, desde la no-contradicción o interna posibilidad de la idea de "*ens summum*" y "*necessarium*". Con semejante determinación, se construye axiomáticamente, desde la posibilidad misma del ente necesario, todo saber del ente en cuanto tal^{xi}. Gana así la interna unidad entre *ens commune* y *ens necessarium* una vigencia y seguridad aparentemente insuperables. Podría decirse que la Metafísica "onto-teo-lógica" alcanza en el citado argumento, su acuñación más precisa y su fundamentación metodológica más firme. La filosofía, como expresamente lo dice Hegel, perderá su carácter de ciencia problemática, tensa en su permanente esfuerzo por la adquisición de la verdad (filo-sofía) , y será por primera vez, de un modo consecuente y total, "la ciencia pura" especulativa, el absoluto sistema de la razón.

La filosofía de la subjetividad no destruye, pues, la Onto-teo-logía; ni erige en lugar del fundamento divino de la realidad, un nuevo sujeto ontológico, sino que se limita a desarrollar hasta sus últimas consecuencias lo que ya estaba formulado en la Metafísica de Aristóteles: la exigencia de una *ratio sufficiens* en el orden del pensamiento puro, del ser en-sí y para-sí (*noesis noeseos*). Sólo que ahora tal *ratio* ya está dada (Descartes y Leibniz) o tendrá que darse a sí misma su razón de ser (Hegel) en el seno de la conciencia finita, absorbiéndola en su infinito fundamento. Bastará, pues, un paso más, el paso que realiza el pensamiento de Spinoza y Hegel, para borrar la diferencia entre lo finito e infinito, que aún persiste, como residuo cristiano, en Descartes y Leibniz, y reducir así la Metafísica al puro inmanentismo de la conciencia, en que el *ens supremum* es el *ens commune* en cuanto tal, en su absoluta identidad reflexiva, traspuestas y superadas ya todas sus internas diferencias.

Con el pensamiento panteísta hegeliano, se consuma el proceso, que se había abierto en la determinación de la esencia duple de la Metafísica en Aristóteles y había traspasado todo el racionalismo. El tratar conjuntamente, en un mismo plano, al *ens commune* y al *ens supremum*, conduce inevitablemente a la absorción de toda diferencia en la divinidad, que se hace así presente e in-manente al orden mundano de su revelación. El argumento ontológico desemboca en monismo. Si el ente necesario es aquel que existe por sí mismo, porque en su esencia contiene la razón de su ser, y la conciencia humana, por otra parte, como opinan todas las racionalistas, está implantada en el orden de esta necesidad metafísica -como en su horizonte intelectual propio-, entonces no puede haber otra razón de ser, junto a la del ente necesario, hasta el punto de que todo lo demás se reduce a atributos y modalidades del Absoluto.

En definitiva, lo que verdaderamente caracteriza a la Onto-teología es que se defula a sí misma, formalmente, desde la divinidad, como ciencia de lo divino. Tal definición, que tan sólo queda como pretensión y esfuerzo en la filo-sofía clásica, llega a tematizarse más tarde como saber de Dios en sí mismo, desde el puro *lumen naturale*, y acaba siendo en Hegel, inevitablemente, el saber que Dios tiene de sí mismo.

La Metafísica se reduce a pura Lógica. El logos del ente será ahora, en la Lógica de Hegel, el mismo logos de Dios. "Este reino es la verdad, tal como es en-sí y para-sí misma, sin ningún valamiento. Por consiguiente, se puede decir que este contenido (el de la ciencia pura) es la exposición de Dios, tal como existe en su eterna esencia, antes del obramiento de la naturaleza y del espíritu finito"^{xii}.

El título de Metafísica onto-teo-lógica está pensado sustancialmente, tal como advierte Heidegger, desde el "olvido del ser", (Seinsvergessenheit), y sólo mediante el "recuerdo" de aquello que quedo sin pensar, puede el pensamiento auténticamente meta-físico instalarse en aquella ultimidad, donde se revele el sentido de la Onto-teología y la necesidad de trascenderla. Nuestra ocupación con el argumento ontológico persigue fundamentalmente, desvelar, a lo largo de la crítica de Tomás de Aquino, aquella "diferencia onológica" que quedó sin pensar en la Onto-teo-logia, y que a su vez caracteriza propia y formalmente al pensamiento más vigoroso de toda la tradición occidental sobre el ser en sí mismo.

LA FORMULACIÓN DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

La exposición de Santo Tomás de Aquino de la prueba anselmiana constituye un ejemplo excepcional de exégesis filosófica. No solamente es justa literalmente a la fuerza del argumento, sino que incluso la amplifica al enmarcarla dentro de la epistemología de San Agustín y trayendo a la luz los supuestos críticos que le subyacen. A la vez, esto permite a la crítica el desarrollo de los rasgos fundamentales de la filosofía de la "esencia" y, conjuntamente, el desenvolvimiento de los principios metafísicos de su propia posición filosófica. Para efectos de análisis, podrían practicarse en tal exposición tres cortes transversales, según el progresivo desarrollo de la prueba:

- A) La vinculación de las ideas de "ente más perfecto" y "ente necesario" .
- B) La identidad de la necesidad trascendente y la trascendental.
- C) La fundamentación del espíritu del hombre, en tanto in-mora y existe desde el ente necesario.

- A) La vinculación de las ideas de "ente más perfecto" y "ente necesario"

Como es bien conocido, la prueba de San Anselmo parte de la misma ratio nominis de Dios, según la cual "Dios es el ente, mayor que el cual, no puede pensarse ningún otro"^{xiii}. Obsérvese que tal "ratio nominis" parte ya del mundo de la fe, como expresamente lo dice San Anselmo ("et quidem credimus") y, por lo tanto, no muestra desde su comienzo la interna posibilidad lógica de tal noción ni por consiguiente su fundamentación en la luz natural. Este será, como después veremos, uno de los primeros motivos de la crítica de Santo Tomás.

Supuesta tal ratio, y su intrínseca posibilidad, en la mente del hombre, tanto del creyente como del incrédulo, la demostración trata de probar que en tal "ratio" debe estar incluida la existencia, porque, de lo contrario, ya no sería la ratio propia y adecuada del summum ens. "No puede existir sólo en el entendimiento, porque lo que es en el entendimiento y la realidad es mayor (más perfecto) que aquello que sólo existe en el entendimiento"^{xiv}. El argumento supone por lo tanto, como habitualmente se dice, que la existencia (en el sentido de ens in actu o in re), es una perfección, frente al mero ens in intellectu, y que, por lo tanto, debe deducirse o exigirse, si mejor se quiere, desde la noción de "ens supremum". Sólo así puede el argumento ser "a priori", no porque transcurra de la causa al efecto -lo cual es en Dios abiertamente imposible^{xv}-, sino de razón a consecuencia -como relación lógica-deductiva-, esto es, desde la esencia o ratio del ente perfecto a su necesaria consecuencia: ser in rerum natura o en-sí y por sí mismo.

Conviene desde el primer momento reparar en estos dos aspectos indisolubles de la prueba, por los cuales puede llamarse en verdad un "argumento". Dondequiera que hay la evidencia inmediata "Deus est" ya no puede tener sentido alguno indicar una prueba de tal verdad. Las verdades que necesitan prueba son aquellas que, ya por sí mismas, ya por nuestra propia constitución, no exhiban inmediatamente la identidad de sujeto y predicado. De modo que aun aceptando que el argumento ontológico pueda equivaler, en cierto sentido, a una proposición per se nota, lo que es en sí claro es que entraña una cierta mediación, la única que puede darle valor de "argumento". Tal mediación abarca dos aspectos solidarios:

1. La contraposición de esse in intellectu y esse in re (in actu) o extramental. Tal contraposición se mueve en el mismo horizonte que la aviceniana entre la essentia como possibilitas, (tal como es en el entendimiento) y la esencia en cuanto actualitas, puesta ya en la integridad de su concreción y de sus determinaciones. De este ens in actu se dice que es una perfección frente al mero ens in intellectu, pero en ningún momento se

determina el sentido de esta perfección. Podría, no obstante, sospecharse, en directo paralelo con Avicena, que la perfección del ens in actu estriba en la *efectividad* de su esencia, en tanto fuera de lo meramente posible, y, por tanto, puesta en sí misma, en la integridad de su ser.

En todo este contexto, ens equivale por consiguiente a *essentia* -como *id quod est*-, como la cualidad abstracta del estar siendo. Posteriormente tal cualidad abstracta se determina o como *esse in intellectu* o in *rerum natura*. De modo que en el fondo, en el mismo argumento anselmiano, está implícitamente supuesto que la existencia, como *actualitas essentiae* (*esse in actu*), es un nuevo estado de la esencia meramente pensada (*ens in intellectu*) y sólo se diferencia modalmente de ella^{xvi}. Esta modalidad de la esencia, la esencia existente in actu, contiene un plus de perfección. Pero, ¿de qué tipo?

2. La segunda faceta del argumento nos puede suministrar la respuesta. Este estar fuera de la posibilidad es realmente un tránsito de la potencia al acto, y en esta misma medida reside su perfección, en su capacidad para traspasar la potencialidad y ser en la plenitud de su determinación. Ahora bien, se supone que este tránsito del posse al *esse*, está siempre pre-determinado por la cantidad de poder o de perfección de la esencia, y, en definitiva, sólo es posible bajo la condición absoluta de un posse, que sea el mismo *esse*, o que en su *quantitas essentiae* ("*id quo maius cogitari non potest*"), encierra la exigencia de su ser^{xvii}. Se debe tratar, por consiguiente, de una perfección que sea tan sólo "modal" de la esencia, en cuanto puede determinarse desde el contenido esencial.

En definitiva, tal perfección existencial (*esse in actu*) es algo que le ocurre a la esencia, en virtud de sí misma y desde sí misma, al menos en un caso singular, cuando el carácter esencial está pensado en la absoluta plenitud de su determinación.

De modo que hay dos facetas ineludiblemente unidas en el argumento, para que pueda tener tal carácter:

a) La distinción del *modus rei in intellectu* y el *modus rei in actu*, y la consiguiente mayor perfección del *modus rei in actu*.

b) Que tales estados son modos de la *essentia* o *ens* (de lo que la cosa es), y que, por lo tanto, es posible el tránsito del uno al otro, en el caso de que la esencia o *ratio entitatis* está pensada en su máxima perfección y concreción, porque entonces debe ser *in intellectu et in re*.

El argumento podría verse, por consiguiente, del siguiente modo: no todo lo que es *in intellectu* implica la perfección del ser in actu, pero al menos lo que es puesto in intellectu, como *in quo maius cogitari non potest*, debe ser in actu, desde la propia exigencia *essentiae*, es decir, desde lo mismo que ha sido puesto en su esencialidad. Esta es la única manera posible en que tiene sentido la prueba. Si se supone, por el contrario, que la perfección existencial es cualitativamente heterogénea de la perfección esencial y pertenece a otro orden diferente, es decir, no es un estado de una misma *ratio* o *notio communis* -la entidad como lo que es (*essentia*)- el argumento se hace inviable, pues por mucho que se intensifique la perfección esencial, nunca alcanzaría su *esse in actu*. El tránsito, pues, del posse al *esse* (del *ens in intellectu* al *ens in actu*), es tan sólo posible si ambos momentos son estados homogéneos del "ens", de modo que por intensidad cuantitativa de la perfección pueda pasarse del uno al otro.

Una demostración a priori de la existencia de Dios implica los siguientes requisitos: 1) la homogeneidad del concepto de *ens* o *essentia*; 2) la diferencia de sus estados (*esse in intellectu* y *esse in re*) como modos distintos cuantitativamente de la misma *ratio obiectiva entis*, y, por lo tanto, 3) el tránsito del uno al otro, cuando el concepto de *ens* está pensado en la integridad de su perfección. ("*Ergo non solum in intellectu sed in re*").

Si fallan los dos primeros presupuestos, y en tal caso, el *esse in actu* es una perfección cualitativamente heterogénea del *esse in intellectu* (posibilidad), entonces no hay univocidad del concepto de *ens*, sino analogía, y, por lo tanto, la integridad de la perfección pensada no puede alcanzar nunca la perfección que llamamos real (*esse in actu*), ni siquiera en el solo caso del *ens summum*, pues se supone previamente que tal perfección obiectiva o esencial no tiene nada que ver con la existencial. Hay, por lo tanto, en el trasfondo del argumento ontológico, un concepto unívoco de esencia y de perfección, que permite su diferencialidad en dos momentos o estados distintos, pero complementarios.

El desarrollo del argumento que hasta aquí se ha llevado a cabo, exige la identificación del concepto de *ens perfectum* y con el de *ens necessarium*. En efecto, la suma perfección no está en san Anselmo pensada como la síntesis de todas las perfecciones, y, por tanto, también la del existir (*esse in actu*), sino como la intensidad absoluta de la misma perfección del ente en cuanto ente, o de la "esencia real" (*id quod est*). De lo contrario, podría preguntarse con sentido si tal concepto de la integración de todas las perfecciones es posible y cómo lo es, tal como ocurre en Descartes y Leibniz. Así, supone Henrich que, a partir de Descartes, y muy concretamente en su respuesta a Catero, entra en juego una nueva forma del argumento ontológico, que debe

llamarse por "el ente necesario", en lugar de la anselmiana por "el ente más perfecto". La rectificación que se propone Descartes quiere partir no de una mera definición nominal de Dios, tal como en la prueba anselmiana (?), sino de un verdadero conocimiento objetivo, que debe cumplir, según Henrich, dos exigencias:

1. "Debe mostrarse que la representación de lo más perfecto puede ser pensada clara y distintamente; esto es, que es una verdadera idea".

