

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO Y LA MUERTE DE LA METAFÍSICA: DOS VISIONES COMPLEMENTARIAS – KANT Y HEGEL

THE ONTOLOGICAL ARGUMENT AND THE END OF METAPHYSICS: TWO COMPLEMENTARY APPROACHES – KANT AND HEGEL

Héctor Ferreiro*

RESUMEN – La idea central de la crítica de Kant al argumento ontológico consiste en sostener que la existencia no es un predicado real capaz de ser añadido al concepto de un ente. El concepto de un ser perfectísimo o realísimo es un contenido subjetivo que está como tal ya completamente determinado, es decir, que tiene ya todas las determinaciones que lo definen como tal. Por esta razón, para poder saber si ese contenido también existe en la realidad resulta indispensable que el sujeto lo intuya. La ausencia de semejante intuición es para Kant el obstáculo insalvable contra el que chocan los diferentes ensayos para probar la existencia de Dios. Aunque en principio coincide con la tesis kantiana de que no debe concebirse el ser como un predicado real, Hegel considera, no obstante, que entender la existencia como la posición del concepto ya exhaustivamente determinado no implica una verdadera superación de la particular noción de ser que está a la base del argumento ontológico en su formulación clásica. El presente trabajo tiene por objeto fundamentar la tesis de que la contracrítica de Hegel a la crítica kantiana al argumento ontológico es, en rigor, una radicalización de la crítica general de Kant a la metafísica.

PALABRAS CLAVE – Argumento ontológico. Metafísica. Muerte de la metafísica. Kant. Hegel. Existencia.

ABSTRACT – The core of Kant’s criticism of the ontological argument is the thesis that existence is not a real predicate capable of being added to the concept of an object. The concept of the most perfect or

* UNSAM – CONICET. <hferreiro@unsam.edu.ar>.

the most real being is a subjective content that is as such completely determined, that is to say, that already has all the determinations that define that concept as such. Therefore, to know if that object also exists in the real world is indispensable that the subject has an intuition of it. The absence of such intuition is, according to Kant, an insuperable obstacle for the different attempts to prove the existence of God. Although Hegel agrees in principle with Kant's claim that existence must not be conceived as a real predicate, he considers, however, that to understand it as the position of the already exhaustively determined concept of the object does not imply a true overcoming of the particular notion of existence that is at the base of the ontological argument. In this article I defend the claim that Hegel's counter-criticism of Kant's criticism of the ontological argument is actually a radicalization of Kant's general critique of metaphysics.

KEYWORDS – Ontological Argument. Metaphysics. End of Metaphysics. Kant. Hegel. Existence.

Wohl eine jede Philosophie kreist
um den ontologischen Gottesbeweis

ADORNO, *Negative Dialektik*, 378.

La idea central de la crítica de Kant al argumento ontológico consiste en sostener que la existencia no es un predicado real, es decir, una determinación capaz de ser añadida al concepto de un ente, en este caso, al del ente absolutamente perfecto. El concepto de un ser perfectísimo o realísimo es un contenido subjetivo que está como tal ya completamente determinado, es decir, que tiene ya *todas* las determinaciones que lo definen y especifican como tal ser. Por esta razón, para poder saber si ese contenido existe *además* en la realidad resulta indispensable que el sujeto lo intuya. La ausencia de semejante intuición es para Kant el escollo insalvable contra el que chocan y deben chocar una y otra vez los diferentes ensayos para probar la existencia de Dios. Aunque en principio coincide con la tesis kantiana de que no debe concebirse el ser como un predicado real, Hegel considera, no obstante, que entender la existencia como la posición del concepto ya exhaustivamente determinado no implica una verdadera superación de la particular noción de ser que está a la base del argumento ontológico en su formulación clásica. Sobre dicha noción se constituyen para Hegel una concepción de la realidad y una concepción de lo Absoluto, una ontología y una teología, que le son correlativas. El presente trabajo tiene por objeto fundamentar la tesis de que la contracrítica de Hegel a la crítica kantiana al argumento ontológico

es una radicalización de la crítica general de Kant a la metafísica y la ontoteología occidental.

La crítica de Kant al argumento ontológico

El argumento ontológico para probar la existencia de Dios, tal como fuera formulado por una extensa nómina de pensadores medievales y modernos, sostiene, como es sabido, que la existencia debe pertenecerle a la esencia del Ser más perfecto, a aquel contenido mayor que el cual nada puede pensarse, ya que si no le perteneciera podría entonces pensarse un contenido todavía más perfecto, a saber: aquél que *sí* lo hiciera. Sólo este contenido sería, en rigor, el mayor de todos los que la inteligencia humana puede pensar, sólo este concepto sería el del Ser Supremo.¹

En su crítica al argumento cosmológico o argumento a *contingentia mundi*, Kant reprueba en primera instancia la noción de “necesidad absoluta” como tal, esto es, la noción de una necesidad que sería una propiedad de la cosa misma y no un concepto modal referido al modo de

¹ Esta particular formulación del argumento ontológico está inspirada en la de Anselmo de Cantorbery, o, más precisamente, en una de las diferentes variantes del argumento que aparecen en la obra de Anselmo. Sobre el problema de las diferentes variantes del argumento ontológico en la obra de Anselmo véase: MALCOLM, N., “Anselm’s Ontological Arguments”, *The Philosophical Review*, 69 (1960): 41-62; NAKHNIKIAN, G., “St. Anselm’s Four Ontological Arguments”, en CAPITAN, W. H. (ed.), *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1967, 29-36; STEARNS, J. B., “Anselm and the Two-Argument Hypothesis”, *Monist*, 54 (1970): 221-233; MORSCHER, E., “Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)”, en RICKEN, F. (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1991, 62-86; BAIRD, F., “A Simple Version of Anselm’s Argument”, *Teaching Philosophy*, 18 (1995): 245-249.

Para un estudio del argumento ontológico en general según sus diferentes formulaciones a lo largo de la historia véase: HENRICH, D., *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960; PLANTINGA, A. (ed.), *The Ontological Argument: From Saint Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City NY, Doubleday/Anchor Books, 1965; BARNES, J., *The Ontological Argument*, London, Macmillan, 1972; VAN INWAGEN, P., “Ontological Arguments”, *Nous*, Vol. 11, No. 4. (Nov. 1977): 375-395; ROHLS, J., *Theologie und Metaphysik: Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh, Guetersloher Verlagshaus G. Mohn, 1987; OLIVETTI, M. M. (ed.), *L’argomento ontologico*, Padova, CEDAM, 1990; RÖD, W., *Der Gott der reinen Vernunft: Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Munich, Beck, 1992; OPPY, G., *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; MATTHEWS, G. B., “The Ontological Argument”, en MANN, W. (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell, 2005, 80-102; SOBEL, J. H., *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*, New York, Cambridge University Press, 2006; BROMAND, J. y KREIS, G. (ed.), *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

conexión de la representación de la cosa con la facultad de conocimiento del sujeto.² El argumento cosmológico pretende justamente resolver el problema de la contingencia de la existencia de los entes efímeros de este mundo mediante la postulación de un ente absolutamente necesario, es decir, de un ente que incluye la existencia como una propiedad necesaria de su propio concepto. Sin embargo, aunque diferencia los problemas específicos que plantea el argumento cosmológico de aquéllos que plantea el argumento ontológico, Kant parece dispuesto a desestimar – aunque más no sea provisionalmente – las dificultades que implica como tal la noción de necesidad absoluta, en la medida en que reduce la noción de *ens necessarium* a la de *ens realissimum*.³ El concepto de ente realísimo implica que el mismo contiene toda perfección o realidad, de modo que es necesario que posea todas las determinaciones posibles, ya que, de faltarle alguna, ese concepto se contradiría a sí mismo. En la medida en que la existencia es considerada como una realidad más, Kant puede identificar los conceptos de “ente necesario” y “ente realísimo” y remitir así la capacidad probatoria del argumento cosmológico a la del ontológico. Para Kant, pues, el argumento ontológico, es decir, aquella prueba que se concentra específicamente en el problema de la existencia de un ser absolutamente necesario, resulta ser la clave de bóveda de toda posible demostración teórica de la existencia de Dios.⁴

