

Santo Tomás y Crusius, frente a Kant y los racionalistas. El trasfondo metafísico de sus objeciones contra el argumento ontológico

*Saint Thomas and Crusius, facing Kant and the rationalists.
The metaphysical background of their objections against the ontological argument*

IGNACIO GARAY
Universidad Austral
igaray@gmail.com

Resumen: Santo Tomás, Kant y Crusius son tres de los grandes objetores del argumento ontológico. Sin embargo, los supuestos metafísicos de sus críticas son muy diferentes. Por ello, en este trabajo me propongo analizar las objeciones de Santo Tomás, Kant y Crusius contra el argumento ontológico y mostrar que las objeciones de Santo Tomás y de Crusius son más semejantes entre sí que con respecto a la de Kant.

Palabras clave: Argumento ontológico, Tomás de Aquino, Kant, Crusius.

***Abstract:** TSt. Thomas, Kant and Crusius are three of the great objectors to the ontological argument. However, the metaphysical assumptions of their criticisms are very different. Therefore, in this paper I propose to analyze the objections of St. Thomas, Kant and Crusius against the ontological argument and to show that the objections of St. Thomas and Crusius are more similar to each other than to that of Kant.*

***Keywords:** Ontological argument, Thomas Aquinas, Kant, Crusius.*

Artículo recibido el 1 de mayo de 2022 y aceptado para su publicación el 19 de mayo de 2022.

Espíritu LXXI (2022) · n.º 164 · 303-323

I. Introducción

El llamado argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios suele ser una cuestión divisoria de aguas. Como es sabido, esta demostración busca establecer la existencia de Dios a partir de la sola consideración de la idea que tenemos de él. Esto es, el ser mayor que el cual nada puede pensarse. Dado que en esa idea debe estar incluida la existencia (si no, no sería lo mayor que puede pensarse), entonces sería contradictorio, y, por lo tanto, imposible, que Dios no existiera. Por lo tanto, Dios existe necesariamente, ya que la existencia es un componente inseparable de su esencia¹. La peculiaridad de la forma de este argumento, totalmente *a priori*, suele generar que, en el análisis necesario para defenderlo o rechazarlo, salgan a flote algunos de los principales temas de la metafísica². Por ello, tanto sus

¹ Como también es sabido, el primero en formularlo fue San Anselmo de Canterbury aunque no lo llamó argumento ontológico. “Por lo tanto, Señor, tú que das el entendimiento a la fe, concédeme el comprender, en cuanto lo creas de provecho, que tú existes, como creemos, y eres eso que creemos. Y en verdad creemos que tú eres un ente tal, que nada mayor puede ser concebido. ¿O es que una naturaleza así no ha de existir porque dijo el necio en su corazón: “No hay Dios”? Pero ciertamente el necio mismo, cuando oye esto mismo que yo digo: “un ente tal, que nada mayor puede ser concebido,” entiende lo que escucha y eso que entiende está en su inteligencia, aun cuando no entienda que eso existe. Puesto que tener una cosa en su inteligencia es muy distinto que entender que esa cosa existe. Ya que cuando el pintor piensa de antemano en lo que pintará, lo tiene ciertamente en su inteligencia, pero no piensa que existe lo que aún no ha hecho. Mas cuando ya lo pintó, no sólo lo tiene en su inteligencia, sino que también entiende que existe lo que ya hizo. Luego, pues, hasta el necio mismo debe convenir que en la inteligencia hay “un ente tal, que nada mayor puede concebirse”, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende está en la inteligencia. Pero en verdad ese ente de tal magnitud que nada mayor puede concebirse, no puede estar en la sola inteligencia. En efecto: si está en la sola inteligencia, puede pensarse que está también en la realidad, lo que es mayor. Por lo tanto, si ese ente tal que nada mayor puede concebirse está en la sola inteligencia, esto mismo que nada mayor puede ser concebido es tal que algo mayor que él puede ser concebido, pero ello es imposible. En consecuencia, tanto en la inteligencia como en la realidad, existe, a no dudarlo, un ente tal que nada mayor puede ser concebido”. SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, 367.