2. La prueba de lo que lo más perfecto existe, no sólo permite afirmar que hay que contar el existir entre las perfecciones, sino que también debe mostrar en qué medida está unida la existencia con la esencia de lo más perfecto. Ambas exigencias las llena Descartes, precisamente, porque constituye el concepto de *ens necessarium* como *nervus probandi* de la prueba. Este concepto, -concluye Henrich- diferencia el argumento cartesiano del de san Anselmo^{xxviii}. El camino, pues, que seguirá Descartes, será hacer ver que una clara y distinta inspección de la suma perfección, la revela. como *summa potestas*, que se define por su capacidad de ser por virtud de sí mismo (*capax essendi*), y que se constituye en la fuente de las restantes perfecciones^{xix}.

Del mismo modo se pronuncia Leibniz frente a la prueba de Descartes, haciendo ver que su punto de partida todavía no ha alcanzado el estadio de una verdadera definición real, donde esté dada la posibilidad de su concepto. Descartes, en definitiva, se mueve todavía en el orden de la intuición de la idea clara y distinta, sin brindarnos el método lógico para poder controlar y verificar su experiencia intuitiva^{xx}. Leibniz emprende así la prueba de la posibilidad del ente más perfecto, en el sentido anselmiano, basándose en la imposibilidad de la contraprueba, es decir, en la imposibilidad de probar que las perfecciones puras sean incompatibles^{xxi}. Pero no satisfecho internamente con ella, y sobre todo, según él mismo dice, para que la prueba quede . a cubierto de los que se empeñen en negar que todas las perfecciones puras sean compatibles, descubre una forma "más estricta y propia" del argumento^{xxii}, que se recubre enteramente con el cartesiano. El "*ens necessarium*" existe por su propia esencia y, por lo tanto, por su posibilidad, "porque no siendo la esencia de la cosa más que aquello que constituye su posibilidad en particular, es bien manifiesto que existir por su esencia es existir por su posibilidad"^{xxiii}. Resta, no obstante, por probar que tal esencia necesaria es posible. De nuevo encontramos en Leibniz, en este caso, una prueba de la necesidad metafísica por la imposibilidad de su negación. En efecto, si el ente necesario, que existe por sí mismo, es imposible, con él es imposible igualmente todo lo posible y todo lo real^{xxiv}. La imposibilidad del ente necesario destruye, pues, consigo el principio de razón suficiente^{xxv} y con él la filosofía misma. Leibniz puede concluir con todo derecho que con la negación de la posibilidad del ente necesario se niega radicalmente todo posible acceso a Dios. No queda más que ateísmo^{xxvi}.

En definitiva, lo que está claro en todo el contexto leibniziano es que la existencia es una perfección de la esencia, exigida desde los mismos principios esenciales, como *quantitas essentiae*, y, por consiguiente, la esencia más perfecta, en cuanto en ella la exigencia *existentiae* está en su grado más alto, debe ser tal que contenga en sí misma la razón de su existir. Muy finamente ha descrito Henrich este proceso, como la aportación propia de Leibniz; haber visto la unidad estrecha que vincula las dos pruebas, al mostrar que "los presupuestos del primer argumento lo son también del segundo. La esencia más perfecta debe ser pensada al mismo tiempo con su existencia (primer argumento) porque en ella es la esencia el fundamento suficiente de su existir (segundo argumento). Puede formularse también la misma conexión de forma inversa: una esencia tiene en sí el fundamento suficiente de su existir, entonces y sólo entonces (segundo argumento), si es la más perfecta y, por consiguiente, su apremio de existencia es irresistible" (primer argumento)^{xxvii}.

Ha sido necesario este largo excurso y referencia Descartes y Leibniz, para mostrar, según tales autores, la exigencia de completar críticamente el punto de partida anselmiano. En efecto, tanto Descartes como Leibniz, coinciden en indicar que en el argumento de San Anselmo, se cuenta la existencia como una de las perfecciones, que debe estar incluida, como es obvio, en el "concepto-suma de todas ellas". Sin embargo, como ya se ha indicado anteriormente, tal rectificación no era. necesaria, pues no es ésta la factura verdadera de la prueba ontológica. El problema que plantean Descartes y Leibniz, ha surgido al tomar el concepto de *summum ens* como "la suma de perfecciones". Realmente, tal problema no existía para San Anselmo, pues la suma perfección no es más que la intensidad absoluta de la misma naturaleza inteligible (*ratio obiectiva*) del ente en cuanto ente (*id quod est*), *Esse in intellectu* y *esse in actu* son dos estados o modalidades del *ens* o *essentia* real, entre los que hay una diferencia de grado de índole cuantitativa (*ens in potentia* y *ens in actu*), según el modo de su actualidad, ya sea en la inteligencia (posibilidad) o en-sí y por-sí (efectividad). De modo que la esencia más perfecta debe contener en la plenitud de su determinación la actualidad. O con otras palabras: el ser de la esencia está siempre medido por la esencialidad de que en cada caso se trate y

determinado por ella, de modo que a una esencia pensada en su absoluta perfección, debe corresponder no tan sólo la actualidad de lo inteligible (ens in intellectu), sino del mismo acto inteligente (esse ut intellectus) y, por lo tanto, ser en acto (ens in actu).

He aquí por qué el ens perfectum es para San Anselmo, en virtud del mismo concepto de perfección como quantitas essentiae, implícito en la epistemología anselmiana, el que tiene en sí la razón de su ser, y, por lo tanto, el ens necessarium. Así, aparece inequívocamente, tanto en la expresión anselmiana como en la interpretación de Santo Tomás. El nervus probandi estriba en un mismo presupuesto: la esencia más perfecta o infinita es en sí misma la esencia necesaria, porque existir como fundamento de sí equivale a la suprema realización de la quantitas essentiae. Lo supremo es aquello que "no puede pensarse que no sea. Lo cual evidentemente -escribe Santo Tomás- es mayor que lo que puede pensarse que no es"^{xxxviii}.

Como se ve claramente, la discusión sobre el ens summum ("id quod maius cogitari non potest") se establece desde el primer momento en términos de conceptos modales ("id quod non potest cogitari non esse"). Se trata, por consiguiente, de una discusión sobre el valor ontológico de la contingencia y la necesidad, en su pura formulación esencial. Es un ente contingente "el que puede pensarse que no es" (potest non esse). Es, por el contrario, necesario, "el que no puede pensarse que no" (non potest non esse). Ambos conceptos de la modalidad metafísica se apoyan por supuesto en el concepto lógico de la posibilidad ("quod potest esse") en cuanto no encierra contradicción^{xxxix}.

La diferencia entre el ente contingente y el necesario es dada como una diferencia de grado en el contenido y la perfección esencial. La diferencia se presenta siempre en términos de lo "que puede ser pensado", y, por lo tanto, en un orden estrictamente formal, que versa sobre la verdad misma de la proposición. "Lo que no puede pensarse que no" es mayor -dice San Anselmo- que lo que puede pensarse que no es". Este "mayor" traduce una diferencia en el contenido esencial, por el cual, aquello que es (el ente o la esencia real), encierra la perfección de su ser. La existencia no' es, pues, una perfección más, entre otras, de la esencia más perfecta, sino aquella en que formalmente consiste la plena determinación de una esencia absoluta.

La fuerza de la argumentación reside, por consiguiente, en el mismo carácter coercitivo del juego modal, pues evidentemente, "id, quod non potest non esse", por su mismo carácter modal y necesario, no puede pensarse como "id quod potest non esse". Dos proposiciones contradictorias nunca pueden ser ambas verdaderas. Esto equivaldría a pecar contra el principio mismo del pensar. Por eso puede concluir San Anselmo: "Quare si id, qua maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quod maius cogitari nequit: quod convenire non potest"^{xxx}.

Si pues todo lo posible puede ser, desde su mismo contenido esencial, la máxima perfección posible, ya es el ser por sí misma; realiza su propio poder de ser en virtud de sí misma (ente necesario). Este parece ser el pensamiento que subyace a una afirmación de San Anselmo, que confirma expresamente la identidad del summum ens y del ens necessarium. "Quid igitur es, Domine Deus, qua nihil maius valet cogitari? Sed quid es, nisi id quod summum omnium existens per se ipsum, omnia alia fecit de nihilo?"^{xxxi}. En definitiva, puede decirse que en el pensamiento anselmiano es ya válida la caracterización que Henrich hace del pensamiento de Leibniz a este respecto, pues ya en San Anselmo obra la unidad de los dos momentos de consideración de la quantitas essentiae.

Esto permite a Santo Tomás tomar el argumento de San Anselmo como una proposición per se nota. Lo que realiza el argumento es aquella mediación que nos permita ver la inclusión necesaria de sujeto y predicado. Una proposición evidente por sí misma es tal que, en virtud de la identidad de sujeto y predicado, "no puede no ser" lo que es; su verdad está absolutamente determinada. La evidencia de la proposición "Deus est" brota así de la misma necesidad lógica, puesta en la ratio Dei (id quo maius non potest cogitari; esto es, id quod non potest non esse). Santo Tomás lo ha comprendido así, cuando escribe: "Es por sí mismo evidente aquello que no puede pensarse que no es", o "cuyo contrario no puede ser pensado"^{xxxii}. En efecto, lo que no puede pensarse que no, es aquello que es por sí mismo, y por lo tanto, en la ratio subiecti debe estar contenida su existencia. "Sic ergo cum dicitur, Deus est, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. Et ita Deum esse per se notum erit"^{xxxiii}.

B) La identidad de la necesidad trascendental y la trascendente.

La demostración de la existencia de Dios que se ha llevado a cabo, en la prueba ontológica, no hace más que desarrollar el axioma de la necesidad lógica. El proceso podríamos formularlo ahora de la siguiente manera:

1. Es pensable algo que no pueda no ser ("non potest non").
2. El modo de ser de la necesidad (non potest non) es más perfecto que el de la contingencia (potest non) .
3. La ratio o la esencia de lo más perfecto conviene propiamente al sujeto que se llama Dios.
4. Luego Dios es necesariamente ("existens per seipsum").
5. Luego la proposición "Deus est" es per se nota.

Como salta a la vista en esta esquemática formalización de la prueba, la necesidad de un ente trascendente se funda críticamente en la necesidad trascendental, esto es, en la exigencia de que se dé algo que no pueda pensarse como no siendo, como condición para que el pensamiento sea. Sólo si aquello "que no puede no ser" es pensable, alcanza el pensamiento la absoluta determinación de su verdad y su valor universal y necesario. Debe dar-se por lo tanto aquella necesidad de ser, que justifique el valor necesitante del pensamiento. Fuera de ella ya no hay un fundamento estable donde puede asegurarse el pensar. De modo que "aquello que no puede pensarse que no sea" establece la necesidad desde donde brota el pensamiento.

Esta confusión de ambos planos -el trascendente y el trascendental-, imbricados en un mismo proceso, se pone especialmente de manifiesto en la argumentación por la exigencia de una verdad necesaria, tomada de San Agustín (Soliloquios, I, II, c. 1, núm. 2; Y Alejandro de Hales, S. Th., I, qu. 3, memb. 1) y que Santo Tomás, consciente del parentesco radical con la prueba anselmiana, expone en el mismo contexto argumentativo. Dice así: "Deus est ipsa veritas. Sed nullus potest cogitare veritatem non esse; quia si potest non esse, sequitur eam esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Ergo nullus potest cogitari Deum non esse"^{xxxiv}.

La factura del argumento es homóloga a la prueba anselmiana. Se parte, como en San Anselmo de una ratio Dei, tomada del mundo de la fé: "Deus est ipsa veritas", equivalente al "et quidem credimus Te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit" del argumento anselmiano. A continuación se desarrolla una prueba que versa sobre el carácter necesario y trascendental de la verdad, como exigencia constitutiva del pensamiento. El argumento, finamente dialéctico, es la retorsión de una posible actitud escéptica. Supuesto que la verdad no fuese, seguiría siendo al menos verdadero, el juicio que propone "la verdad no es". La verdad puede negarse como contenido objetivo del pensamiento, pero no como carácter modal necesitante del acto que afirma. Aun en el caso de la renuncia a encontrar una verdad objetiva, la formulación de tal hallazgo "veritatem non esse", sólo adquiere su carácter absoluto, como proposición universal y necesaria si "verum est veritatem non esse", es decir, gracias a la capacidad de adecuación con el ser (con lo que es, en cuanto es, y con lo que no es, en cuanto no es), del pensamiento mismo, y en esto consiste formalmente la verdad ontológica como acto de síntesis afirmativa. El escéptico tendría que renunciar, en realidad, a formular cualquier contenido de pensamiento. Tendría que refugiarse en el silencio y la indiferencia. Tendría, en definitiva, que renunciar a pensar. Pues en tanto se piensa, la verdad es. El esquematismo de la prueba es en todo punto paralelo al argumento ontológico:

1. No es pensable que la verdad no sea (o bien, es pensable algo que no pueda no ser).
2. Porque si no es, al menos *es verdadero* que la verdad no es (es decir, el acto que subyace y afirma la proposición).
3. Luego la verdad es necesariamente (non potest non esse).
4. La ratio O la esencia de la verdad conviene propiamente al sujeto que llamamos Dios. .
5. Luego Dios es necesariamente.

Difícil sería encontrar una formulación más precisa del carácter onto-teo-lógico de la Metafísica. El proceso argumentativo en favor del primum ens y la prima veritas, se identifica con el del ens commune y la veritas trascendental en cuanto tal. De la exigencia de un principio del pensamiento se concluye la existencia de un primer principio de la realidad, en cuanto tal, y, en definitiva -lo que constituye la esencia del ontologismo-, el primum ontologicum (Dios) se identifica con el primum cognitum (el ens qua ens), en donde encuentra el pensamiento el fundamento del sistema de sus representaciones^{xxxv}.

C) La fundamentación del espíritu del hombre, en tanto in-mora y ex-siste en y desde el ente necesario.

Sin embargo, esta confusión de los dos planos -el trascendente y, el trascendental-, a la que nos hemos referido, no es un descuido de la prueba ontológica, sino justamente el origen de su fuerza argumentativa y el principio de la Metafísica agustiniana, que le subyace. Aunque brevemente, importa hacer algunas

indicaciones sobre este punto tan esencial. Como hemos visto, el pensamiento se ve obligado a afirmar la necesidad del ser y de la verdad (otro tanto podría decirse del bien), como los principios de su propio dinamismo. Ahora bien, en su propia actividad se realiza lo que el pensamiento es. Tales principios trascendentales que regulan su operación, lo son también de su ser.