Kant concibe a los argumentos cosmológico y ontológico como el anverso y reverso, respectivamente, de un mismo patrón de comprensión metafísica de la realidad, a saber: de aquél en el que el “ser” es entendido como una especie de *determinación* que, precisamente por eso mismo, puede estar incluida o excluida del concepto o esencia de una cosa.⁵ El argumento cosmológico se legitima por el modo como son comprendidas

² KrV A 592-593/B 620-621 [la edición consultada fue: KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hrsg. von Jens Timmermann. Mit einer Bibliogr. von Heiner Klemme, Hamburg, Meiner, 1998]; “Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?”, en *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XX, Berlin, 1942, 304 [en adelante: FMLW]. Cf. también “Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes”, en *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II, Berlin, 1905, 82 [en adelante: EmBDG].

³ KrV A 585/B 613, A 605-608/B 633-636; FMLW 303, 332.

⁴ KrV A 606-607/B 634-635.

⁵ FMLW 303. Para un estudio más extenso de la crítica de Kant al argumento ontológico véase SALA, G. B., *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990; EVERITT, N., “Kant’s Discussion of the Ontological Argument”, *Kant Studien*, 86 (1995): 385-405; HINTIKKA, J., “Kant on existence, predication, and the ontological argument”, *Dialectica*, 35 (1981): 128-146; NUSSBAUM, Ch., “Did Kant Refute the Ontological Argument?”, *Southwest Philosophy Review*, 10 (1994): 147-156.

a partir de esta particular concepción del ser las cosas del mundo fenoménico en lo que respecta al hecho de su existencia efectiva; el argumento ontológico se legitima a su vez en la manera en que debe ser comprendida la condición o causa que, analizadas las cosas desde aquella concepción del ser, exige su existencia para quedar explicada. Más claramente: es la noción misma de una existencia *contingente* de las cosas del mundo lo que exige un ente *necesario* como su fundamento y explicación; a su vez, un ente necesario es aquél que, a diferencia de los entes contingentes, exige como una determinación de su propio concepto su existencia. Aquella primera estrategia argumentativa constituye el núcleo del argumento cosmológico; ésta última, la del ontológico. El hecho de que, como muestra la experiencia, las cosas particulares del mundo que percibimos llegan a ser y dejan de ser, es decir, devienen, parece significar que esas cosas tendrían la *posibilidad* de existir tanto como la de no hacerlo; en otros términos, la existencia no parecería formar parte del *concepto* de tales cosas, ya que, si lo hiciera, les pertenecería por sí mismas y bastaría entonces representarse su concepto para representárselas como existentes. Sin embargo, resulta en principio posible representarse semejantes objetos, por ejemplo, un triángulo o un monte, sin tener que hacerlo forzosamente como existentes; en efecto, puede entenderse qué es un triángulo o qué es un monte y no saber con ello si esos objetos existen en la realidad.⁶ Sobre esta base, pensadores como Anselmo, Descartes y Leibniz, entre otros, sostuvieron que la existencia le pertenece al concepto de tales cosas en forma meramente contingente, o, desde otra perspectiva, que su concepto es respecto de la existencia meramente posible. Desde el momento que, en este marco de análisis, la existencia es contingente o accidental respecto del concepto que no la contiene en sí mismo, la condición o causa de la efectiva existencia fáctica de los objetos representados en tales conceptos debe ser entonces un concepto que contenga o incluya esta vez en sí mismo la existencia, es decir, un concepto al que la existencia le pertenezca esta vez necesariamente.⁷ Un concepto al que la existencia le pertenezca de modo necesario, que no tenga la posibilidad de no existir, o, lo que es lo mismo, un concepto cuyo objeto no sea posible representarse como no existente, constituye precisamente el centro mismo del argumento ontológico. Los argumentos cosmológico y ontológico resultan ser, pues, la vía ascendente y la vía descendente, respectivamente, de una *misma* estrategia argumentativa.

⁶ Cf. DESCARTES, *Meditationes*, V, 9-10.

⁷ KrV A 584/612; FMLW 350.

Al remitir la capacidad probatoria del argumento cosmológico a la del argumento ontológico, Kant, en verdad, no hace sino poner en evidencia un vínculo intrínseco entre ambos que, aunque en gran medida inadvertido hasta ese momento, estaba después de todo implícito en la concepción de las cosas del mundo sensible como entidades contingentes. La crítica de Kant al argumento ontológico –y, por su intermedio, al argumento cosmológico– implica, en cambio, un embate novedoso y original contra el núcleo mismo de la metafísica que lo hace posible. Más precisamente: la crítica kantiana al argumento ontológico es en su sentido más profundo una crítica a la noción de ser que ha fundado la ontoteología occidental al predeterminar su comprensión de las cosas del Universo como contingentes y al articular y legitimar desde esa lectura su argumentación a favor de la existencia de un Ser Supremo que habría creado a éste y lo conservaría constantemente en la existencia.

La contracara de la contingencia de la existencia del ente finito es la exigencia de la existencia de un ente necesario, es decir, la exigencia de un ente que implique la existencia en su concepto o esencia. La crítica de Kant a este patrón de argumentación radica precisamente en negar que el ser o la existencia sea en cuanto tal un predicado real que perfeccione o determine ulteriormente el concepto de una cosa, es decir, que sea algún tipo de determinación capaz de ser incluida o excluida de dicho concepto.⁸ En el caso específico del concepto de “ente necesario”, el cual debería contener en sí la existencia, o bien en el del concepto de “ente realísimo”, el cual contendría todas las determinaciones posibles (entre ellas la existencia), esto significa concretamente que la existencia no debería, en el primer caso, serle atribuida a ese concepto como un predicado que pudiera convenirle bajo la modalidad de la necesidad, y, en el segundo, que no debería serle atribuida como un predicado real