² “Ciertamente, llevada a sus últimos extremos, la discusión de las objeciones contra la tesis de que la verdad de la proposición «Dios existe» es de evidencia inmediata no puede por menos de sacar a la luz la necesidad de examinar ciertas cuestiones y ciertas tesis filosóficas generales. Esas cuestiones son, en verdad, los problemas más graves y centrales de la Metafísica: el problema de los universales, el problema de la predicación del ser, el problema del origen del conocimiento de las esencias, el problema de los sentidos del ser y, en fin, el problema de la división del ser en finito e infinito”. R. ROVIRA, *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica*, 18-19.

defensores como sus objetores, durante el desarrollo de su defensa o de su objeción, se ven obligados a fijar su posición con respecto a estas cuestiones filosóficas centrales. Pero incluso dentro del conjunto de sus objetores pueden encontrarse supuestos metafísicos muy distintos. Este es el caso, por ejemplo, de Santo Tomás y de Kant, dos de los más importantes críticos del argumento ontológico. Dado que ambos se oponen a la validez de la prueba, podría pensarse que sus objeciones presentan un trasfondo metafísico similar o semejante. Sin embargo, sus rechazos de deben a razones muy diferentes. Algo similar sucede entre Crusius y Kant. Dado que ambos son los principales opositores del racionalismo leibniziano-wolffiano que defiende la prueba de San Anselmo, también podría pensarse que sus objeciones son similares. Sin embargo, la objeción de Crusius está más cerca de la de Santo Tomás que de la de Kant. Por ello, con la finalidad de mostrar que estas objeciones contra el argumento ontológico pueden presentar un trasfondo metafísico muy diferente, en este trabajo me propongo: 1) analizar las objeciones de Santo Tomás, Kant y Crusius contra el argumento ontológico. 2) Mostrar que las objeciones de Santo Tomás y de Crusius son más semejantes entre sí que con respecto a la de Kant. 3) Explicar en qué sentido los supuestos metafísicos de Santo Tomás y de Crusius representan una postura realista que difiere tanto del empirismo kantiano como del apriorismo racionalista.

II. Las objeciones de Santo Tomás contra el argumento ontológico

Santo Tomás se refirió a la prueba ontológica (aunque no la llama así³) en varias de sus obras⁴. En esos textos pueden distinguirse tres objeciones

³ El primero en llamarla con este nombre fue Kant. “Todos los caminos que se han propuesto a este respecto comienzan, o bien por la experiencia determinada y por la peculiar condición de nuestro mundo sensible, que conocemos a través de tal experiencia, y se elevan desde ella, conforme a las leyes de la causalidad, hasta la causa suprema fuera del mundo; o bien se basan simplemente en una experiencia indeterminada, es decir, en la experiencia de alguna existencia; o bien, finalmente, prescinden de toda experiencia e infieren, completamente *a priori*, partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema. La primera demostración es la *físico-teológica*, la segunda, la *cosmológica* y la tercera, la *ontológica*. No hay ni puede haber más pruebas”. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A590-591.

⁴ El aquinate expone el argumento de San Anselmo en la *Suma teológica*, aunque sin nombrar a su autor. “Se dice que se conoce por sí aquello que se conoce tan luego como se saben los términos que lo expresan. Esto es lo que Aristóteles atribuye a los primeros

distintas.

En primer lugar, Santo Tomás cuestiona el punto de partida del argumento anselmiano, es decir, la idea de Dios como aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. La objeción consiste en poner de relieve que “tal vez el que oye este nombre “Dios” no entiende una cosa tal que no pueda pensarse nada más grande, puesto que hay quienes han creído que Dios era cuerpo”⁵, refiriéndose probablemente a los estoicos, aunque sin nombrarlos. Dado que para algunos la idea que tiene de Dios no es la de “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”, el argumento de San Anselmo se queda sin punto de partida.

En segundo lugar, Santo Tomás arguye que, aun suponiendo que todos entiendan por Dios lo que San Anselmo pretende, el hecho de que el concepto de Dios incluya el atributo de la existencia en la mente de quien lo piensa no implica que Dios posea el atributo de la existencia en la realidad:

Aún supuesto que todo el mundo asocie este sentido a la palabra Dios, y que por ella se entienda lo mayor que puede pensarse, no se sigue de esto que se comprenda que Dios existe en la realidad de las cosas, sino que existe en la aprehensión de su intelecto; y no puede de aquí deducirse que exista en la realidad, si no se concede que sea real lo más grande que pueda pensarse: lo cual no admiten los que niegan la existencia de Dios⁶.

principios de la demostración (*I Poster.* C. 2); pues, sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que *el todo es mayor que la parte*. Pero, tan pronto como se sabe lo que significa “Dios”, se sabe también que Dios es.