Luego en aquella necesidad que obra y rige la actividad del pensamiento, se encuentra inmediatamente la presencia del ente necesario en sí mismo.

O de otro modo, tal como aparece en la doctrina agustiniana de la iluminación: el carácter universal y necesario de la verdad del pensamiento mismo no puede ser sino la expresión formal y la participación del ente eterno y subsistente, porque la naturaleza humana, en sí y desde sí misma, por su intrínseca mutabilidad, no podría garantizar la verdad de su afirmación^{xxxvi}. La necesidad del pensamiento no la tiene el pensamiento, sino que más bien tal necesidad "lo" tiene a él, manteniéndolo en lo que es. La necesidad del pensamiento es así su originación y dependencia de la misma necesidad de Dios. Y por eso, propiamente, está Dios dado en aquella necesidad.

Lo que en concreto se dice del pensamiento puede atribuirse a la naturaleza humana en general. La necesidad que ella experimenta en su actividad, emana del carácter necesitante del Ente, absoluto e infinito, desde el que ex-siste, El pensamiento juzga en y por la iluminación misma de la Verdad de Dios^{xxxvii}, y la voluntad ama, arrebatada por el deseo y el conocimiento del sumo Bien^{xxxviii}. En definitiva, en su propia esencia, el hombre está fundado por la Verdad necesaria y trascendido por un Bien inmutable. El carácter autotranscendente de la existencia(transcende teipsum) sólo es posible porque está erigida por un Absoluto, que la funda y la trasciende a un tiempo. Traspasado por El, el hombre mismo no es más que el incesante traspaso y la apremiante búsqueda de Dios.

Hace falta, sin embargo, un segundo paso. No sólo la necesidad que obra en el hombre, es la necesidad de Dios, sino que, en cuanto se constituye como lo más íntimo del hombre, como el principio de lo que el hombre es, resulta también connaturalmente conocida, por la misma radicalidad de su presencia. La necesidad en la que el hombre está implantado e in-mora, es así aquella cabe la cual propia y connaturalmente mora. Ahora bien, "morar cabe si" es la expresión formal del conocimiento. Santo Tomás lo ha expresado con una fuerza sorprendente: "Todo conocimiento se realiza por la unión de lo conocido con el cognoscente, Pero Dios es por sí mismo intrínseco al alma, incluso más que la propia alma a sí misma. Luego se puede conocer por sí mismo"^{xxxix}.

Si el fundamento del conocimiento estriba, como ya se afirma en Parménides, en la presencia del acto a sí mismo -la interna iluminación del ser que se es, que abre y posibilita el horizonte de la entidad en general- en el re-conocimiento trascendental del ser que se es, debe darse el conocimiento de Dios, que hace-ser al hombre mismo.

Si la forma suprema del conocimiento es la intuitiva, por la inmanencia del acto a sí mismo, Dios debe ser inmediatamente conocido por la intimidad radical de su presencia en el alma. Realmente, el alma no mora en sí, sino que in-mora en Dios, y, por lo tanto, en el conocimiento de sí, debe estar ya pues lo y exigido el conocimiento de Dios. En definitiva, puede concluir Santo Tomás, en su exposición del argumento ontológico, "igual que la luz sensible con respecto al sentido, se comporta la luz inteligible con respecto al entendimiento. Pero la luz visible se ve por sí misma y nada puede verse ciertamente, sino mediante ella. Luego Dios se conoce inmediatamente por sí mismo"^{xl}.

III. LA CRÍTICA DE SANTO TOMÁS AL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Por la amplitud y profundidad con que Santo Tomás ha formulado el argumento ontológico, puede esperarse que su crítica ilumine el punto de inconsistencia de la Metafísica esencialista, de corte platónico-agustiniano, que le subyace y, conjuntamente, la originalidad de su propia posición filosófica. Y así acontece en verdad. Desgraciadamente, la ordinaria exposición de la crítica tomista se refugia en verdaderos tópicos, que son en realidad momentos de la crítica, pero que faltos de vinculación sistemática con el principio crítico originario, no resultan ni plausibles ni convincentes. Me refiero al tópico que llama Henrich la "objección lógica" contra el argumento, según la cual no es posible pasar del orden del concepto al orden del ser, y, por lo tanto, de una existencia puramente pensada no puede concluirse una existencia real. Este "lugar común" aislado del principio metafísico que le sirve de fundamento -la distinción real entre esse y essentia- no sólo no tiene valor argumentativo, sino que se expresa torpemente, en el lenguaje esencialista típico, para el que esse in intellectu y esse in re son dos modalidades de la esencia. No es de extrañar que la determinación onto-teología de la Metafísica de Occidente, como "olvido de la verdad del ser", haya acarreado la sistemática

deformación de una crítica, que por vez primera se atreve a pensar el ser en sí mismo^{xli}. La exposición crítica debe ceñirse por lo tanto a los tres cortes que se han practicado en la prueba de San Anselmo, y bajar hasta el fondo de los presupuestos de la onto-teo-logía.

A) La distinción de la perfección esencial frente a la perfección de ser.

1. El concepto de perfección:

Santo Tomás no puede discrepar de San Anselmo en lo que podríamos llamar datos de fe, en el argumento ontológico, tales como que "Dios es por sí mismo" y, por lo tanto, "ser necesario y perfecto"^{xlii}. Ni siquiera en la formulación filosófica de que en tal caso, siendo Dios ser necesario, la proposición "Deus est" resulta per se nota, como santo Tomás reconoce constantemente en todos los pasajes en que critica el argumento ontológico^{xliii}.

Por otra parte, en esta aceptación del carácter per se notum del juicio "Deus est" ha de verse un explícito reconocimiento, no sólo del tránsito del pensar al ser, sino de la identidad misma de pensar y ser, a lo que podemos llamar, desde Parménides, el postulado fundamental de un realismo crítico. En efecto, es per se nota aquella esencia que encierra en sí misma la razón de su ser, no ya porque objetivamente en el sujeto esté incluido su predicado, de modo inmediato y propio, sino porque tal inclusión lógico-formal, pensada existencialmente, no es más que el ser cabe sí de la esencia de Dios, como razón de sí misma y, por tanto, pensar subsistente. ¿Se acepta, sin embargo, con este reconocimiento el postulado ontologista, que construye la realidad desde la posibilidad de su concepto? O de otro modo, la proposición "Deus est" per se nota, ¿tiene el mismo sentido en el argumento ontológico que en la crítica tomista ?

Para responder a esta pregunta, habría que decir en un primera aproximación que no es igual la identidad pensar y ser, que la de concepto y ser. A la primera, como se acaba de indicar, se accede noéticamente desde la misma actualidad del pensar, que es una experiencia reflexiva de su propia in-sistencia en-sí y para-sí y se justifica ontológicamente, desde la plenitud e inmaterialidad del ser, que en su pura autopresencia, es un morar cabe sí. La segunda, en cambio, sólo es posible si en lo pensado (concepto) está dada la posibilidad y la possibilitación del ser de lo pensado, y, por consiguiente, si el ser no es más que la última determinación y perfección "modal" de "lo pensado" (la esencia).

A partir de este punto divergen radicalmente las dos Metafísicas: la de la esencia y la del ser. La primera se mueve única y exclusivamente en el orden del concepto, es decir, de "lo pensado", de la objetividad pura, y justamente desde allí, quiere hacer valer su argumento, como mediador entre el concepto y la realidad. La segunda, en cambio, se mueve siempre ya de antemano en el orden del ser, como autoexperiencia del propio acto pensante, y la objetividad del mundo esencial se comprende sólo a partir de él, como "sentidos" del ser o acuñaciones inteligibles de su capacidad de expresión. La primera es, pues, una Metafísica del análisis objetivo; la segunda, de la experiencia reflexiva del acto.

En efecto, como ya hemos visto (II), los supuestos del argumento (ontológico, tal como aparecen claramente en Scoto, Descartes y Leibniz, sobre todo, son la ratio obiectiva entis seu essentiae (id quod est) y sus dos modalidades o grados (el esse in intellectu y el esse in re) -la posibilidad y la efectividad-, entre los que es posible el tránsito, en virtud de la misma capacidad de la esencia y de su exigencia para existir. No se trata, por supuesto, de que la existencia esté incluida en la esencia, como una de sus notas, pero en todo caso es "de ella" el acto de su expresión formal y el ejercicio de su plena determinación y concreción, y en este sentido, su propiedad o su "modo". Por eso, "cuando se dice que una cosa existe o que tiene existencia real -escribe Leibniz-, esta misma existencia es el predicado, es decir, tiene una noción vinculada a la idea de que se trate"^{xliv}. El existir no es, pues, una perfección que actúe a la esencia y la promueva desde su más profunda raíz, sino que se reduce tan sólo al cumplimiento efectivo de lo ya existivamente previsto y puesto en la esencia, como poder-de-ser. Evidentemente que tal paso desde la esencia posible a la real y efectiva sólo puede cumplirse por el poder de Dios. Pero en todo caso, conviene aclarar dos cosas: el tránsito no es infinito -como el que media entre el nada y el ser-, sino proporcional a su quantitas essentiae. "Entre Dios y lo que no es Dios la distancia es infinita, por ser Dios infinito; pero entre un ser finito cualquiera y la nada de tal ser, la distancia no es infinita, sino que es exactamente proporcionada a la cantidad de ser contenido en la esencia de este ser, y por consiguiente es finita como ella. Non plus deficit nihil ab ente, dice Duns Scoto, quam ens illud ponat (Op. oxon., lib. IV, d. 1, qu. 1, núms. 1113)^{xlv}. En segundo lugar, tal tránsito desde la posibilidad a la efectividad, se opera, no por la esencia, pero sí desde ella, por la interna medida de su perfección. Las esencias posibles no están en la mente de Dios en pura indiferencia ante su existir, sino que

en cierto modo se hacen prevalecer, según su propio contenido, y ejercitan idealmente :m pretensión de ser, su exigentia essendi, según la certera expresión de Leibniz^{xlvi}. Y esto es cierto en todo el ontologismo, desde San Anselmo hasta Leibniz^{xlvii}.

El tránsito, pues, de un estado a otro de la esencia, de lo potencial a lo actual^{xlviii}, acontece en virtud de la propia quantitas essentiae en el cálculo lógico de composibilidades, que determina y rige la creación del mundo ("Cum Deus calculat, fit mundus", escribe Leibniz). Sobre estos supuestos, tiene completo sentido para una Metafísica de la perfección esencial (como quantitas essentiae), el argumento ontológico. Si todo lo que no encierra contradicción (posible lógico), puede-ser, en tanto ejerce idealmente su pretensión ad existendum (posible ontológico), y tal exigencia depende de su contenido esencial, una absoluta cuantificación de tal contenido produce inevitablemente que tal exigentia essendi sea a limine un ser por virtud de sí mismo (ens necessarium). De modo que es posible pasar del "poder-ser" al "no-poder no-ser", por el simple pensamiento de la absolutez de la perfección esencial. En el concepto de esencia más perfecta debe estar dada la razón de su ser intrínsecamente (esencia necesaria), sobre el supuesto de que toda esencia es ya de sí "fundamento" de ser. El argumento ontológico se hace, pues concluyente^{xlix}.

La Metafísica tomista opone a esta rigurosa formalización del objeto metafísico (el ens o la essentia)^l, en términos objetivos, una concepción diametralmente opuesta, como se deja traslucir en la crítica. "Hoc autem quod est esse -escribe Santo Tomás- in nullius creaturae ratione perfecte includitur; cujuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate"ⁱⁱ. El texto es muy significativo, porque contiene el principio fundamental de la crítica tomista y, conjuntamente, de una Metafísica del ser. Se habla, en efecto, del esse distinto de la essentia. La distinción no está pensada aquí en términos de estados o modalidades, tal como la que media entre la posibilidad y la efectividad del ente; sino con un lenguaje original y propio, como distinción real, entre el acto de ser y su esencia. Tal distinción produce una diferencia radical entre lo posible y lo actual, que no se recubre ya con la típicamente esencialista; lo actual no se construye y exige desde lo posible, como la efectividad de una esencia, sino que inversamente hay en la actualidad un plus de perfección, absolutamente heterogéneo y nuevo con respecto al contenido formal.

En la definición esencialista del ens (id quod est), el "est" no es más que el mismo acto formal del "id" (esencia), es decir, el ejercicio y expresión de su contenido; sin embargo, en la definición tomista, "id cuius actus est esse", la actualidad del "est" está referida expresamente al esse, no al id, que es lo que es (el supuesto) en virtud del acto que lo fundaⁱⁱⁱ. O con otras palabras, en el esencialismo, es el ser la expresión formal de la esencia; mientras que en "la Metafísica tomista es la esencia, la acuñación y expresión del acto de ser. En el ens in actu hay, pues, una novedad originaria y propia, el esse ut actus, de valor infinito, a pesar de su limitación esencial (porque no está pensado como en D. Scoto, según su quantitas essentiae y dependientemente de ella, sino en su originaria potencia frente a la nada), y que, por lo tanto, se comporta activamente con respecto a su contenido o cuño esencial, en el que está recibido, como in potencia essendiⁱⁱⁱⁱ. Para el tomismo, la esencia es en sí misma, indiferente al ser, en la mente de Dios, y no ejerce ningún tipo de pretensión ad existendum. Y a la vez, en su tránsito a la actualidad, recibe algo nuevo, " de ningún modo exigido desde ella misma, la participación del mismo esse divino, como principio que puede ponerla fuera de Dios y de la nada. De aquí que en tal metafísica, la perfección por antonomasia es la del ser, que es el que propiamente perfecciona y cumple el contenido formal de la esencia^{lv}.