⁸ EmBDG 72; KrV A 598-599/B 626-627. Sobre el problema de la concepción “metafísica” del argumento ontológico por parte de Kant véase MARION, J. L., “Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30, n. 2 (1992): 201-218. Sobre la relación en general entre la concepción de la existencia y el argumento ontológico véase: SHAFFER, J., “Existence, Predication, and the Ontological Argument”, *Mind*, 71 (1962): 307-325; SCHNEPF, R., “Sein als Ereignis: Zu einigen Voraussetzungen des Gottesbeweises bei Anselm von Canterbury”, *Patristica et Mediaevalia*, 19 (1998): 3-22; LEWIS, D., “Anselm and Actuality”, *Nous*, 4 (1970): 175-88; LEONARD, H., “The Logic of Existence”, *Philosophical Studies*, v. 7, n. 4 (June 1956): 49-64; MACKIE, J. L., “The Riddle of Existence”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 50 (1976): 247-265; WILLIAMS, Ch., *What Is Existence?* Oxford, Oxford University Press, 1981; KNUUTTILA, S. y HINTIKKA, J. (eds.): *The Logic of Being*, Boston/Lancaster/Tokyo, Springer, 1987; SALMON, N., “Existence”, en Tomberlin, J. (ed.) *Philosophical Perspectives*, Vol. 1., Atascadero, Ridgeview, 1987; STIRTON, W. R., “The Logical Status of ‘Exists’”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 95 (1995): 37-50.

que pudiera añadir una determinación más a las que le hubieran sido ya atribuidas. La condición de posibilidad del argumento cosmológico-ontológico es para Kant, pues, la comprensión del ser como una forma especial de determinación; precisamente porque es comprendido, en último análisis, como una determinación es que el ser puede convertirse eventualmente en el contenido de un predicado real capaz de ser añadido o removido del concepto de una cosa.⁹ El *nervus probandi* del argumento cosmológico radica justamente en el pasaje del ser como una determinación “contingente” al ser como una determinación “necesaria” del concepto de ente en general. En su fase ontológica, el argumento recorre en principio el camino inverso, sólo que en la ontoteología cristiana, por la tesis de la libertad divina y la resultante contingencia de la creación misma de los entes contingentes, este camino culminará en el confín interior del concepto de ente necesario o realísimo. La fuente última de la crítica de Kant a la inconsistencia de los argumentos cosmológico y ontológico es así una concepción del ser, es decir, una ontología, específicamente diferente de la que subyace a éstos, y, sobre esa base, la concientización de las implicancias gnoseológicas que esa nueva concepción del ser u ontología supone. Según ésta, el ser o existencia está como tal fuera del ámbito específico del concepto de las cosas. Dado que el ser no se cuenta ahora entre las determinaciones posibles de una cosa y, en esa medida, no es un predicado real que pueda eventualmente serle atribuido a su concepto, las cosas que efectivamente existen en el mundo real son incapaces para Kant de oficiar como puentes o pruebas de la existencia de un ente que no esté él mismo *también* en este mundo, de un ente que no sea condicionado y efímero – que no sea contingente – tanto como lo son los que se toman como punto de partida de la pretendida prueba.¹⁰ Sólo en el marco inmanente de las determinaciones de las cosas, es decir, sólo desde y entre los predicados reales de sus conceptos, y no desde su existencia misma como tal es posible para Kant cualquier prueba o argumentación legítima de la razón humana.

⁹ Originadas fundamentalmente en la variante del argumento ontológico propuesta por Leibniz y a diferencia de la lectura “metafísica” que hace Kant, Malcolm (1960), Hartshorne (1968), Gödel (1970) y Plantinga (1974) han propuesto interpretaciones “modales” del mismo; sobre esta interpretación en particular pueden consultarse HICK, J. (ed.), *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, New York, Macmillan, 1967; GOMBOCZ, W. L., “Anselm von Canterbury: Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960”, *Philosophisches Jahrbuch*, 87 (1980): 109-134; BUCHER, T. G., “Zur Entwicklung des ontologischen Beweises nach 1960”, en MÖLLER, J. (ed.), *Der Streit um den Gott der Philosophen: Anregungen und Antworten*, Düsseldorf, Patmos, 1985, 113-139; RICKEN, F. (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1991.

¹⁰ FMLW 348.

Ahora bien, la concepción del ser como ajeno a los predicados reales del concepto de una cosa no es una concepción enteramente original y exclusiva de Kant. La tesis de la distinción *real* entre el ser y la esencia, tesis que fue apoyada por una vasta e influyente corriente de la ontología escolástica, tiene, en último análisis, un sentido afín al de la tesis kantiana, a saber: el ser es extrínseco a la esencia de los entes finitos de este Universo. Pensadores como Avicena y, sobre todo, Tomás de Aquino sostuvieron con firmeza que el ser está más allá del ámbito de las determinaciones posibles de un ente y que, en esa precisa medida, cada ente está íntegramente determinado en cuanto tal por su esencia, de modo que el ser no lo determina ulteriormente en este plano, sino que lo pone como tal en la existencia: el ser es el *actus essendi* de la esencia.¹¹ No obstante, a pesar de apoyar la tesis de una diferencia intrínseca y fundamental entre el plano del ser y el de la esencia, estos pensadores jamás llegaron a extraer las consecuencias gnoseológicas radicales implicadas en dicha tesis. Avicena, Tomás y quienes los siguieron tomaron consciencia de que el ente al que se llega a través del argumento por la contingencia o argumento cosmológico no podría ser un ente a cuya esencia la existencia le perteneciera ahora, a diferencia de lo que sucede en los entes finitos, de modo necesario, ya que si la razón de la existencia de los entes a cuya esencia la existencia se le une de forma extrínseca fuera una esencia a la que la existencia le es intrínseca, tampoco en este caso la distinción entre esencia y existencia lograría resolverse en una verdadera unidad. La esencia continuaría siendo aquí también previa al ser. Por esta razón, Avicena, por ejemplo, sostuvo que el ser que causa el ser de las esencias contingentes y conserva su unión con ellas no tiene él mismo esencia, y Tomás, por su parte, que la causa del ser de la esencia es ser a secas, ser como tal

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 50 a. 2 ad 3: *Ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit*. Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co.: *Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi* (cf. asimismo De veritate, q. 1 a. 1 ad s.c. 3, Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 6, Q. d. de anima, a. 6 co., *Summa Theologiae* I, q. 75 a. 5 ad 4). Por su parte, EMBDG 74: *Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so erteilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädikat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlechthin* (cf. en este sentido Tomás, De veritate, q. 21 a. 1 co.: *Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat*). Cf. también EMBDG 73 (*Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei.*), KrV A 598-599/B 626-627 y FMLW 303. Véase también Ferreira, H., "La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista", *Patristica et Mediaevalia*, 28 (2007): 83-97.