Pues con este nombre “Dios” se significa lo mayor que puede significarse. Pero mayor es algo que existe en la realidad y en la mente que lo que existe sólo en la mente. Luego, al entender este nombre *Dios*, debe estar también en la realidad como está en la mente; de no estarlo, sería contradictorio. Luego, que hay Dios es por sí conocido”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, q. 2, art. 1.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*. Un texto similar se encuentra en la *Suma contra gentiles*. “Además, supuesto que todos entiendan que es un ser superior a cuanto se puede pensar, no se sigue necesariamente que exista en la realidad. Debe haber conformidad con el nombre de la cosa y la cosa nombrada. Y de que concibamos intelectualmente el significado del término ‘Dios’ no se sigue que Dios exista sino en el entendimiento. Y, en consecuencia, lo superior a cuanto se puede pensar no es necesario que existiese fuera del entendimiento. Y de esto no se sigue que exista en la realidad lo más alto que se puede pensar, y así tampoco hay inconveniente para los que niegan la existencia de Dios; porque no hay inconveniente en pensar un ser superior a cualquier otro existente en realidad o en el entendimiento sino

Esta crítica de Santo Tomás intenta mostrar que en el argumento de San Anselmo hay un paso ilegítimo del plano mental al plano real. Por ello, el razonamiento sería inválido dado que las propiedades atribuidas a un sujeto en el plano mental no se le pueden atribuir sin más en el plano real. Esta objeción es habitualmente conocida con el nombre de *objeción tomista*⁷ y ha sido una de las más sostenidas a lo largo de la historia del argumento anselmiano⁸.

Por último, el Doctor Angélico distingue los conceptos de *evidente en sí* y *evidente para nosotros*. En efecto, una proposición es evidente cuando el predicado está incluido en el sujeto. Si todo el mundo conoce el significado del predicado y del sujeto, esa proposición es evidente para todos. Tal es el caso de los primeros principios de la demostración o de otras cosas que nadie ignora como que “el todo es mayor que una de sus partes”. Pero, si alguien ignora el significado del predicado y del sujeto, esta proposición será evidente en sí misma, pero no para aquél que ignora el predicado y el sujeto. Por ejemplo, la proposición: “Los seres incorpóreos no ocupan lugar” es evidente en sí misma, pero sólo para los sabios, pues muchos ignoran el significado de “incorpóreo”. Basándose en esta distinción, Santo Tomás sostiene que la proposición “Dios existe” es una proposición *evidente en sí misma*, pues el predicado está incluido en el sujeto, porque Dios es su mismo ser. Pero, como nosotros no sabemos lo que Dios es, esa proposición no es evidente para nosotros y, por lo tanto, necesita una demostración:

Respondo que debe decirse que algo puede ser conocido por sí mismo [*per se notum*] de dos modos. De un modo, en sí mismo [*secundum se*] y no con respecto a nosotros; de otro modo, también con respecto a nosotros

para aquél que concede la existencia en la realidad de un ser superior a cuanto se puede pensar”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*. I, XI.

⁷ Cf. K. J. HARRELSON, *The Ontological argument from Descartes to Hegel*, 159-161.

⁸ La objeción tomista también ha sido formulada, por ejemplo, por Caterus contra la prueba de Descartes: “Aunque estemos de acuerdo en que el ser soberanamente perfecto por su propio nombre implique la existencia, no se sigue, sin embargo, que esa misma existencia sea en acto algo en la naturaleza, sino solamente que con el concepto o la noción del ser soberanamente perfecto se halla unido inseparablemente el de la existencia. De donde no podéis inferir que la existencia de Dios sea algo en acto, si no suponéis que ese ser soberanamente perfecto existe en acto; porque entonces Él contendrá en acto todas las perfecciones, y también la de una existencia real”. CATERUS (JOHAN DE KATER), en R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*, 221-228.