Inversamente, el ens in actu, una vez puesto por el ser y en el ser, cobra, por así decirlo, una autonomía propia, en cuanto obra en él un principio absoluto, aunque no lo tenga por sí y desde sí mismo^{lv}.

Ha sido necesaria esta confrontación de ambas metafísicas para entender cómo la afirmación común a San Anselmo y Santo Tomás, "Deus est suum esse", difiere fundamentalmente en ambos pensadores.

El ser más perfecto es efectivamente el ser necesario, que es por sí mismo, "pero mientras para el argumento ontológico esto significa, tal como aparece en Scoto, que el ser de Dios es una modalidad de su esencia perfecta e infinita, para Tomás de Aquino, por el contrario, indica simplemente que el ser de Dios no es recepto en ninguna potencia, y, por consiguiente, es su esencia y su perfección.

Mientras que en el ontologismo se afirma que la esencia más perfecta es la esencia que existe por sí misma, en la Metafísica del ser se dice, por el contrario, que el ser que existe por sí mismo, es precisamente, por su pura actualidad, el ser más perfecto. El tener el ser por sí mismo, es en el ontologismo, la consecuencia (y por eso es posible un argumento), de una perfección absoluta e infinita, tal -como se ve en D. Scoto. Con razón escribe E. Gilson, en su comentario: "Puesto que la existencia pertenece a la esencia de Dios como haec essentia divina, la hecicidad necesariamente ha de ser tomada en consideración. Pero aún hay más. Para que la esencia sea definida como "esta" esencia que es la esencia divina, preciso es que sea la esencia infinita. Podemos, pues, estar ciertos de que la infinitud es uno de los modos intrínsecos de la esencia a que

pertenece la existencia de pleno derecho. Es, pues, verdad decir que, ex se, Dios es este ser y el ser infinito; pero hay que comprenderlo como si, por decirlo así, la esencia divina poseyera la modalidad de la infinitud antes que la de la hecceidad^{lvi}. Para el tomismo, en cambio, acontece justamente lo opuesto. Es el ser irrecepto in potentia essendi, el fundamento de la perfección, según la tesis de raíz aristotélica de la absoluta aprioridad del acto^{lvii}.

2. La distinción ser y esencia:

Se nos acaba de revelar una discrepancia en el modo de entender la expresión "Deus est suum esse", en el sentido de la onto-teo-logía de la esencia o en el de la Metafísica del ser. Tal discrepancia se monta sobre; la "diferencia ontológica" entre el ser y el ente, y la que le es previa, entre el ser y la esencia^{lviii}. Aquí reside el punto central de la crítica, que nos exige dilucidar el fundamento de tal distinción.

Desgraciadamente, hay que limitarse aquí con unas breves indicaciones. En el fondo de la cuestión, se discute cuál debe ser el auténtico punto de partida de la Metafísica. Si se conviene que es un saber del ente en cuanto ente, en la radicalidad de su ser, tal saber debe alcanzar integralmente todo lo que in actu el ente es. Ahora bien, la originalidad básica de Santo Tomás estriba en hacer ver que un saber del ente en su ser, no puede hallarse en el orden del concepto, es decir, en lo que objetivamente pensamos de la realidad, porque en tal caso partimos del pensamiento pensado, que tiene el ser al otro lado de sí mismo. Si nos limitamos al mero análisis lógico de nuestros conceptos, nos movemos siempre en un orden puramente formal de contenidos inteligibles, de posibilidades (de lo que puede ser) sin alcanzar nunca el ser en sí mismo. El pensamiento sólo puede acceder al ser, si ya estaba de antemano cabe el ser. De lo contrario, se abre una separación entre ambos mundos, que de ningún modo podrá restañarse.

Pero esto equivale a decir que el ser sólo se ofrece en la experiencia reflexiva del pensamiento sobre su propio acto, en el pensamiento-pensante, es decir, en el dar-se del ser al pensar, dando ser al pensamiento, y sólo así dándole qué pensar, esto es, contenidos inteligibles (esencias) como acuñaciones y sentidos del acto del ser.

El ser, por consiguiente, no está dado en el concepto, so pena de reducirlo a un carácter puramente formal, tal como ocurre en el ontologismo, sino que es más bien la conceptio activa, el principio metafísico de síntesis de lo diverso, de "su" diversidad formal. Y esto es justamente lo que encuentra el pensamiento-pensante en sí: que él es el unum-multiplex, la unidad sintética de la multiplicidad, en la que se expresa y se manifiesta la verdad del ser de las cosas. Se alcanza, por lo tanto, en la experiencia reflexiva, un plus que no está contenido en el noema, sino que es más bien la fuente de toda esencia o eidos, a saber, el ser mismo como actividad de afirmación de la multiplicidad formal.

Por eso, para el tomismo, el acto propio del entendimiento, en que se consuma su referencia intencional a lo real, es el juicio (la síntesis de lo diverso) porque en él la esencia inteligible se revela implantada en la actualidad de su perfección formal.

Conviene, no obstante, advertir que cuando se toma el juicio como el acto fundamental del pensamiento, según la epistemología tomista, no se trata de la estructura objetiva de la proposición, sino del mismo acto judicativo. En la estructura judicativa, tal como "a es b", e_i"es" de la cópula no indica más que la relevación de la cualidad mentada en "a", en su determinación "b". El "cs" copulativo, desde su mera mención lógica, apunta tan sólo a la existencia como estado de presencia de una forma, la del sujeto, y se mueve, por lo tanto, en una línea puramente formal. Ahora bien, si se atiende al acto por el que el sujeto profiere la proposición "a es b", entonces resulta que "a" es una de las formas en que se ha dejado expresar el ser que se da a pensar, y, por lo tanto, el ser que subyace y funda el sentido "de a en b", y por eso puede afirmarse.

Desde esta radical experiencia del propio acto pensante, en la proposición "a es b", el "es" no indica ya solamente la revelación formal de "a en b", sino que tal revelación es posible porque el pensar afirma "a", como aquello que le ha dado a pensar el ser, el ser de "a", o el ser dándose al pensar en este preciso y específico sentido^{lix}.

La síntesis ontológica ser-esencia se revela, en el tomismo, en virtud de la experiencia del propio acto pensante, única que puede fundamentar la Metafísica. Sólo desde este supuesto, tiene sentido la crítica tomista al argumento ontológico. Santo Tomás advierte que el intento de un tránsito de la idea al ser es contradictorio, porque en la objetividad del eidos, lo mismo que en el noema, nunca está contenido el acto que lo hace-ser, o correspondientemente, el pensamiento (noesis) que lo está pensando. Este es el sentido genuino del "eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem"^{lx}. La "ratio nominis" de Dios, de que parte San Anselmo, alude a un contenido esencial o formal, a saber, la esencia más perfecta, y con tal ratio

queda a esencia tan sólo puesta y establecida en su ser pensado (el estatuto propio de lo inteligible), no en su ser en sí y para sí, esto es, en el acto que la promueve y la establece en lo que es^{lxi}. "Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu"^{lxii}.

Lo que llamaba antes Henrich la "objección lógica" se ha tornado una grave objeción metafísica. Porque, en efecto, Santo Tomás no niega la posibilidad de un tránsito del pensar al ser -más bien es éste el supuesto de su Metafísica-, sino del concepto al ser, que es cosa muy distinta -único horizonte en que se mueve el argumento ontológico-, y esto en virtud de la misma incapacidad de lo concebido (conceptus) para expresar el carácter energético del ser como concepción (conceptio).

3. La tridimensionalidad de la crítica tomista

Si bien se observa, la crítica tomista -basada en la distinción real de *essentia* y *esse*-, envuelve, por diferentes motivos, las tres objeciones, que históricamente señala Henrich contra el argumento ontológico.

a) En cuanto el *esse* no está incluido en la esencia no puede deducirse ni exigirse desde ella. La objeción tiene de común con la que Henrich llama "empirista", utilizada por Gassendi y por Kant, el reconocimiento de que la existencia no es un predicado de la esencia.

Se diferencian, no obstante, radicalmente, en los supuestos mismos de la objeción, porque mientras el empirismo toma la existencia como un estado de hecho (la posición absoluta de la cosa en el contexto de la experiencia, y, por lo tanto -según dice Kant-, lo que está de acuerdo con las condiciones materiales de la experiencia), para el tomismo, por el contrario, el *esse* vale como un acto metafísico, intrínseco a la esencia misma, ya que actúa desde su raíz, aunque no inscrito en el contenido esencial mismo.

b) Sobre el mismo supuesto tiene sentido la llamada "objección lógica" por Henrich, que niega la viabilidad del tránsito del concepto al ser, porque el ser es ultraformal.

c) Y por lo mismo, puede manejar el tomismo una "objección crítica" -por seguir manteniendo la terminología de Henrich-, paralela a la kantiana, aunque no reducible a ella. En efecto, en el orden esencial, toda necesidad es siempre hipotética o *sub conditione*.

Incluso en el pensamiento de la esencia más perfecta posible, la perfección así pensada es de la esencia, y permanece en el plano de las condiciones esenciales, donde es imposible encontrar el momento absoluto de ser -el ser por sí mismo-, el único que puede establecer una necesidad *sine conditione*. Cualquier esencia, aun la más perfecta, es de por sí indiferente a la perfección del ser, que sobrepasa el orden esencial mismo. De modo que toda necesidad que se establezca en el orden de la esencia -así como consecuentemente toda perfección- está siempre *sub conditione*; será lo necesario para esto o lo otro, con vistas a una determinada conexión o relación esencial, pero nunca la autonomía absoluta en-sí y para-sí misma^{lxiii}.

Con esto tocamos el punto decisivo de la cuestión. Porque, hasta ahora, podría objetarse a la crítica tomista -tal como ya hizo San Anselmo con respecto a Gaunilón-, que el privilegio de exigir su ser sólo es propio de la esencia más perfecta, mientras que en las demás esencias no es éste el caso. O de otro modo, aun suponiendo que la esencia no incluya su ser, habría que decir, al menos, que la esencia infinita no puede ser pensada sin su ser. Sin embargo, tal réplica no tiene ningún fundamento crítico. Porque, una de dos: o la esencia en general incluye su ser o lo exige -tal como defiende expresamente el racionalismo leibniziano- o no. En el primer caso, como ya hemos visto, tiene perfecto sentido el argumento ontológico, pero peca contra el presupuesto fundamental de la crítica tomista: la trascendencia y el exceso del ser con respecto a la esencia. En el segundo, no puede hacerse ninguna excepción, ni siquiera en el caso de la esencia más perfecta, porque ella nunca alcanza, en el orden esencial, la perfección del ser^{lxiv}.

El argumento ontológico, en definitiva, sólo tiene sentido si se supone que toda esencia, finita o infinita, es en sí misma una exigencia de ser, *secundum propriam perfectionem*, que es justamente lo que critica el tomismo. De lo contrario, ya no hay posibilidad de establecer la mediación argumentativa de la esencia al ser, y desaparece propiamente el argumento.

No tiene mejor fortuna una réplica sobre el concepto de "esencia necesaria", aunque pudiera parecer más contundente. En efecto, -se escribe-, si por esencia necesaria se entiende la que es en virtud de sí misma, es decir, la que "no puede no ser", es imposible y contradictorio pensada como "pudiendo no ser". En este sentido, escribe Henrich que la "objección lógica" del tomismo contra la conclusión del argumento es insostenible. "De una esencia que yo debo pensar como existente no puedo pensar al mismo tiempo que posiblemente no exista"^{lxv}. En efecto, así planteada la cuestión, tiene razón la postura ontologista. Lo contrario sería una falta clarísima contra el principio de contradicción, tan grave en sí misma, que ya da que

sospechar. Con la definición de esencia necesaria, que ha sido dada, tocamos la misma ambigüedad que ya se ha visto en la expresión "Deus est suum esse".

4. . El sentido de la expresión "esse per suam essentiam".

El tomismo entiende por "ser necesario" el que tiene en sí la razón de su ser. Aparentemente, la definición es semejante en todo punto, a la ontologista, que entiende por esencia necesaria, la que incluye en sí el fundamento de su existencia. Sin embargo, no obstante esta semejanza, las separa un matiz radical. Para el ontologismo hay en la esencia necesaria una prioridad de la esencia sobre el ser, o el existir (aunque sólo sea ideal), que es la que permite la mediación demostrativa, como si la existencia fuese la última determinación de esta esencia divina, en sí misma infinita, por tomar el lenguaje de Scoto.

Muy por el contrario, para el tomismo, no hay de ningún modo una aprioridad, ni siquiera in ratione, de la esencia sobre el ser, sino que el ser mismo constituye la esencia de Dios. En las criaturas ya hemos visto que hay una prioridad del ser sobre la esencia. En Dios, donde la falta de potencialidad no permite establecer ningún tipo de composición, su esencia es su ser. Dios es propiamente ser y nada más, y este ser subsistente constituye su esencia, es todo lo que Dio es.

"Esse per suam essentiam" puede significar, pues, dos cosas muy distintas, según se le contraponga al ente finito en su perfección esencial (ontologismo) o al ente finito en su perfección de ser (ens inhaerens in potentia essendi). En el primer caso, "ser o existir más propiamente, según los ontologistas, por su esencia, significa contener en la perfección infinita de la esencia absoluta, la causa o la razón de ser. Esta pareja, finito e infinito, es la típicamente ontologista. En el segundo caso, ser su esencia, en el sentido del Éxodo, "Yo soy el que soy", y por consiguiente, ser el ser puro. en su actualidad, frente al ens per participationem, que tiene el ser recibido in potentia essendi, y, por consiguiente, limitado por la esencia. Esta es la pareja típicamente tomista.

De nuevo estamos aquí ante una disyuntiva irreconciliable. O el argumento ontológico procede por su línea originaria propia, la del ente perfecto, que tiene en su perfección esencial la razón de su ser -que es la originariamente anselmiana-, y en tal caso peca contra el principio de contradicción, al trasponer el ser como actualidad pura al orden de la esencia y de lo posible. O el argumento ontológico se convierte en una mera paráfrasis de la "aseidad" de Dios, en el sentido que la entiende el tomismo, pero en tal caso pierde su carácter de argumento, porque le falta el punto de la mediación demostrativa.