subsistente.¹² Sin embargo, la noción de ente a la que se accede como razón suficiente en el argumento de la contingencia de los entes que devienen es ineludiblemente la de un ente cuya esencia contiene en sí misma al ser o, lo que es lo mismo, la de un ente a cuya esencia el ser le pertenece de modo necesario; es precisamente en esta posibilidad de la inclusión del ser en la esencia donde reside toda la fuerza probatoria del argumento por la contingencia. Por esta razón, concebir la noción de ente necesario con la que concluye el argumento de la contingencia como la sola afirmación del ser *sin más* implica una *corrección* retroactiva e ilegítima de esa noción, ya que con ello se está reinterpretaando el ente necesario como el *inconexo* ser o existencia como tales, es decir, se está saltando del *nesesse esse* a la absoluta autonomía y trascendencia del *esse tantum*.¹³ En efecto, la noción de ser que puede ser añadida al concepto de un ente ya sea en forma contingente o en forma necesaria no se identifica con la noción de “puro” ser: esta última concepción del ser, a diferencia de aquélla primera, es inconmensurable respecto del ámbito general del ente determinado mediante predicados. En esta medida, la sola afirmación del ser o la existencia – el *ipsum esse subsistens* – difiere específicamente de la ontología subyacente a la noción del ente necesario y al argumento cosmológico que exige ese ente como su solución. En la Dialéctica Trascendental, Kant suscribe la tesis de la unidad fundamental de los argumentos cosmológico y ontológico y pone con ello en evidencia la ontología común sobre la que ambos están contruidos; de la tesis de la intrínseca diferencia entre el plano del ser y el del concepto, Kant deduce entonces lo que los pensadores medievales y modernos que defendieron – o asumieron de hecho – esa diferencia no llegaron a vislumbrar, a saber: que con la comprensión del ser que tal diferencia implica resulta imposible *demostrar* a partir de la existencia efímera de las cosas del mundo un Ser Supremo que las habría creado. En efecto, semejante Ser no es más que la existencia misma sustancializada como tal.¹⁴ Sin embargo,

¹² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 4: *Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna. De ente et essentia, cap. 4: Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius.*

¹³ Cf. *id.*, *De ente et essentia, cap. 3: Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est. Cf. asimismo De substantiis separatis, cap. 8 co.*

¹⁴ Así, Tomás también denomina a Dios ‘ipsum esse subsistens’: *In De divinis nominibus, cap. 5 l. 1; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 3; Q. d. de anima, a. 6 ad 2; Quodlibet III, q. 1 a. 1 co.; De spiritualibus creaturis, a. 1 co.; De malo, q. 16 a. 3 co.; Super De causis, l. 7; Summa Theologiae I, q. 4 a. 2 co.; Summa Theologiae I, q. 11 a. 4 co..*

si se entiende al ser o existencia como realmente diferente de la esencia o como la posición del sujeto determinado completamente por la suma total de sus predicados reales, entonces *ni* la existencia como tal de las cosas *ni* una existencia hipostasiada pueden ser objetos de demostración, sino tan sólo de un conocimiento *inmediato* y *directo* del sujeto, es decir, sólo pueden ser conocidos por éste a través de una *intuición*.¹⁵

Ahora bien, el sujeto, según Kant, no dispone de una intuición semejante. La carencia de la misma no es para Kant, sin embargo, una situación meramente fáctica, de modo que su objeto – un ente necesario o realísimo – podría llegar a convertirse en algún momento en el contenido de una intuición. Según las premisas de la teoría kantiana del conocimiento, tal intuición no es, en rigor, posible.¹⁶ Dejar definitivamente sentada su imposibilidad es justamente uno de los objetivos de Kant al tratar la cuarta de las antinomias de la razón pura.¹⁷ En efecto, la razón exige un ente infinito, absolutamente necesario, como causa del conjunto de entes contingentes, pero no puede afirmar sin caer en una antinomia la posibilidad de una condición *empíricamente* incondicionada, esto es, algo que estuviera más allá de las condiciones empíricas de causalidad y fuera de tal modo *absolutamente* necesario. Dicho de otro modo: mientras que son los entes finitos y contingentes los que llevan a la razón a suponer la existencia de un ente infinito y necesario, la noción de este ente, aun en el caso de que fuera posible, repele de sí la existencia, ya que ésta no es una determinación más que pueda estar contenida en esa noción. Para saber, pues, si el ente infinito contenido en la representación subjetiva existe en la realidad exterior resulta indispensable que el sujeto unifique su concepto interno de ese ente con la existencia sobre la base de una intuición. Pero una intuición empírica de un ente incondicionado no es de suyo posible, ya que por su propio concepto dicho ente no estaría sometido a las condiciones de espacio-temporalidad que son justamente las que hacen que un ente sea *a la vez* contingente y el objeto posible de una intuición. La imposibilidad de una intuición del ente necesario o realísimo significa para Kant la imposibilidad de unificar el concepto del mismo con la existencia real y, en esa exacta medida, la inviabilidad de un conocimiento teórico de su existencia.¹⁸

Lo que un juicio sobre la relación entre la existencia y un ente necesario o realísimo podría, según Kant, afirmar es, a lo sumo, que *si* existiera un ser semejante *entonces* existiría necesariamente.¹⁹ La

¹⁵ KrV A 602/B 630.

¹⁶ KrV 616-618/B 644-646.

¹⁷ Cf. KrV A 452-461/B 480-489.

¹⁸ KrV A 581-582/B 609-610.

¹⁹ FMLW 349.

necesidad lógica implica sólo que si se afirma el sujeto debe ser afirmado también el predicado, pero de ningún modo afirma al sujeto mismo, es decir, más claramente, no implica que ese sujeto exista. No hay para Kant, pues, contradicción alguna en negar como sujeto de un juicio al ente necesario o realísimo con todos sus predicados.²⁰ Así, aun suponiendo que la existencia pudiera ser el contenido de un predicado atribuible de un modo u otro a un sujeto, el carácter necesario con que en tal caso le sería atribuida implicaría ya al sujeto mismo.²¹ La afirmación o negación de este sujeto es en esta exacta medida completamente independiente de la eventual modalidad con la que pueda serle atribuido un predicado. El juicio que funciona como conclusión del argumento ontológico no puede afirmar, pues, la existencia de su sujeto. Para Kant, la existencia de éste sólo resultaría posible, según se expuso antes, como una síntesis *a posteriori* fundada en una intuición.

El argumento ontológico como esencia del Sistema hegeliano

Hegel acepta en principio la crítica kantiana al argumento ontológico, pero limita su alcance a su formulación histórica concreta, a la forma particular como fue de hecho defendido por pensadores como Anselmo, Descartes y Leibniz. Hegel coincide con Kant en que no debe concebirse el ser como un predicado real añadidle al concepto de un ente, pero sostiene, sin embargo, que hacerlo tal como lo hace él, a saber: como la posición misma de ese concepto en la realidad, significa recaer, en último análisis, en el *mismo* modo de concebirlo que aquél en el que se funda su comprensión como la determinación última del concepto de un ente realísimo o como una determinación incluida en el concepto de un ente necesario.²²

²⁰ EmBDG 78, 81-82; KrV A 594-598/B 622-626; FMLW 304.

²¹ Cf. KrV A 597-598/B 625-626.

²² Cf. HEGEL, G.W.F., *Jenaer Schriften (1801-1807)*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2, neu edierte Ausgabe v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, 321 [En adelante: W2]; *Wissenschaft der Logik*, I, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 91-92 [En adelante: W5]; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, 360-363 [En adelante: W20]. Cf. también *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I-III, Werke in zwanzig Bänden, Bde. 8-10, § 51A [En adelante: Enz] y "Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes", en *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 17, 443 [En adelante: W17]. Especialmente sobre Hegel y el argumento ontológico véase OGIERMANN, H. A., *Hegels Gottesbeweise*, Analecta Gregoriana, Vol. XLIX, Roma, 1948; TAYLOR, M., "Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence", *The Journal of Religion*, 57 (1977): 211-231; SPIES, T., *Die Negativität des Absoluten: Hegel und das Problem der Gottesbeweise*, Marburg, Tectum, 2006.

En el argumento cosmológico se parte de los entes finitos; a partir del *concepto* de éstos –o, más precisamente, a partir de la relación de este concepto con la existencia de esos entes– se llega luego al *concepto* de un ente infinito que debe incluir en sí toda determinación. Para Kant, como se expuso antes, no se puede partir luego del concepto de este contenido máximamente determinado para derivar de allí su existencia, ya que ésta no es un predicado real más, es decir, en otros términos, porque no es objeto de un concepto o representación determinada posible que se deje en esa medida deducir de un conjunto de predicados: la existencia está en este contexto fuera del ámbito de todo concepto o representación posible, no menos de la de un ente infinito que de la de los entes finitos mismos. La crítica de Hegel a la crítica kantiana del argumento ontológico se centra precisamente en esta expresa exclusión del ser o existencia del seno de lo determinado. La concepción del ser como extrínseca a la determinación –la cual deviene por ello el *único* contenido posible de todo predicado real– es para Hegel un producto característico de la actividad unilateralizante del entendimiento.²³ Dicha concepción es propiamente el producto más extremo de esta actividad, dado que resulta de la exclusión de *toda* determinación. Una noción que repele del ser la entera esfera de las determinaciones para dejarlo fuera y frente a la misma y sus distintas propiedades no es sino una noción completamente vacía, de modo que, concebido de esa forma, como absoluta indeterminación, el ser no se distingue, en rigor, de su contrario, es decir, del *no-ser*, de la *nada*. A esto es precisamente a lo que se refiere Hegel al principio de su Lógica cuando caracteriza al ser como *idéntico* a la nada.²⁴

En la formulación clásica del argumento, el ser es concebido como una determinación que se suma a las restantes determinaciones del ente realísimo. El ser es en este caso, pues, caracterizado positivamente como una determinación más y, en esa misma medida, como el contenido eventual de un predicado real, pero *en la práctica* es concebido como una determinación cuya especificidad no consiste más que en diferenciarse del conjunto de *todas* las determinaciones posibles que han sido afirmadas ya antes que él, es decir, que el ser es aquí, frente a este conjunto, justamente lo *no-determinado*, lo completamente *indeterminado*. En este sentido, la

²³ HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 19, 557-558 [En adelante: W19]; W17: 444, 447.

²⁴ Cf. Enz §§ 86-87; W5: 82-96. Cf., por su parte, EmBDG 73: *So einfach ist dieser Begriff, daß an nichts zu seiner Auswicklung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihren Merkmale haben, verwechselt werde.* KrV A 601/B 629: *Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden.*

tesis kantiana sobre el ser no hace, en verdad, más que explicitar lo que de todos modos ya estaba contenido en el argumento ontológico, a saber: que el ser está excluido del ámbito de la determinación; su aporte original radica más bien en haber derivado de ello consecuencias epistémicas escépticas para el argumento mismo. A ojos de Hegel, la concepción kantiana del ser no es precisamente más que una mera variante de la concepción fundamental del mismo como total indeterminación. Poco importa, llegados a este punto, que el ser sea declarado ya como la última de las determinaciones, ya como algo que está más allá del ámbito de la determinación. Así concebido, el ser simplemente se diferencia y enfrenta al universo de lo determinado y finito.²⁵

Ahora bien, la concepción del ser como indeterminado es para Hegel, no obstante, una fase ineludible de la actividad de *comprensión* de la realidad por parte del espíritu humano, esto es, en su terminología, es un momento necesario en el proceso de autoconocimiento de la Idea que vertebra intrínsecamente la realidad.²⁶ Pero la construcción de la noción de ser a partir de la abstracción de lo real determinado señala solamente un momento provisorio, a saber: el de la total separación de la forma y el contenido, el de la completa disyunción – o juicio – del concepto y la realidad. Por esta razón, Hegel puede decir que el ser indeterminado es el “pensamiento puro”.²⁷ En efecto, el espíritu humano no se hunde, como la subjetividad animal, en lo que percibe o intuye sensiblemente, sino que puede retraerse totalmente en sí mismo, en la cima de su puro pensar frente a las determinaciones de la realidad. Al retraerse en sí mismo, el espíritu se especifica como pura subjetividad y correlativamente especifica a cada determinación como “algo que es” (*Seiendes*), como “ser” (*Sein*), esto es, más precisamente: desde y para la subjetividad reflexionante del espíritu cada determinación de la realidad no es algo inerte y opaco, una unidad completamente homogénea, sino virtual *relación* consigo misma.²⁸ En la exacta medida en que ahora es como tal movimiento – momentáneamente inmóvil – de relación o mediación, cada

²⁵ W2: 332-333. Las antinomias que plantea para Kant la relación entre lo contingente y lo necesario, entre lo finito y lo infinito, no son para Hegel más que corolarios ulteriores de esta concepción primaria del ser como algo completamente indeterminado y vacío. Cf., en este sentido, FERREIRO, H., “Un caso concreto de pensamiento especulativo: la superación de la antítesis clásica entre ser y devenir en la Lógica de Hegel”, en CECCHETTO, S. y CATOGGIO, L. (eds.): *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Mar del Plata, Suárez, 2007, 263-270; FERREIRO, H., “La tercera antinomia de la razón pura: su crítica y resolución en el Sistema de Hegel”, en López, D. M. (ed.), *Experiencia y límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2009, 195-207.

²⁶ Cf. W5: 90-91.

²⁷ W5: 90. Cf. también Enz § 86Z1.

²⁸ Cf. Enz § 86A.

determinación puede en adelante ser reespecificada – y justamente por eso comprendida - desde el resto de las determinaciones que están siendo asimismo transmutadas por el espíritu en ser y recontextualizadas en su interior mediante su actividad de pensar. La construcción de la noción de ser por parte del espíritu es así un momento esencial y necesario en su proceso de comprensión de lo real. El ser es, en rigor, el primer modo de presencia específicamente racional de la determinación en el espíritu, es decir, en otros términos, es la primera forma propiamente *lógica*.

Lo real deviene para Hegel un objeto articulado del conocimiento cuando el espíritu media cada una de sus determinaciones desde *otras* determinaciones. Es esta mediación interna entre determinaciones diversas la que, según Hegel, le da a cada una por su parte esa profundidad y complejidad con la que obtiene un sentido y puede ser comprendida. En cuanto tal, en su pura presencia positiva cada determinación es, sin embargo, un contenido completamente plano, invariable y, en esa medida, impenetrable e incomprensible. Por esta razón, aunque pueda parecer a primera vista paradójico, tomada en su pura positividad cada determinación es completamente *indeterminada*; su determinación no es para Hegel sino su *diferenciación* en sí misma mediante otras determinaciones, *su auto-diferenciación en lo otro*, o, en otros términos, la diferenciación de la relación de identidad de la determinación consigo misma. Precisamente al cualificar cada determinación como algo que es, el espíritu le confiere la capacidad de ser (re)determinable desde las demás determinaciones. El ser es en sí ya, pues, relación, pero es todavía relación de la determinación tan sólo consigo misma, es decir, es su *identidad* consigo puramente abstracta.²⁹