Ante esta tesitura se ha encontrado de hecho la historia. el argumento. Porque, por una parte, la posibilidad del concepto de ente más perfecto (en el orden esencia!), por la composibilidad de las perfecciones puras, tal como lo ha llevado a cabo Leibniz, deja intacto el problema de la perfección del ser, que, como hemos visto, no es una más, entre otras, de la esencia. Y si por buscar un argumento "más estricto y propio", como dice Leibniz, se recurre al concepto de ente necesario, está bien claro que la posibilidad de tal concepto sólo puede probarse a posteriori. Si el ente necesario es imposible, se vuelve imposible todo lo posible y todo lo real^{lxvi}. El argumento leibniziano es en verdad irreprochable; sólo que no es más que el clásico argumento a posteriori, a partir de la contingencia mundi. Puede con todo derecho concluirse con Leibniz que quien niegue la posibilidad del ente necesario, se ha cerrado ya todo camino para demostrar la existencia de Dios -lo que aceptaría totalmente el tomismo-, pues, en efecto, se ha cerrado el único que queda -sin que Leibniz tome conciencia de ello-, el de la prueba de su posibilidad y exigencia desde el ser mismo del mundo (esse per participationem).

Ahora bien, si se suprime la prueba de la posibilidad del ente necesario, entonces el argumento pierde toda su fundamentación crítica -como ya observó Leibniz- y viene a convertirse en una mera petición de principio pretender demostrar que el ser necesario existe, supuesto que existe por sí mismo.

5. La distinción del quoad se y el quoad nos

Una prueba más de que Tomás de Aquino no entiende el esse per suam essentiam" en la línea de la Metafísica ontologista, como existiendo en virtud de su perfección formal, la tenemos en su célebre distinción "quoad se" y "quoad nos", que llena toda la crítica al argumento. Aunque tal distinción parte de Aristóteles, se mueve sobre supuestos distintos.

En efecto, situándonos en una línea esencialista, donde se admita como posible una idea o representación objetiva de la esencia de Dios, -un concepto que verse sobre la esencia necesaria en sí misma- sería contradictorio que "aquello que se ha pensado como no pudiendo no ser" (necesario) pudiera pensarse al

mismo tiempo como "pudiendo no ser" (contingente). Sin embargo, esta contradicción, a la que se refería Henrich, no puede alcanzar al tomismo, porque nunca ha planteado el problema en esos términos. Más aún, se ha negado a admitir que Dios sea "objeto" de nuestro conocimiento, porque el esse trasciende el orden formal y no se deja fijar en representaciones. Mucho menos el Ipsum esse subsistens. La "idea de Dios" que maneja el argumento ontológico se reduce, pues, a un mero nombre, o a una ratio tomada del mundo de la fe o de la educación, sin ninguna fundamentación crítica^{lxvii}. El objeto del entendimiento es el ente, es decir, la síntesis de ser y esencia, pero de ningún modo el ser en sí mismo, que nunca puede devenir objeto de representación, si no es acuñándose en alguno de sus sentidos (en síntesis con la esencia). Dios -el Ipsum esse subsistens- no es, pues, "objeto" del entendimiento finito^{lxviii}, sino su pro-yecto, es decir, el fin absoluto de su cumplimiento y el lugar de su in-moración.

Santo Tomás puede por consiguiente decir, sin pecar contra la contradicción, que "el ser que no puede no ser", puede "pensarse" como "pudiendo no-ser" ("potest cogitari non esse"), ya que no está dada ni puede estar dada la necesidad del ser, como objeto de representación. De modo que el poder pensarse como pudiendo no-ser no estriba en Dios mismo (lo cual sería abiertamente contradictorio), sino en la debilidad de nuestro conocimiento, escindido siempre en el orden de la "diferencia ontológica", del ser del ente, sin poder objetivar el ser en sí mismo, que es el principio mismo de la visión^{lxix}.

Evidentemente, desde el mundo de la fe, o incluso después de coronada la Metafísica por un saber analógico, y por consiguiente no objetivo de Dios^{lxx}, es posible formular y reconocer el carácter de la proposición per se nota "Deus est" o bien "Deus est suum esse" o "per essentiam suam". Pero antes de este proceso, en el mismo ámbito objetivo del entendimiento humano, está abierta la posibilidad de pensar que "Dios pueda no ser" -en definitiva la posibilidad del ateísmo-, porque no nos consta objetivamente qué sea el ser de Dios en sí mismo.

La distinción del quoad se y el quoad nos tiene su fundamentación ontológica en el exceso mismo del ser con respecto del ámbito formal-objetivo. Encuentra así el tomismo el punto de la fundamentación metafísica del entendimiento finito. Porque si es la finitud del entendimiento la que nos impide un conocimiento intuitivo y directo de Dios, tal finitud se funda en aquel exceso con que el ser funda y trasciende a un tiempo a la conciencia humana, dejándola y reteniéndola así traspasada de ser y autotranscendida como el proyecto de su revelación. En definitiva, si la finitud del conocimiento ha sido gnoseológicamente la llave para el descubrimiento de la síntesis ontológica de ser y la esencia, es tal síntesis, a su vez, el fundamento ontológico de la misma finitud. Lo característico de un conocimiento finito es el no poder ser acto de todos los inteligibles, fontalmente, y por eso, el no poder recubrirse nunca adecuadamente con el ser en cuanto tal, acto de toda forma. Como ya se ha insinuado, la distinción "quoad se" y "quoad nos", en Santo Tomás, no es un residuo del realismo, más o menos crítico de Aristóteles, sino la primera indicación de la diferencia ontológica, y con ella, de aquel encubrimiento del ser, incluso en su revelación en la esencia, por el exceso con que promueve y erige a la existencia humana, como el órgano de su revelación.

B) La distinción del orden trascendental y el trascendente.

Solidaria con la distinción ya mencionada y dependiente de ella es la que media entre el plano trascendental y el trascendente, que había sido encubierta en el ontologismo. Como se recordará, el argumento agustiniano trataba de probar la exigencia indispensable de la verdad (en realidad puede llevarse el argumento por todas las líneas trascendentales), para el dar-se del pensamiento: La supresión de la verdad destruye la posibilidad de que haya un pensamiento (ser) que pueda afirmarse en la plenitud de su naturaleza (bien) mediante la afirmación de lo real (verdad). Y de ahí la conclusión de San Agustín: no puede dejar de haber verdad (veritas non potest non esse), pues en tal caso se ha destruido el pensamiento mismo. Por eso, quien pensando afirma que no hay verdad, en su misma afirmación restablece formalmente la verdad, que intentaba suprimir.

El argumento tiene la contundencia de aquello que es una condición necesitante del pensamiento. Así lo reconoce Tomás de Aquino: "Puesto que la verdad se funda sobre el concepto de ente; de donde igual que es por sí mismo evidente que hay realidad, así mismo también que hay verdad"^{lxxi}. Ahora bien, la evidencia de que hay ser se descubre reflexivamente en la actualidad y el dinamismo del pensar y, por lo tanto, por su mismo origen, queda sub conditione del pensamiento. Es decir, en tanto es una condición necesitante del pensamiento, sólo es tal necesidad si hay pensamiento. Hay aquí una especie de condicionamiento recíproco. Si el pensamiento supone la verdad para poder-ser ésta a su vez sólo es necesaria, en tanto condición del pensar. Puede decirse, en efecto, "veritas non potest non", sólo si el pensamiento "potest esse". Pero como la

cogitatio "potest non esse", y está exenta en sí misma de un carácter necesario, en consecuencia, veritas potest non esse. La única manera de sostener una verdad necesaria en sí y por sí misma sería si el pensamiento "non potest non", porque en tal caso, no puede faltar la verdad en absoluto. Tal es el estatuto metafísico de Dios, que es pensamiento subsistente de sí mismo. Ahora bien, en el orden finito, faltos de la necesidad del pensamiento mismo, el ámbito trascendental sólo puede alcanzar una necessitas sub conditione.

Toda esta secuencia especulativa parece subyacer a la distinción tomista de la veritas in communi y la prima veritas, o lo que es lo mismo, entre una necesidad hipotética y la absoluta. La verdad trascendental se evidencia en el mismo acto pensante, como su intrínseca exigencia. Sin embargo, "no conocemos evidentemente que exista un primer ser, que sea la causa de todo ente, ni, por consiguiente, se evidencia por sí mismo que la verdad de todas las cosas sea por la verdad primera"^{lxxii}. Es decir, en la experiencia del acto pensante no es dado inmediatamente, como su presupuesto, algo necesario in se et per se, sino sólo simplemente la necesidad de un orden estructural --el del ens qua ens- en donde tiene su asiento propio e inmediato el pensamiento. Tal ámbito no es sólo el horizonte propio de su inteligibilidad, sino el principio estructural inmediato de su dinamismo. Y por eso no es un necesario sine conditione. Pudiera ser, en efecto -y así ocurre en verdad-, que tal necesidad trascendental sea en sí misma contingente, como lo es el pensamiento, porque el ens no existe por sí mismo. O dicho de otro modo, porque no es el ser simpliciter, sino el orden del ente, de un unum-multiplex, como el pensamiento, donde la unidad está en síntesis con la diversidad.

Muy claramente puede seguirse este razonamiento en la distinción expresa que hace Tomás de Aquino entre el esse formale omnium y el Ipsum Esse subsistens. El esse formale es un acto de síntesis de la diversidad y, por lo tanto, una unidad que funda lo múltiple, pero, al mismo tiempo, queda recíprocamente limitada y cofundada por su misma fundación. "Las cosas -escribe el Santo- no se distinguen recíprocamente porque tengan ser, porque en esto todas convienen. Si, pues, las cosas se diferencian entre sí, conviene o que el mismo ser se especifique por algunas diferencias sobreañadidas, de modo que cosas diversas tengan diverso ser, según su especie; o bien que las cosas difieran porque el mismo ser convenga a diversas naturalezas, según la especie. La primera de estas razones es imposible, porque al ente no le puede acontecer ninguna adición, al modo como la diferencia se añade al género, como ya se ha dicho. Sólo queda, pues, que las cosas se diferencien porque tengan diversas naturalezas, que adquieren el ser de diverso modo"^{lxxiii}.

Como claramente enseña el texto, el acto de ser, como el pensamiento mismo, no se especifica extrínsecamente, al modo de un género, sino por su intrínseca expresión en el orden formal. Ahora bien, en cuanto expresión-expresada en lo múltiple, sigue su necesidad sub conditione. La incondicionalidad del esse formale omnium no es absoluta, porque no tiene por sí mismo el principio de la síntesis que establece. Por el contrario, prosigue el texto: "el ser divino no sobreviene a ninguna naturaleza, como ya se ha indicado. Si pues fuese el ser divino el ser formal de todas las cosas, sería preciso que todo fuese uno"^{lxxiv}. La consecuencia del planteamiento ontologista no puede ser más clara: el monismo, al que finalmente conduce el ontologismo más consecuente de la historia de la metafísica, el de Spinoza y Hegel.

Podría replicarse, no obstante, al modo kantiano, que con la distinción entre la necesidad hipotética y la absoluta, se cierra toda: puerta para la demostración de la existencia de Dios, pues todo proceso de condicionamiento, que parte del mundo, tan sólo puede conseguir una necesidad sub conditione. De modo que, o se admite el argumento ontológico, en sus mismos supuestos ontologistas hegelianos, o hay que renunciar con Kant a una prueba especulativa de Dios. Es aquí, sin embargo, donde se diferencian radicalmente el planteamiento crítico-empirista kantiano y el metafísico del tomismo.

Lo condicionado, en efecto, sólo puede llevar a lo incondicionado: en sí y por sí, si dentro de lo contingente ya obra un momento absoluto -el del ser-, limitado y recepto en la potencialidad, pero, no obstante, originario en su valor absoluto frente a la nada. Esto no quiere decir que el ente contingente sea absoluto, sino que en cuanto está implantado en el ser, frente a la nada, está puesto ya en el orden de lo absoluto. No hay en esto, si bien se mira, ninguna contradicción. No se dice que lo contingente sea lo absoluto, sino que encierra un momento de absolutez, en su propio acto de ser. No es igual, en efecto, tener el ser por sí mismo (ser necesario y absoluto), que tener el ser en sí, aunque no por sí (ente contingente). Basta este "con-tener el ser en sí", aunque no por sí, para reconocer el principio absoluto, que promueve y obra la autonomía entitativa de lo contingente. El acto de ser es así, dondequiera que se encuentre, un acto de capacidad absoluta, por su prevailecimiento frente a la nada, aunque no se tenga absolutamente. He aquí por qué Santo Tomás de Aquino cree que la prueba de Dios debe partir de las criaturas, pero en especial del momento esencial y constitutivo de la creaturidad, que es propia y formalmente el efecto de Dios -el acto de ser-, que

ya en sí encierra una perfección absoluta^{lxxv}. Para kant, en cambio, para quien la existencia no rebasa el valor de un factum, no hay posibilidad alguna, desde la contingencia, de abrir un camino que rebase una necesidad sub conditione.

C) La distinción entre el pro-yecto y el ob-jecto metafísico.

Puede, en resumidas cuentas, Santo Tomás, hacer suya con todo derecho la afirmación agustiniana de que el espíritu del hambre existe e in-mora en el Ser necesario, y negarse, sin embargo, expresamente a convertir a Dios en un objeto del entendimiento finito. Tocamos así el último flanco de la crítica al argumento ontológico o más bien a sus supuestos existenciales.

Precisamente porque el hombre in-mora en Dios y ex-siste desde Él, el Principio incondicionado que lo crea y lo mantiene en ser, queda siempre necesariamente, como acto de fundación, atrás y por encima de la misma conciencia^{lxxvi}. Objeto del entendimiento sólo puede ser aquello que queda delante de él, que se le enfrenta como siendo algo (un ente), y, por lo tanto, corresponde a la misma disposición estructural del sujeto pensante. Objeto es el ens qua ens, porque, como unum-multiplex, se adecua formalmente con la misma estructura del alma, que es por su in-materialidad "quodammodo omnia".