El ensimismamiento de la subjetividad frente a la realidad contiene en principio la posibilidad de que el espíritu se detenga en la noción provisional del ser como un puro “fuera de” y “más allá” del contenido determinado presente en su representación interior. En efecto, la representación (*Vorstellung*) que el espíritu genera al ensimismarse en su subjetividad contiene ahora lo determinado en un concepto *subjetivo*, es decir, *sin* su originaria existencia extramental, ya que precisamente en el proceso de formación de ese concepto el simple hecho de que su contenido exista en el mundo real queda aislado y delimitado como tal, de modo que, convertido así en un contenido definido, puede enfrentarse a la determinación presente en el sujeto. Ahora bien, desde el momento que esta determinación presente de modo abstracto en la subjetividad – por ejemplo, los cien táleros “mentales” – es considerada como *idéntica* a la determinación en su propio contexto originario en el mundo externo – los

²⁹ Enz § 87; W5: 87.

cien táleros “reales” –, la presencia en este contexto, al quedar en ese acto de identificación delimitada como una especie peculiar de contenido frente a su determinación misma sin más – los cien táleros “en cuanto tales” –, se *diferencia* ahora respecto de ésta.³⁰ Esta ilegítima separación y diferenciación de la “realidad” respecto de “lo” real es precisamente la condición de posibilidad de que su relación mutua pueda ser analizada desde las categorías de la exclusión y la inclusión conceptual, de la contingencia y la necesidad. La concepción del ser como algo ajeno al mundo de la determinación, es decir, la tesis kantiana del ser como diverso de los predicados reales del concepto de una cosa, es, desde los parámetros hegelianos, tan sólo la explicitación y concientización de aquella separación y diferenciación del *ser* respecto de la *determinidad*.

El ser es para Hegel, por el contrario, la pura relación a sí misma de la determinación, la momentánea inmediatez de la circulación de determinaciones que le dan a cada determinación su propia especificidad y sentido. En cuanto tal, el ser no es, pues, una determinación en sentido propio; no es, como lo conciben quienes defienden el argumento ontológico en su variante clásica, un predicado real más. Sin embargo, tampoco es, como lo concibe Kant, una pura facticidad externa a la determinación. El ser es para Hegel el momento de la totalidad – o *universalidad* (*Allgemeinheit*) – de la determinación, considerado *unilateralmente* en sí mismo frente al momento de lo particular, es decir, frente al momento de lo determinado mismo. El ser no es, pues, más que la expresión de la pura formalidad como tal del pensar. En efecto, es justamente esta formalidad la que para Hegel cualifica en su contracara a

³⁰ Cf., en este sentido, W5: 90: *Der Begriff heißt hier die vorhin bemerkten isoliert vorgestellten hundert Taler. In dieser isolierten Weise sind sie zwar ein empirischer Inhalt, aber abgeschnitten, ohne Zusammenhang und Bestimmtheit gegen Anderes; die Form der Identität mit sich benimmt ihnen die Beziehung auf Anderes und macht sie gleichgültig, ob sie wahrgenommen seien oder nicht. Aber dieser sogenannte Begriff der hundert Taler ist ein falscher Begriff; die Form der einfachen Beziehung auf sich gehört solchem begrenzten, endlichen Inhalt nicht selbst; es ist eine ihm vom subjektiven Verstande angetane und geliehene Form; hundert Taler sind nicht ein sich auf sich Beziehendes, sondern ein Veränderliches und Vergängliches. W5: 89-90: Wenn daher gegen die Einheit des Seins und Nichts urgiert wird, es sei doch nicht gleichgültig, ob dies und jenes (die 100 Taler) sei oder nicht sei, so ist es eine Täuschung, daß wir den Unterschied bloß aufs Sein und Nichtsein hinausschieben, ob ich die hundert Taler habe oder nicht habe, - eine Täuschung, die, wie gezeigt, auf der einseitigen Abstraktion beruht, welche das bestimmte Dasein, das in solchen Beispielen vorhanden ist, wegläßt und bloß das Sein und Nichtsein festhält, wie sie umgekehrt das abstrakte Sein und Nichts, das aufgefaßt werden soll, in ein bestimmtes Sein und Nichts, in ein Dasein, verwandelt. Erst das Dasein enthält den realen Unterschied von Sein und Nichts, nämlich ein Etwas und ein Anderes. – Dieser reale Unterschied schwebt der Vorstellung vor, statt des abstrakten Seins und reinen Nichts und ihrem nur gemeinten Unterschiede. Cf. también *Wissenschaft der Logik*, II, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 6, 126 [En adelante: W6].*

la determinación como identidad abstracta que es capaz por ello mismo de devenir luego concreta, es decir, de diferenciarse a sí misma mediante las demás determinaciones.

La relación del ser con lo finito, determinado y contingente no es para Hegel, pues, una relación extrínseca entre dos extremos que se excluyen mutuamente, sino el tránsito *inmanente* de aquél extremo a éste, el ahondamiento del ser *en sí mismo*, su *autodeterminación*.³¹ El argumento ontológico expresa a sus ojos este mismo pensamiento³²; su falencia estriba tan sólo en la forma concreta en que fue expuesto y desarrollado por la metafísica clásica.³³ El ser es para Hegel inmanente a las cosas determinadas mismas; recíprocamente, la determinación es una característica intrínseca de todo lo que es.³⁴ La razón debe resolver la exclusión unilateral de ambos términos a través de su mutua mediación. El resultado final del proceso de mediación del ser en sí mismo no es sino la entera estructura inteligible de lo real desarrollada y explicitada como tal. Cada nuevo retorno del espíritu desde su concepto subjetivo al momento del ser, cada nueva y más compleja redeterminación de lo determinado, en suma, la progresiva comprensión de la realidad por parte del espíritu, realiza para Hegel ese tránsito del concepto a la realidad que define al argumento ontológico.³⁵ En verdad, el entero Sistema de las ciencias filosóficas – y, más acabadamente, el pensar filosófico del Espíritu absoluto – es el auténtico argumento ontológico, la viviente autorrealización de lo Absoluto a partir de sí mismo.³⁶

El momento del ser indeterminado, o, desde otra perspectiva, el momento de la abstracta reflexión del pensar en sí mismo – el momento del “puro pensamiento” – es para Hegel, según se dijo, un momento

³¹ W6: 403-405; W17: 442-443.

³² Cf. W19: 559: *So sagt Kant z.B., wenn wir uns 100 Taler denken, so schließt diese Vorstellung noch nicht das Sein in sich; und das ist richtig. Was nur vorgestellt ist, ist nicht, ist aber auch kein wahrhafter Inhalt. Ein Gedachtes, dessen Inhalt das Denken selbst ist, ist eben dies, sich zum Sein zu bestimmen; was nicht ist, ist nur unwahre Vorstellung. Davon ist aber hier nicht die Rede, sondern von dem reinen Denken; es ist dies auch gar keine Neuigkeit, daß sie verschieden sind, – das wußte Anselm ebensogut. – Gott ist das Unendliche, wie Leib und Seele, Sein und Gedanken auf ewig verbunden sind; dies ist die spekulative, wahrhafte Definition von Gott. Dem Beweise, den Kant kritisiert, so wie es noch jetzt nach seiner Art gang und gäbe ist, fehlt nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seins beim Unendlichen.*

³³ Enz § 193A; W6: 402; W17: 447; W19: 556-558.

³⁴ Cf. Enz 86A.

³⁵ Cf. Enz §§ 191-193; véase también, en este respecto, RIESENHUBER, K., “Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein: Intentionalitätsanalyse als Gottesbeweis in ‘Prosligion’, Kap. 2”, en BECKMANN, J. P., Honnefelder, L. y Schimpf, G. (ed.), *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, Meiner, 1987, 39-59.

³⁶ Cf. Enz § 51A; W6: 402-403; W2: 330-331.

necesario en el camino de comprensión de la estructura inteligible de lo real. Este momento, sin embargo, no debe ser *absolutizado* como algo rígido contra lo determinado. Es justamente la absolutización de la noción vacía del ser lo que para Hegel está en la base de la concepción de la existencia real como algo que está más allá del concepto de una cosa. Semejante contraposición no es más que una abstracción propia de la forma teórica de la representación como tal, es decir, de la representación que no ha sido aún mediada desde el concepto viviente o pensar comprensivo.

El sentimiento es para Hegel la afección simple del sujeto, en la que él no se ha distinguido todavía frente al contenido que lo afecta; es la existencia inmediata del sujeto afectado por una determinación, el momento de la indiferenciación misma de su unidad.³⁷ El espíritu descompone esa unidad y delimita recíprocamente sus dos términos: frente a su ser-ahí inmediato el espíritu se repliega y ensimisma, y, en el revés de ese acto, repele y opone a sí la determinación presente en el sentimiento, la cual es puesta con ello en las formas del espacio y el tiempo.³⁸ En la intuición de este contenido espacio-temporalizado, el sujeto se hunde en la exterioridad del mismo; intuir es precisamente el estar colmada la subjetividad con el contenido exteriorizado del sentimiento.³⁹ El espíritu, sin embargo, no permanece en esta nueva inmediatez. En la medida en que atiende ahora al intuir mismo, a su *propio* estar fuera de sí, el sujeto toma conciencia de su subjetividad en el acto de intuir un objeto espacial y temporal. En esta reflexión concreta, el sujeto deviene representante.⁴⁰ La forma teórica de la representación es para Hegel el ámbito en el que la subjetividad se determina a sí misma mediante la homogeneización de un contenido determinado y desde éste se distingue entonces del objeto intuido en el mundo externo. El contenido internalizado que determina a la subjetividad en sí misma como tal es el que antes fue intuido, sólo que ahora es puesto en la otra forma de la unilateralidad, a saber: en la subjetividad interior que se diferencia del objeto exterior. Así, la representación es el momento de la unilateral subjetividad de la inteligencia que se enfrenta a lo intuido como lo unilateralmente objetivo, es decir, como aquello que *existe* en el mundo externo. El proceso de la forma de la representación no es otro que el de la superación de esta unilateralidad, la actividad doble de subjetivar e idealizar lo externo y de exteriorizar la subjetividad

³⁷ Enz §§ 446-447.

³⁸ Enz § 448.

³⁹ Enz § 449.

⁴⁰ Enz § 450.

interior, la complementación creciente de la subjetividad representante con la objetividad intuible.⁴¹ La tercera y última forma de la inteligencia, el pensar, no es para Hegel sino lo universal que se singulariza en sí mismo, la forma universal distinguiéndose a sí misma como contenido singular. De este modo, en la exacta medida en que lo universal contiene ahora a lo singular, la subjetividad que piensa y, más precisamente, la que comprende, implica en sí misma lo exterior, *contiene en sí misma, al idealizarlo en su comprensión el mundo real*.⁴² La transfiguración de lo intuido que trae consigo su comprensión supera la diferencia entre ser y determinación propia de la forma de la representación, y realiza con ello de un modo adecuado la esencia del argumento ontológico, es decir, la posición del ser a partir del concepto. Lo Absoluto es para Hegel, pues, el espíritu mismo, y el entero proceso de su actividad más propia, el pensar, se revela en esa exacta medida como una argumentación ontologizante, como el mismísimo argumento ontológico.

La separación entre ser y determinación es para Hegel, pues, sólo una posibilidad propia del punto de vista de la unilateral subjetividad de la representación.⁴³ Es ésta, en efecto, la que se enfrenta al contenido unilateralmente exterior, es decir, a lo existente dado a la intuición. En esta confrontación, la existencia de lo determinado se deja considerar en sí misma como “diferente” de la determinación misma, ya que, asimilada en el seno de la inteligencia del sujeto, la determinación o contenido conocido se reconoce a sí misma en el objeto real del mundo exterior, de modo que, desde este reflejo o reflexión de lo interior en lo exterior, del contenido subjetivo en el contenido objetivo, el mundo real pareciera dividirse en dos esferas: la de la determinación de las cosas reales – el “concepto” –, por un lado, y la de la realidad como tal – el “ser”, la “existencia” – de esas mismas cosas determinadas, por el otro. Ahora bien, para el espíritu que comprende lo que intuye, la exterioridad de lo intuido, su existencia fáctica exterior, *es un mero subproducto que resulta del modo particular como conoce la*

⁴¹ Enz § 451. Cf. también Enz § 455A.

⁴² Enz §§ 465-467.

⁴³ W20: 360-361: *Allerdings liegt nicht positiv im Begriff die Bestimmung des Seins; er ist ein Anderes als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff stehen, so bleiben wir beim Sein als dem Anderen des Begriffs stehen. Wir haben die Vorstellung und eben nicht das Sein; es wird an der Trennung beider festgehalten. Cf. Enz § 455A: Das Sein, das Sich-bestimmt-Finden der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstrakte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich, nämlich des Seins und der Allgemeinheit, die im Bewußtsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind.*

realidad.⁴⁴ Así, las sustancias concretas que, por ejemplo, pueda tener ante sí alguien que comprende su estructura física y química son, en lo que respecta a su existencia misma como tal, enteramente irrelevantes. Tanto si se las tiene realmente ante los ojos como si se las representa sólo en el propio interior, esas sustancias no son en cada caso más que lo que la inteligencia ha llegado a comprender de las mismas. Para la representación subjetiva en sentido estricto, en cambio, la existencia exterior intuíble de esas sustancias puede ser de una incuestionable importancia práctica: de este modo, si de lo que se trata, por ejemplo, es de utilizarlas para construir un objeto técnico o realizar una obra de arte, no será evidentemente lo mismo que sean reales o que sean contenidos sólo interiormente representados por el sujeto. Sin embargo, esto no debe conducir a la inteligencia a otorgarle a la realidad en cuanto tal de esos objetos una naturaleza específica y autónoma frente a su determinación misma, es decir, no debe llevar a separar y a diferenciar el ser de la determinación. En el pensar comprensivo, en el que intuición y representación pierden su unilateralidad originaria, el ser se *resuelve* en la determinación, es decir, *se determina en sí mismo*.⁴⁵ Para la perspectiva propia de la representación, ser y determinación, por el contrario, se excluyen y contraponen. En este contexto, un argumento a favor de la existencia del Dios Creador de la metafísica y la teología resulta imposible. A ojos de Hegel, en este punto Kant ha tenido completamente razón.⁴⁶ Su error, por el contrario, no ha sido otro que haber proseguido concibiendo lo Absoluto desde la noción de ser propia del entendimiento, esto es, para decirlo con más claridad, en haber continuado entendiendo

⁴⁴ En contraposición a Kant, Hegel se inserta con esta concepción del ser en la tradición metafísica de la distinción *de razón* entre el ser y la esencia, posición defendida frente a la escuela tomista por Francisco Suárez y que tuvo una fuerte influencia en la ontología de Wolff y Baumgarten.