Ahora bien, el principio que pro-yecta la entidad y abre así el horizonte de todo ob-jecto posible, el ser qua ser, ya no puede devenir ob-jectivo, porque por su misma actividad trascendental queda siempre por detrás de lo ob-jectivado. El es el proyecto que yecta delante y así pone y constituye el ob-jecto en cuanto tal. La acción misma energética y trans-itiva^{lxxvii}, que dándo-se al pensar, le da qué pensar.

Por eso puede escribir Tomás. de Aquino que ni siquiera el alma puede devenir objeto adecuado de sí misma, en el originario fundamento de su actividad --que es el ser-, sino mediante la reflexión trascendental a través de sus objetos propios y de los actos de la objetivación. Si esto vale ya del alma, presente a sí misma, y del esse formale omnium, ¡cuánto más se podrá decir de Dios!, el "Ipsum Esse subsistens que la trasciende y la funda en la radicalidad de su ser!

En este sentido, escribe Santo Tomás, "aunque Dios esté en el alma por esencia, presencia y potencia, no obstante, no se encuentra en ella como objeto del entendimiento, y es esto lo que se requiere para que haya conocimiento. Incluso ya hay una gran dificultad en el conocimiento del alma, presente a sí misma, que, sin embargo, no puede ingresar en sí misma, a no ser discurriendo desde los objetos a los actos y de éstos a (su) facultad"^{lxxviii}. Naturalmente, que el hombre puede conocer a Dios y lo desea ardientemente, e incluso puede decirse que en todo conocimiento y en todo deseo, está siempre implícitamente en juego, se sepa o no, la sed de Dios^{lxxix}. Pero no lo conoce al modo habitual de los objetos intramundanos, sino en el incesante traspaso de una indigencia, que busca y espera ser colmada, y de un conocimiento analógico y negativo, que no puede ni pretende dominar lo misterioso, "porque Dios -escribe Santo Tomás- es ciertamente aquello por lo cual todas las cosas son conocidas, pero no de tal manera que no sean conocidas las demás cosas a no ser conocido El, como ocurre con los principios evidentes por sí mismos"^{lxxx}.

IV. LA CONTRAPOSICIÓN MODAL EN LAS METAFÍSICAS DE LA ESENCIA Y EL SER, RESPECTIVAMENTE

A lo largo de la exposición y crítica del argumento ontológico se han ido descubriendo las diferencias fundamentales que separan la Metafísica onto-teo-lógica de la esencia con respecto a la del ser. Tales diferencias afectan tanto a la misma noción del ente en cuanto ente, como a su "modalidad". No es propio de este caso establecer una discusión detallada de los "conceptos modales" en tales metafísicas -lo que constituye ya de por sí materia para una larga y profunda meditación-, sino, recoger simplemente, en una última visión del conjunto, las diferencias que han ido surgiendo a cada instante:

Metafísica del ser

1. Id, cuius actus est esse.
2. Ens est id quod habet esse (síntesis de esencia y esse).
3. La realidad está definida por la posibilidad e interna experiencia de su acto.
4. La trascendentalidad del ente se funda en el poder y exceso absoluto del esse sobre la esencia.

Metafísica de la esencia

1. "Id, cui competit esse".
2. Ens nihil aliud est quam intelligi potest.
3. La realidad está determinada por la posibilidad de su concepto.
4. La trascendentalidad del ente reside en la omnitud comprehensiva de la esencia (lo no contradictorio).

Realidad (ens)

Metafísica del ser

Metafísica de la esencia

Contingencia (potest non)

1. Ente inherente en una potencia de ser.
2. La contingencia se funda en la limitación de la perfección absoluta del ser.
3. La existencia es el acto de ser propio de la esencia.

1. Ente disminuido en la cantidad de la esencia.
2. La contingencia se funda en la falta de perfección absoluta de la esencia
3. La existencia de lo contingente es una consecutio essentiae.

Posibilidad (potest esse)

1. Todo lo posible es de suyo indiferente al ser.
2. Lo posible es primariamente lo que depende de un poder ser.
3. Los grados de la posibilidad como diferentes irradiaciones del ser.

1. Todo lo posible tiene de suyo una exigencia de ser.
2. Lo posible es lo no contradictorio.
3. Los grados de la posibilidad como diferentes cantidades de esencia.

Imposibilidad (non potest)

1. Lo imposible, primariamente, como la nada del ser.
2. El "no poder ser" originario es el no-ser.

1. Lo imposible como lo contradictorio.
2. El "no poder ser" se determina desde la esencia.

Necesidad (non potest non est)

1. El ser simpliciter, como pura perfección, es el fundamento de toda esencia posible
2. El ser necesario es su propia esencia o el fundamento de lo que es.
3. La posibilidad del tránsito del esse al posse, porque todo ser consiste en poder, y, a limine, tiene el poder de su ser.

1. La esencia más perfecta contiene en sí misma la perfección existencial.
2. La esencia necesaria encierra en sí misma la razón de su existencia.
3. La posibilidad del tránsito del posse al esse, porque todo lo posible pretende ser, y, a limine, es.

1. El concepto de realidad:

Como salta a la vista, las diferencias modales parten ya del mismo concepto de entidad, dado en términos de esencia o de ser. En general, se acepta el concepto general de ente (id, quod est), pero las diferencias surgen en la interpretación del "est". Para la Metafísica onto-teo-lógica, con su primer precedente en Platón y Aristóteles, el "est" se entiende como el acto del id, o de la esencia, en el sentido subjetivo del genitivo. es decir, como el ejercicio y la efectividad de lo que la esencia es en sí misma, su estado de presencia y su expresión formal.

Ahora bien, esta perfección propia de la esencia puede ser pensada, previamente a la facticidad de su transcurso, como "lo que ya era antes el ser", y, por lo tanto, aquello a lo que idealmente competía el ser, que de hecho es. El ente queda así definido idealmente desde' la unilateralidad de la esencia, o de la naturaleza común, en el sentido de Avicena. Por lo tanto, como lo que "puede ser"; pero como este "poder-ser" consiste en la pura inteligibilidad (no contradicción) de la esencia, que es su estatuto propio antes de su ser efectivo, puede Leibniz, ya en pleno idealismo, definir el ens como "quod intelligi potest". Con lo cual se consigue, según el ontologismo, una amplitud absoluta del ámbito trascendental -al situado en la posibilidad-, porque puede abarcar tanto lo real como lo ideal, tanto lo contingente como lo absoluto, que son diferentes grados de perfección de lo inteligible. Con ello implícitamente se consigue que la esfera de lo ideal y de lo real, respectivamente, se recubra con la de lo posible y lo efectivo -donde Hartmann ha encontrado la fuente de todos los malentendidos en el problema de la modalidad^{lxxxii}, y, a la vez, se construye lo efectivo desde su posibilidad, o lo que es lo mismo, desde su idealidad en la mente de Dios. , Para Tomás de Aquino, el "est" del id, designa el esse, como "id qua substantia denominatur ens", y, por lo tanto, no es el propio haber de la esencia, sino al contrario, lo que tiene a la esencia en sí, y por eso la hace estar reflectida sobre sí, como sustancia. De modo que ya no es posible, como en el racionalismo, interpretar el ser del ente, desde el carácter de lo inteligido (esentia, o secundum modum intellectus), sino como aquel acto que se obra en el ente, exponiendo-se en una esencia o forma, que da al pensar como su cuño o sentido, y con-fundiéndose así con el mismo acto del pensamiento^{lxxxiii}. "Qualibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc, quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu. Sed hoc, quia quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet

quod hoc quod dico esse, est actualistas omnium actuum, et propter hoc, est perfectio omnium perfectionum"^{lxxxiii}.

Consecuentemente varía también el mismo sentido del orden trascendental. La trascendentalidad no reside ahora en la indefinida amplitud de lo posible (lo que no encierra contradicción), sino en la infinita envergadura de un acto de ser capaz de toda forma posible. O de otro modo, no se mide primariamente la trascendentalidad desde lo que puede ser, sino desde aquello que tiene en sí su poder, y por eso es la fuente de toda posibilidad. Lo trascendental llega a ser así el nombre propio de un acto de expresión y no de un horizonte expresable.

Mediante esta inversión, deja de moverse el problema de lo real en la dicotomía de lo posible y de lo efectivo. Real no es el resultado de la efectuación de un eidos (lo posible), sino un nuevo ámbito, diferente del de la idealidad, porque contiene, frente a éste, la perfección llueva del "ser". Entre ambos ámbitos, no media, como en la Onto-teo-logía, una mera diferencia "modal", sino nada menos que el abismo de la nada, que exige para su traspaso un acto de capacidad absoluta. La esencia no cae, así, como en el racionalismo, del lado de la posibilidad, frente a la existencia, que pertenece al orden de lo fáctico de la experiencia, sino que la esencia es ahora la real posibilidad de un ser -y no mera posibilidad lógica-, efectiva en la integridad de su perfección, la de su ser propio. En definitiva, la esencia real (el ens) , es para la anta-teología "lo que puede ser" (posible lógico) -porque no encierra contradicción-, y todos los modos se construyen consecuentemente en la esfera lógico-formal. En cambio, para Santo Tomás, lo real es lo que tiene ser, y su modalidad está siempre , formulada en términos de ser.

2. El modo de la contingencia

Veamos cómo se modaliza el concepto de "realidad" en la contingencia -horizonte en que se mueve la experiencia ordinaria del entendimiento-, Contingente es, en general, "lo que puede no ser", y, por lo tanto, frente a lo necesario, lo que no tiene por sí mismo su razón de ser. El "no tener por sí su razón" no quiere decir "no tenerla en sí"; de manera que también el ente contingente es lo que es en .sí mismo. Ahora bien, tal contingencia se establece en ambas metafísicas sobre supuestos muy distintos. Para el racionalismo ontologista, tener en sí su razón es tanto como albergar su propia esencia o logos inteligible, aunque no en su valor absoluto. Así se explica que los niveles de la contingencia dependan de la perfección propia en cada caso de la razón inteligible. La limitación de la razón de ser se reduce, en última instancia, a una limitación del contenido esencial. Es por lo tanto más contingente lo que es menos perfecto, y a la postre, la esencia más perfecta es la esencia necesaria.

Se deja ver bien claro que en tal planteamiento, a) la contingencia se construye desde lo posible; no sólo porque pueda no-ser, sino porque si es, se lo debe a la primacía de su razón de ser sobre otros posibles, y, por lo tanto, a la composibilidad de lo posible; b) que la limitación de la finitud alcanza directamente a la esencia; porque la existencia no es más que la efectividad de contenido esencial.

Inversamente se plantea el problema en el tomismo: la contingencia no es limitación de la esencia, sino al contrario, limitación del ser por la esencia ("ens inhaerens inotentia essendi"). De modo que el ente contingente puede tener en sí, como ya vimos, un momento absoluto –el esse-, aunque limitado y recepto en la potencialidad de la esencia. Esto permite un estatuto más claro de la contingencia. Por una parte, lo contingente, en cuanto es, es por propio derecho, es decir, contiene una perfección que supera la nada y que es el fundamento de su autonomía ontológica. Por otra parte, en cuanto esta perfección del ser no arraiga en los principios de la esencia, puede no-ser, no porque contenga efectivamente una posibilidad para la nada, sino porque el ser es en él una participación sin exigencia propia. En oposición, pues, con el ontologismo, podría decirse que en, la Metafísica tomista, a) la contingencia no se construye desde lo posible o composable, sino desde la participación del acto de ser; b) por lo tanto, que su fundamento reside, no en la limitación de la, "esencia", sino en la del ser por la esencia.

3) El modo de la posibilidad

Más claramente saltan las diferencias si planteamos el problema en el orden de la posibilidad. Lo posible, en la Onto-teo-logía es lo que puede ser (por no contradictorio), y en tal medida por su propia razón o perfección inteligible, tiene una pretensión ad existendum (posible ontológico). Evidentemente, no todo lo posible será, sino lo composable, es decir, aquel conjunto que reúna más integración Y perfección formal de

todos los posibles, pero en todo caso es cierto que la posibilidad lógica lleva siempre consigo una cierta posibilidad real, y no se distingue netamente de ella.

Si hay posibles que no se realizan, es porque se neutralizan con otros posibles, pero no porque se haya descubierto que la pura posibilidad lógica no equivalga a la real ni se recubra con ella. Para el racionalismo toda la ratio rei está en su esencia, y todo lo que no está allí es accidental y no cuenta para nada. La perfección de los posibles se mide desde la cantidad de la esencia, de modo que el posible que va a ser, es aquel que ocupa un puesto más alto en el orden de lo inteligible y compone con otros un conjunto o plexo sistemático de más integralidad.

Contrariamente ocurre en el tomismo. El puro posible, el posible lógico, que no encierra contradicción, es de suyo indiferente al ser, y, por lo tanto, puede distinguirse perfectamente de aquel posible -efectivo y real-, que ha sido pensado en la plenitud de todas las circunstancias concomitantes. La posibilidad lógica difiere todo coelo de la posibilidad real. En la primera sólo consta la no-contradicción de lo proyectado; en la segunda, en cambio, debe intervenir un nuevo factor, la situación del que proyecta y la concreta viabilidad de su proyecto, y si es el caso de Dios, la libre determinación exhaustiva del plexo en que el posible va a formar parte. Por eso, para Leibniz, la libertad se salva si se garantiza la posibilidad lógica de lo contrario, mientras que para el tomismo se requiere también la posibilidad efectiva y real, sin lo cual no es posible la elección libre.