⁴⁵ Cf. W20: 362: *Allerdings, die Vorstellung tut's nicht, wenn ich hartnäckig darin steckenbleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Sein denke oder begreife; dann gehen sie über. Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das ist Gott) und spricht von keinen hundert Talern; sie sind nicht eine Existenz, die Begriff an ihr selbst ist. Eben absolut hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. Denken, Begriff ist notwendig dies, daß er nicht subjektiv bleibt, sondern dies Subjektive baß aufhebt und sich als objektiv zeigt. Wenn die Existenz nicht begriffen wird, so ist das das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, - so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht; oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur verschwindendes Moment.*

⁴⁶ W17: 443: *Es ist daher für sich von der größten Wichtigkeit gewesen, daß Kant die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes um ihr Ansehen gebracht und die Unzulänglichkeit derselben freilich zu mehr nicht als zum Vorurteil gemacht hat. Cf. también W19: 558-559.*

a Dios, tal como lo había hecho la anterior ontoteología, como un Ser diferente del Universo de las cosas determinadas y finitas.⁴⁷

Referencias

- BAIRD, F. "A Simple Version of Anselm's Argument". *Teaching Philosophy*, 18 (1995), p. 245-249.
- BARNES, J. *The Ontological Argument*. London: Macmillan, 1972.
- BROMAND, J.; KREIS, G. (ed.). *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- BUCHER, T. G. "Zur Entwicklung des ontologischen Beweises nach 1960". In: MÖLLER, J. (ed.). *Der Streit um den Gott der Philosophen: Anregungen und Antworten*, Düsseldorf: Patmos, 1985, p. 113-139.
- EVERITT, N., "Kant's Discussion of the Ontological Argument", *Kant Studien*, 86 (1995), p. 385-405.
- FERREIRO, H. "La tercera antinomia de la razón pura: su crítica y resolución en el Sistema de Hegel". In: LÓPEZ, D. M. (ed.). *Experiencia y límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*. Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2009, p. 195-207.
- _____. "Un caso concreto de pensamiento especulativo: la superación de la antítesis clásica entre ser y devenir en la Lógica de Hegel". In: CECCHETTO, S.; CATOGGIO, L. (eds.). *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*. Mar del Plata: Suárez, 2007, p. 263-270.
- GOMBOCZ, W. L. "Anselm von Canterbury: Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960". *Philosophisches Jahrbuch*, 87 (1980), p. 109-134.
- HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Neu edierte Ausgabe v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- HENRICH, D. *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr, 1960.
- HICK, J. (ed.). *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. New York: Macmillan, 1967.
- HINTIKKA, J. "Kant on existence, predication, and the ontological argument". *Dialectica*, 35 (1981), p. 128-146.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hrsg. von Jens Timmermann. Mit einer Bibliogr. von Heiner Klemme, Hamburg: Meiner, 1998.

⁴⁷ W2: 330-331: *Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie (nämlich dem Glauben an Gott, – denn die Kantische Darstellung des praktischen Glaubens an Unsterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen sie einer philosophischen Beachtung fähig wäre) etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist, so ist darin nichts anderes ausgedrückt als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Notwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist oder die absolute Identität des Denkens und des Seins. Diese Idee ist nun durchaus keine andere als diejenige, welche der ontologische Beweis und alle wahre Philosophie als die erste und einzige sowie allein wahre und philosophische erkennt.*

- Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II, Berlin, 1905.
- KNUUTTILA, S.; HINTIKKA, J. (eds.): *The Logic of Being*, Boston/Lancaster/Tokyo, Springer, 1987.
- LEONARD, H. "The Logic of Existence". *Philosophical Studies*, 7: 4 (June 1956), p. 49-64.
- LEWIS, D. "Anselm and Actuality". *Nous*, 4 (1970), p. 175-88.
- MACKIE, J. L., "The Riddle of Existence". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 50 (1976), p. 247-265.
- MALCOLM, N., "Anselm's Ontological Arguments", *The Philosophical Review*, 69 (1960), p. 41-62.
- MARION, J. L. "Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant". *Journal of the History of Philosophy*, 30: 2 (1992), p. 201-218.
- MATTHEWS, G. B. "The Ontological Argument". In: MANN, W. (ed.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2005, p. 80-102.
- MORSCHER, E. "Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)". In: RICKEN, F. (ed.). *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1991, p. 62-86.
- NAKHNIKIAN, G. "St. Anselm's Four Ontological Arguments". In: CAPITAN, W. H. (ed.). *Art, Mind, and Religion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, p. 29-36.
- NUSSBAUM, Ch. "Did Kant Refute the Ontological Argument?". *Southwest Philosophy Review*, 10 (1994), p. 147-156.
- OGIERMANN, H. A. *Hegels Gottesbeweise*. Analecta Gregoriana, Vol. XLIX. Roma, 1948.
- OLIVETTI, M. M. (ed.). *L'argomento ontologico*. Padova: CEDAM, 1990.
- OPPY, G. *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PLANTINGA, A. (ed.). *The Ontological Argument: From Saint Anselm to Contemporary Philosophers*. Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books, 1965.
- RICKEN, F. (ed.). *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1991.
- RIESENHUBER, K. "Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein: Intentionalitätsanalyse als Gottesbeweis in 'Proslogion', Kap. 2". In: BECKMANN, J. P.; HONNEFELDER, L.; SCHRIMPF, G. (ed.). *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg: Meiner, 1987, p. 39-59.
- RÖD, W. *Der Gott der reinen Vernunft: Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. Munich: Beck, 1992.
- ROHLS, J. *Theologie und Metaphysik: Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*. Gütersloh: Guetersloher Verlagshaus G. Mohn, 1987.
- SALA, G. B., *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin-New York: de Gruyter, 1990.

SALMON, N., "Existence". In: TOMBERLIN, J. (ed.). *Philosophical Perspectives*, Vol. 1. Atascadero: Ridgeview, 1987.

SCHNEPF, R. "Sein als Ereignis: Zu einigen Voraussetzungen des Gottesbeweises bei Anselm von Canterbury". *Patristica et Mediaevalia*, 19 (1998), p. 3-22.

SHAFFER, J. "Existence, Predication, and the Ontological Argument". *Mind*, 71 (1962), p. 307-325.

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

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

STEARNS, J. B. "Anselm and the Two-Argument Hypothesis". *Monist*, 54 (1970), p. 221-233.

STIRTON, W. R. "The Logical Status of 'Exists'". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95 (1995), p. 37-50.

TAYLOR, M. "Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence". *The Journal of Religion*, 57 (1977), p. 211-231.

VAN INWAGEN, P. "Ontological Arguments", *Nous*, 11: 4 (Nov. 1977), p. 375-395.

WILLIAMS, Ch. *What Is Existence?* Oxford: Oxford University Press, 1981.

Recebido em março 2012.

Aceito em maio 2012.