En definitiva, las divergencias en lo posible se basan en que mientras en el ontologismo lo posible se construye lógicamente desde la no contradicción, y desde allí se deriva posteriormente su pretensión de ser, en la filosofía del ser, lo posible es siempre un poder que puede ser hecho por el ser, y requiere junto con su no contradicción (posible lógico), el conocimiento del propio e individual designio de lo que con aquel poder va a ser, no reductible a ningún cálculo lógico.

4) El modo de la imposibilidad

Lo mismo puede decirse de la imposibilidad. El racionalismo no conoce más que un imposible, lo que no puede ser, precisamente porque encierra contradicción, y destruye así la razón de ser, en el orden de lo puramente inteligible. En la Metafísica del ser, las cosas son más complejas. Evidentemente que lo que encierra contradicción no puede ser, pero esto es tan sólo un aspecto de la cuestión, la imposibilidad lógica que rige en la esfera del ente ideal, y desde allí derivadamente en la realidad. Pero la imposibilidad metafísica comporta algo más, "el no poder ser", por radical y absoluta ausencia de la perfección de ser, y en tal caso, tenemos la imposibilidad propia de la nada. La nada no es el contra-concepto de la esencia, sino la nulidad total del ser. A la nada no se le puede señalar la contradicción, porque en absoluto ofrece o pretende ofrecer un contenido al pensamiento. La nada es la negación total y radical del ser, y, por lo tanto, impensable, e imposible, no ya por su contradicción intrínseca, sino por su absoluta vacuidad ontológica.

5. El modo de la necesidad

Otro tanto ocurre con el modo de la necesidad, que ha sido el tema expreso del presente trabajo. Esencialmente hablando, la necesidad aparece como un grado de la posibilidad lógica, aquel en' que se piensa lo inteligible (esencia) en su absoluta perfección. De modo que si todo lo posible (lógico) exige ser (p. ontológico), a limine, lo mejor posible, ya no va a ser, sino que es el ser necesario.

Evidentemente, el ser necesario es el que existe por sí mismo, pero como ya se ha indicado, "este ser por sí" equivale en el ontologismo a tener el ser ex perfectione essentiae. Hay, pues, también, incluso en el orden de la necesidad, una cierta aprioridad de la esencia sobre la existencia, precisamente porque se ha planteado el problema sólo de un modo lógico-formal. La necesidad del ser, por el contrario, no se deja deducir de ningún principio esencial, sino que ella establece su propia esencia, según la actualidad de su perfección. Evidentemente que tal necesidad metafísica está también implicada con la necesidad lógica de la no-contradicción, pero no se construye ni se funda en ella, antes bien la no-contradicción es el esquema lógico que expresa la identidad inteligente del ser necesario, como ser cabe sí (pensamiento subsistente de sí mismo). La necesidad del ser no está bajo ninguna regla lógica, sino que, por el contrario, toda necesidad esencial se funda en ella, en la intrínseca naturaleza de la inteligencia subsistente.

Esto posibilita, por otra parte, que la necesidad de Dios sea conjuntamente libertad soberana. Desde los supuestos racionalistas de la esencia, la obra de Dios es tan sólo efectuación, es decir, tránsito desde la posibilidad a la efectividad de lo composable y, por lo tanto, producto de un cálculo técnico de la perfección

del universo. Como es obvio, tal proceso de efectuación se hace por razones, y en virtud de las razones mismas de las cosas, y en cuanto supone una conducta inteligente merece llamarse libertad, como defiende Leibniz. Pero en todo caso, hay que reconocer que se ha tecnificado la misma operación de Dios, y con ello, se encubre el momento originario absoluto del tránsito al ser desde el no-ser, que sólo pende del misterioso designio de una Voluntad inescrutable. Las posibilidades lógicas, en el racionalismo, por su propio peso, se hacen posibilidades reales, y la inteligencia del Fundamento se reduce a una mens expresiva del universo, en la integridad de su perfección. Puede discutirse con toda razón, si un Dios, así pensado, es o no libre en su acción y distinto del mundo, pero lo que no cabe duda es que no corresponde a la idea del Dios cristiano, con la que pretende estar de acuerdo la onto-teo-lógica^{lxxxiv}.

En la necesidad del ser, en cambio, el ser necesario es absolutamente libre, en la intimidad de su vida personal, y no hay nada, absolutamente nada, que pueda determinar su elección, porque ninguna perfección esencial reclama de suyo -por supuesto, nunca por sí misma-, el ser. La perfección del ser sobre-viene a la esencia pensada, y es así, en tal sobrevenimiento, la revelación misteriosa de una decisión personal, cuyo sentido y alcance no puede tecnificar ni calcular el hombre.

El error de la Onto-teo-logia, como en general de toda Metafísica esencialista, consiste precisamente en el intento de objetivar el Fundamento necesario y absoluto del mundo, y manejarlo de este modo como una representación. Tal rebajamiento del ser de Dios sólo acontece paralelamente con un elevamiento del espíritu finito, que traspasa su propia finitud, para convertirse en el lugar de la revelación de la esencia de lo divino. Para el tomismo, en cambio, la in-moración del hombre en Dios acontece siempre en el secreto de un Misterio que-nunca puede ser del todo des-velado, y así permite que el hombre sea hombre, es decir, esencia libre, en la misma medida en que puede sostener, en el Misterio que se encubre, la decisión por Dios.

ⁱ HEIDEGGER: Was ist Metaphysik? (Einleitung. Kostermann. Frankfurt, 1965, pág. 19): "Aber die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zwiefacher Weise vor: einmal das Ganze des Seienden als solchen in Sinne seiner allgemeinsten Züge (on kazólon, koinón); zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden (on kazolu, akrótaton, zeíon).

ⁱⁱ ARISTÓTELES: Metafísica.. 1.003 a 21-22.

ⁱⁱⁱ ARISTÓTELES: Metafísica, 1.026 a 27-32.

^{iv} ROSS: Aristotle's Metaphysics (Oxford, 1942), 1, pág. 356: "...for if the question be asked whether it is universal or studies one particular kind of being, our answer is that studies the primary kind of being, and that which gives their fundamental character to all other beings. It is thus both primary and universal, and doubly supreme among the sciences".

^v HEIDEGGER: Idem, pág. 20.

^{vi} ARISTÓTELES: Metafísica, 993b7-11.

^{vii} Por supuesto, ya ARISTÓTELES habla del ente y su ser o su principio formal, pero en tanto se interpreta este "ser" como la misma actividad de emergencia de la forma (enérgεια, entelecheia) no se consigue un principio efectivo de la formalidad que trascienda el orden formal mismo.

^{viii} LEIBNIZ: Die philosophischen Schriften, Gerhardt, IV, 292.

^{ix} D. HENRICH, en su obra Der ontologische Gottesbeweis (Mohr. Tübingen, 1960), escribe que el sentido de la Ontoteología, según Heidegger, "abarca ciertamente el argumento ontológico, pero no puede ser derivado de él" (I, 1). En cualquier caso, lo que parece claro por las consideraciones precedentes, es que en tal argumento se consume el carácter de la Ontoteología en el expreso sentido heideggeriano, y por eso la obra onto-teo-lógica por antonomasia no puede ser otra que la de Hegel, cuya especulación se define enteramente desde el citado argumento y no es más que el citado argumento en marcha, el tránsito especulativo-dilatórico de la esencia necesaria a su existencia en-sí y por sí, a la necesidad de su ser.

^x SUÁREZ tampoco acepta el argumento ontológico, aunque, como veremos más tarde, se encuentra ya plenamente inmerso dentro de una Metafísica de la esencia, donde tal argumento es vigente.

^{xi} LEIBNIZ: Ger, IV, 296: "En el momento presente -escribe L a la condesa Sofía- me basta con señalar que el fundamento de mi Característica constituye también el fundamento de la existencia de Dios. Porque los pensamientos simples son los elementos de la Característica y las formas simples son la fuente de las cosas. Por consiguiente, yo sostengo que todas las formas simples son compatibles entre ellas".

^{xii} HEGEL: Lógica (Ed. Lasson, Meiner, Hamburg, 1963), I, 31.

^{xiii} S. ANSELMO: Proslogium, c. II: "... Er quidem erdimus. Te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit... Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: "aliquid quo maius nihil cogitari potest", Intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est".

^{xiv} S. TOMÁS: S. Gentes, I, e. 10, núm. 60. Compárese con el texto de San ANSELMO: "... Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est".

^{xv} SUÁREZ: Disputationes Metafísicas, Dis. 29, sec 3, núm. 1.

^{xvi} Permite semejante interpretación el hecho histórico de su prolongación en la filosofía de Duns Scoto, que tiene a su base la inspiración literal de Avicena. Véase E. GILSON: "El ser y la esencia", cap. IV: La esencia contra la existencia, páginas 113-131, Desclée de Brouwer. Buenos Aires).

^{xvii} Si el tránsito se hiciera de otro modo, y no desde el contenido esencial mismo, sino por la exigencia del summum ens, el argumento se reduciría al de la contingencia.

^{xviii} HENRICH: Op. Cit., pág. 14.

^{xix} HENRICH: Idem, pág. 17 y 19.

^{xx} LEIBNIZ: GER. VII, 262, Sch.: "Cartesii ratiocinatio de Entis perfectissimi existentia supposuit Ens perfectissimum Intelligi posse, sive possibile est. Hoc enim pasito quod detur ejusmodi notio, statim sequitur existere Illud Ens, quoniam ipsum tale finximus ut statim existentiam contineat. Quaeritur autem an sit in nostra potestate tale Ens fingere, sive an talis notio sit a parte rei, clareque ac distincte sine contradictione intelligi possit. Dicent enim adversari talem notionem Entis perfectissimi sive Entis per Essentiam existentis esse chimaericam. Nec sufficit Cartesium provocare ad experientiam et allegare quod idem ejusmodi in se clare distincteque sentiat, hoc enim est abrumpere, non absolvere demonstrationem, nisi ostendat modum, per quem alii quoque ad ejusmodi experientiam venire possint; quotiescumque enim inter demonstrandum experientias allegamus, debemus aliis quoque modum ostendere faciendi eandem experientiam, nisi eos sola tantum autoritate nostra convincere velimus", otros textos de la crítica a DESCARTES, Ger, IV, 261, 293-4, 424-5, 449, 358-9, 401-3, 405-6 y V, 418-9.

^{xxi} LEIBNIZ: Ger, VII, 261-2. Este es, por otra parte, para L., el fundamento de su ars combinatoria. (Ger', VII, 292). Véase también la prueba lógica de una perfección absoluta, en cuanto no implica contradicción su grado supremo de realidad (Ger, IV, 127 Y VI, 613, núm. 41 y 614, núm. 45).

^{xxii} LEIBNIZ: Ger, IV, 359: "Sed omissa perfectione aut magnitudine potuisset formari argumentatio adhuc propior strictiorque hoc modo: Ens necessarium existit (seu Ens de cujus Essentia est Existentia, sive Ens a se existit), ut ex terminis patet". (Vide etiam, IV, 405: "on pourroit former une demonstration encore plus simple, en ne parlant point des perfections, pour n'être point arrêté par ceux qui s'avisoient de nier que toutes les perfections soient compatibles et par conséquent que l'idée en question soit possible".

^{xxiii} LEIBNIZ: Ger, IV, 406.

^{xxiv} LEIBNIZ: Ger, VII, 310: "Si nullum esset Ens necessarium, nullum foret Ens contingens, ratio enim reddenda est cur contingentia potius existant quam non existant, quae nulla erit nisi sit ens quod a se est, hoc est cujus existentiae ratio in ipsius essentia continetur, Ita ut ratione extra ipsum opus non sit". Y en IV, 400:

"Car si l'Etre de soy est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'Etre de soy: ainsi rien ne sauroit exister".

^{xxv} LEIBNIZ: Ger, VII, 289-291.

^{xxvi} Como más tarde veremos, las dos pruebas que ofrece L, de la posibilidad de la idea de Dios, la del ens perfectum (por la compatibilidad de las perfecciones puras y la no contradicción de un grado supremo en una perfección simple) y la del ens necessarium (por su exigencia para todo lo posible y lo real), son en el fondo una forma de la posibilitación de la idea de Dios desde lo contingente, en tanto que el concepto de una perfección pura se obtiene por negación del límite de la perfección finita (Ger, VI, 403), igual que la necesidad de que exista el ser necesario, desde la indigencia de lo contingente (Ger, IV, 406). Por eso, L. repite insistentemente que sólo el principio de razón suficiente puede proporcionar el tránsito hacia el ser divino (Ger, V, 164, Y VI, 127).

^{xxvii} HENRICH: Op. cit., pág. 51-52.

^{xxviii} SANTO TOMÁS: SGentes, I.10. núm. 61: ",., Quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Y en De Veritate, qu. 10, art. 12.2: u,.. Sed illud quod potest cogitari non esse est minus illo quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse". Igualmente, en el texto de San Anselmo, Proslogium, III: "Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest".

^{xxix} Como ha mostrado H. SHEPERS, el mismo cuadro de las proposiciones modales que utiliza LEIBNIZ ya desde sus primeros escritos ("Elementa juris naturales" y "Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure") tiene su raíz en la clasificación proposicional propia de la Edad Media, tal como se ve en ROGER BACON y GUILLERMO de SCHYRESWOOD (s, XIII) y antes JUAN de SALISIURY. Vide SCHEPERS: "Zum Problem der Kontingenz bei L." Collegium Phil. Studien J, Ritter zum 60 Geburtstag, págs. 326-350) y "Möglichkeit und Kontingenz" (Edizioni di "Filosofia", Torino, 1963).

^{xxx} SAN ANSELMO: Proslogium, cap. III.

^{xxxi} Idem, cap, V.

^{xxxii} SANTO TOMÁS: 1 Sent. Dist. III qu. 1, art. 2, 4 y SGentes, I, cap. 10, número 5.

^{xxxiii} SANTO TOMÁS: SGentes, I, cap. 10, núm. 62.

^{xxxiv} SANTO TOMÁS: De veritate, qu 10, art. 12,3; y I Sent., dist. III, qu 1, art. 2,4

y S. Th, I, qu. 2, art I, ad 3.

^{xxxv} SANTO TOMÁS: De Veritate, qu 1, art. 1: "Illud autem quod de primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicena dicit... Unde oportet quod omnes aliae conceptiones Intellectus accipiantur ex additione ad ens" (Vide etiam SGentes, II, cap 83; S Th, I, qu 5, art 2; qu 85, art 3 y I-IIae, qu 94, art 2.

^{xxxvi} SAN AGUSTIN: De Vera religione, cap. 39: "Noli foras ire; in te ipsum redi, In interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendente et teipsum, Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere". Y SAN BUENAVENTURA: "Itinerarium mentis in Deum", cap II, "Dios viene a ser la razón de todas las cosas y la regla infalible y la luz de la verdad".

^{xxxvii} SAN AGUSTÍN: Soliloquios, I, 1, 3: "Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia", Vide SANTO TOMÁS: SGentes, I, cap, 10, núm. 64.

^{xxxviii} SANTO TOMÁS: De Veritate, qu. 10, art. 12, 5, y SGentes, I, cap. 10, núm. 63.

^{xxxix} SANTO TOMÁS: 1 Sent. Dist., III, qu. 1, art. 2.

^{xl} SANTO TOMÁS: 1 Sent, Dist, III, qu. 1, art. 2

^{xli} Como ejemplo típico de deformación de la crítica tomista puede tomarse el libro de D. HENRICH, ya citado, sobre el argumento ontológico. Distingue tres clases de objeciones al citado argumento: la lógica, propia del tomismo, que niega la posibilidad del tránsito del pensamiento a la realidad; la empirista, que afirma que el factum de que la existencia no es un predicado de la esencia (GASSENDI) y la crítica o kantiana, que niega la posibilidad del concepto de ente necesario, puesto que toda necesidad se da siempre sub conditione (págs. 74-77).

Evidentemente, la objeción tomista, formulada sin atención a sus presupuestos metafísicos y reducida al tópico de la distinción del esse in intellectu y el esse in re (lenguaje típicamente esencialista), resulta en verdad un puro logicismo, sin ninguna base crítica, que queda descartado por el mismo argumento ontológico, pues si hay una esencia que incluya la razón de su existir, un pensamiento de tal esencia en sí misma debe alcanzar (in intellectu) la verdad de lo que es (su esse in re), como la modalidad propia de su absoluta perfección (133). En definitiva, el resultado es pensar que la objeción lógica al argumento se basa en un realismo ingenuo de corte aristotélico (75-6) y postula una diferencia, no establecida críticamente, entre concepto y realidad (88. Otros pasajes de la crítica de HENRICH 8-9, 13-14, 54-55, 133 y 142). De todos modos, no es extraño que así se exprese un pensador ajeno al tomismo, si, por lo general, y hasta muy recientemente, en el mismo tomismo, se ha interpretado la clave de la crítica al ontologismo -la distinción real de esse y essentia- en términos de esse essentiae y esse existentiae, tomados de Avicena y pasados por Suárez, y, en fin de cuentas, en los mismos que formula SAN ANSELMO su argumento. (Véase en este sentido el libro de C. FABRO, Participation et causalité (Ed. Nauwelaerts, Paris, 1961), pág. 283, y en general el párrafo de la sección III de la primera parte, titulado "L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste", págs. 280-315.

^{xlii} A partir de este momento, y para estar más rigurosamente de acuerdo con la metafísica tomista, llamaremos a Dios, no ente ("id quod habet esse"), sino "ser"; porque, aunque SANTO TOMÁS utiliza con respecto a Dios la expresión

"ens", ya advierte que no es adecuada al "Ipsum Esse subsistens", puesto que en Dios no hay distinción de supuesto (id, quod est) y principio sustancial (id, quo est). "Quod enim per essentiam suam est, si vim locutionis attendamus, magis debet dici quod est ipsum esse quam sit id quod est" (es decir, ens) (De Potentia, qu. 7, art. 2).

La estructura del ente es siempre en el tomismo la de un acto sintético, en un doble plano -de materia y forma- en las sustancias materiales, y de sustancia y principio sustancial, en las inmateriales (vide SGentes, II, cap. 54). Dios está por encima de toda síntesis, como principio absoluto de todo lo real, y no puede en sentido propio ser llamado "ens".

^{xliii} SANTO TOMÁS: De Veritate, qu. 10, art. 12, corpus: "Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requeritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti... Sed in Deo esse suum in ejus quidditatis ratione, quia in Deo idem est quod est et esse"... (Véase también SGentes, I, cap. 11, núms. 66b y 69).

^{xliv} LEIBNIZ: Ger., V, 339-340, y VII, 304 y 319.

^{xlv} E. GILSON: El ser y la esencia, pág. 123-124.

^{xlvi} LEIBNIZ: Ger., VII, 303: "... aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verborum complectar essentiam per se tendere ad existentiam, Unde porro sequitur, omnia possibilium... pari jure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas". (Otros textos, Ger., VII, 194, 289, y VI, 616, núm. 54).

^{xlvii} G. SIEWERTH: "Grundlagen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz" (Schwann. Düsseldorf, 1963), pág. 179.

^{xlviii} LEIBNIZ: Ger., VII, 196: "Actuale quod dicit Existentiam, potentiale quod tantum essentiam".

^{xlix} G. SIEWERTH: Op. cit., pág. 183: "Angesichts dieser univoken Wesens-partizipation und des Möglichkeitscharakters des Seins wird im Rahmen diesen theologisch gedachten Prämissen der ontologische Gottesbeweis zwingend. Die vollkommenste Möglichkeit der an sich schon seinshaft geladenen Möglichkeiten schliesst selbstverständlich das Dasein ein".

ⁱ LEIBNIZ: Ger., VII, 319: "Ens est, cujus conceptus aliquid positive involvit sive quod a nobis concipi potest, modo id quod concipimus sit possibile nec involvat contradictionem".

ⁱⁱ SANTO TOMÁS: De Veritate, qu. 10, art. 12.

ⁱⁱⁱ SANTO TOMÁS: SGentes, II, cap. 54, núm. 1.219: "Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est Ipsum esse". Y seguidamente, num. L292: "... Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est qua substantia denominatur ens".

ⁱⁱⁱⁱ SANTO TOMÁS: SGentes, I, cap. 22, núms. 208 y 210. Vide especialmente -en la obra ya citada de C. FABRO, la sección segunda de la primera parte: "La Metaphysique thomiste de l'esse", págs. 179-244.

^{lv} SANTO TOMÁS: De Potentia, qu. 7, art. 2: "Ad nonnullum dicendum quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum; quod ex hoc potest, quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur... Sed per hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum et propter hoc, est perfectio omnium perfectionum".

^{lv} Es curiosa la paradójica situación de la filosofía esencialista. Su tesis de que la esencia tiene idealmente una exigencia existendi -y, por lo tanto, es una ratio necesaria del ens in actu- tiene que hacerse compatible con el contingentismo absoluto del ens efectivo (FABRO: Op. cit., pág. 38), en cuanto no encierra en sí el principio de su autonomía.

^{lvi} E. GILSON: Op. cit., p. 128-9. El texto de Scotus dice así: "Quasi per prius intelligatur aliquo modo infinitas esse modus entitatis per essentiam, quam ipsum intelligatur hoc esse" (Op. oxon. lib. I, d, 8, qu. 3, a. 3, núm. 28).

^{lvii} SANTO TOMÁS: SGentes, I, cap., 28, núm. 264, y cap., 43, núm. 360 y 363.

^{lviii} La actitud de SUÁREZ en este punto es tremendamente ambigua. Después de rechazar el argumento ontológico, repitiendo los mismos argumentos que TOMÁS DE AQUINO, en general, especialmente, la distinción quoad se y quoad nos, de origen aristotélico (Disp. 29, sec. 1 y 3), mantiene expresamente varias tesis que pertenecen a la filosofía esencialista: el concepto de ens como essentia realis, la no distinción real de essentia y esse, así como la división del ente en finito e infinito, según el modo de la perfección esencial (Disp. 28, sec. 1, núm. 18). Con lo cual la pareja. finito e infinito en SUÁREZ no se recubre, a pesar de sus pretensiones, con la tomista esse per participationem y esse per essentiam, pues, aunque no llega efectivamente, como Scotus, a deducir la existencia de Dios desde su infinitud, sino a la inversa (Disp. 30, sec. 1, núms. 5 y 6, y sec. 2), al menos entiende la infinitud de Dios, no como expresión de una actualidad irrecepta in potentia essendi, sino como la imposibilidad de la disminución de ser, en el ser que es por virtud de sí mismo. "Incluso, según el pensamiento de SANTO TOMÁS -escribe-, el ser infinito por esencia consiste en una negación que expresa la perfección absoluta de Dios y no imperfección alguna", ya que "por ser lo que es por sí mismo y por necesidad de su intrínseca naturaleza, no puede poseer en sí la razón y perfección de ser disminuida y de un modo sólo cuasi parcial" (Disp. 30, sec. 2, núm. 20) y "porque el ser por esencia no tiene razón de estar limitado por sí ni por otro (idem, núm. 22). Se observa cómo el lenguaje de SUÁREZ, queriendo estar con SANTO TOMÁS, se hace ambiguo, al aceptar una terminología afín a la "quantitas essentiae" o de la perfección in ratione entis, que es la de la esencia, con aptitud para ser. "Ut ergo esse sit finitum, satis est ut sit receptum ab alio in tanta ac tanta perfectionis mensura, etiamsi proprie non sit receptum in aliqua passiva potentia, et similiter essentia creata potest esse limitata per suam intrinsecam differentiam, etiamsi non comparetur ad esse per modum receptivae potentiae". (Disp. 30, sec. 2, núm. 19); Igualmente en el núm. 20, al hablar de la infinitud de Dios: "Non potest in se habere diminutam et solum quasi ex parte rationem et perfectionem entis".

- ^{lix} Para un pensamiento que, por el contrario, se mueve en el orden de lo puramente Inteligible, o del pensamiento-pensado (noema), no se dará nunca la posibilidad del tránsito a lo real, desde el orden esencial, a no ser en la esencia necesaria, única que incluye su ser. De ahí la capitalidad para la metafísica racionalista del argumento ontológico, ya que sólo por él puede ganarse el ser, partiendo desde el concepto).
- ^{lx} SANTO TOMÁS: *SGentes*, I, cap. 11, 66b.
- ^{lxi} En el caso de Dios, la pura actualidad como fundamento de su perfección.
- ^{lxii} SANTO TOMÁS: *SGentes*, I, cap. 11, 66b.
- ^{lxiii} De nuevo aquí es oportuno recordar que lo más perfecto está pensado para TOMÁS de AQUINO. en términos de ser.
- ^{lxiv} Incluso resulta problemático si es posible la esencia más perfecta, si se permanece en un plano puramente formal de consideración (quantitas essentialis) y no se funda la perfección en el ser.
- ^{lxv} HENRICH: *Op. cit.*, pág. 133. Igual escribe en la pág. 142: "La objeción que hemos llamado lógica, pretende mantener la diferencia entre concepto y existencia, incluso en el caso en que la existencia pertenece al mismo concepto".
- ^{lxvi} LEIBNIZ: *Ger.*, VII, 310, y IV, 406.
- ^{lxvii} SANTO TOMÁS: *SGentes*, I, cap. 11, núm. 66a.
- ^{lxviii} SANTO TOMÁS: 1 *Sent.*, Dist. III, qu. 1, art. 2, ad tertium.
- ^{lxix} SANTO TOMÁS: *De Veritate*, qu. 10, arto 12: "Ad Secundum dicendum quod ratio illa procederet, si esset ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea, quae sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esset, non impedit quia etiam sit quo maius cogitari non possit" (es decir, no se trata de hacer contingente lo que se piensa como necesario, sino de pensar contingentemente lo que sólo más tarde puede revelarse en su carácter de necesidad). Otros textos, *SGentes*, I, cap. 11, núm. 68 y 69; *De Potentia*, qu. 7, art. 2, ad 11; 1 *Sent*, Dist III, qu. 1, art. 2, corpus; *S. Th*, I, qu. 2, art. 1).
- ^{lxx} Por eso el argumento ontológico sólo puede funcionar en contextos de pensamiento donde se niega la analogía, como el método propio para el conocimiento de Dios.
- ^{lxxi} SANTO TOMÁS: *De Veritate*, qu. 10, art. 12, ad tertium.
- ^{lxxii} *Idem*.
- ^{lxxiii} SANTO TOMÁS: *SGentes*, I, cap. 26, núm. 239, 241, 247b.
- ^{lxxiv} SANTO TOMÁS: *SGentes*, I, cap. 26, núm. 239.
- ^{lxxv} SANTO TOMÁS: *De Potentia*, qu. 7, art. 2, corpus.
- ^{lxxvi} El tema de la in-objetividad del principio de lo objetivo aparece ya en Platón (*República*, 514 a-b).
- ^{lxxvii} HEIDEGGER: *Identität und Differenz* (Tübingen, 1957), pág. 62.
- ^{lxxviii} SANTO TOMÁS: 1 *Sent*, Dist. III, qu. 1, art. 2, ad tertium.
- ^{lxxix} SANTO TOMÁS: *SGentes*, III, cap. 38, y I, cap. 11, núm. 70; *De Veritate*, qu. 10, art. 12, ad unum y ad quintum.
- ^{lxxx} SANTO TOMÁS: *SGentes*, I, cap. 11, núm. 71.
- ^{lxxxi} N. HARTMANN: *Posibilidad y efectividad* (*Ontología II*, Fondo de Cultura Económica. México, 1956), págs. 387-8, 487-8 y 471.
- ^{lxxxii} "Con-fundir" no suena aquí en su sentido propio de confusión, sino de fusión conjunta (*idem esse*), de ser y pensar.
- ^{lxxxiii} SANTO TOMÁS: *De Potentia*, qu. 7, art. 2.
- ^{lxxxiv} G. SIEWERHT: *Op. cit.*, págs. 155-6.