[*quoad nos*]. A partir de esto, pues, hay algunas proposiciones conocidas por sí mismas en las que el predicado está incluido en la definición/concepto [*ratione*] del sujeto, como ‘el hombre es animal’. Pues ‘animal’ pertenece a la definición/concepto de ‘hombre’. Por lo tanto, si lo que es el predicado y lo que es el sujeto fuese conocido por todos, esa proposición será conocida por sí para todos, como es manifiesto en los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos son algunas cosas comunes que nadie ignora, como el ente y el no ente, el todo y la parte, y cosas por el estilo. Ahora bien, si para algunos no fuese conocido qué sean el predicado y el sujeto, la proposición será ciertamente conocida en sí misma, y sin embargo no lo será para aquellos que ignoran el sujeto y el predicado de la proposición. [...]. Digo, por tanto, que esta proposición, ‘Dios es’, es conocida por sí misma en sí, porque el predicado es idéntico con el sujeto; pues Dios es su propio ser, como se verá más adelante. Pero como acerca de Dios no sabemos qué es, no es conocida por sí misma para nosotros, sino que tiene que ser demostrada mediante aquellas cosas que son más conocidas para nosotros, y menos conocidas por naturaleza, es decir, mediante sus efectos⁹.

Esta última objeción de Santo Tomás es muy importante para diferenciar el trasfondo metafísico del doctor angélico del de Kant. Esto es porque en ella, por un lado, se refuta la posibilidad de establecer la existencia de Dios *a priori* ya que, de esta forma, no podemos tener conocimiento de que la esencia de Dios es su mismo ser. Sin embargo, por otro lado, Santo Tomás no niega, sino que acepta y sostiene, que Dios es el ser por esencia, aunque esto no sea evidente para nosotros. De este modo, aunque Santo Tomás niegue que la existencia de Dios puede ser demostrada *a priori*, es decir, a partir de la idea que tenemos de él, deja abierta la posibilidad de que esta demostración o demostraciones puedan realizarse a partir de los efectos de Dios, es decir, *a posteriori*¹⁰. En algunas de estas demostraciones, sí se llega a la conclusión de que Dios es el ser que existe por esencia. Por ello, esta misma noción, la del ser que existe por esencia, es la que marcará la diferencia fundamental entre el trasfondo metafísico de las objeciones de Santo Tomás y Crusius, quienes la aceptan, por un lado, y la de Kant, quien la niega, por otro, como se verá a continuación.

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, q. 2, art. 1.

¹⁰ Estas demostraciones son las conocidas cinco vías de la existencia de Dios que Santo Tomás expone dos artículos más adelante. Cf. *Ibidem*, q. 2, art. 3.

III. La objeción de Kant contra el argumento ontológico

Kant presenta lo que podría llamarse su *objeción empirista*¹¹ en *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* y en la *Crítica de la Razón Pura* en términos similares. En ambas obras presenta un contexto metafísico en el que el argumento ontológico es inviable. Una de las ideas centrales de este contexto metafísico consiste en sostener que la existencia no es un predicado real de la esencia de una cosa, sino que es su posición absoluta. Es decir, al considerar la esencia de una cosa, puede comprenderse que en ella ya están todos los atributos que le corresponden, entre los cuales no está incluida la existencia. Por esta razón, según Kant, la esencia de un ente considerado como posible no guarda diferencia alguna con la esencia del mismo ente considerado como existente:

Tomad un sujeto, el que queráis; por ejemplo, Julio César. Juntad todos sus posibles atributos, sin omitir siquiera las circunstancias de tiempo y lugar, y pronto os daréis cuenta de que, con todas esas determinaciones, este sujeto puede existir o también no existir. El ser que dio la existencia a ese mundo y a ese héroe podía conocer todos esos atributos sin la exclusión de uno solo y, sin embargo, considerar a esa posibilidad como un ente posible que, a falta de decreto creador, no existe (...). En la idea que el Ser supremo tiene de ellas no falta ni una sola determinación, lo cual sin embargo no incluye la existencia de esas cosas, pues él las conoce sólo en cuanto posibles. No puede ser el caso, pues, de que el hecho de existir añada a esas cosas un nuevo atributo, pues en la posibilidad de una cosa plenamente determinada no puede faltar ningún atributo¹².

Por ello, la existencia no es un predicado de la esencia, sino la posición absoluta de una cosa. Es decir, según Kant, algo puede estar puesto de dos formas distintas: 1) relativamente o 2) absolutamente. Algo se pone relativamente cuando se atribuye mentalmente como propiedad a un sujeto. Por ejemplo, en la afirmación “el triángulo es una figura de tres lados” se pone relativamente la propiedad “figura de tres lados” en el sujeto “triángulo”. Aquí “es” constituye la cópula del juicio. En el segundo sentido, algo se

¹¹ Cf. K. J. HARRELSON, *The Ontological argument from Descartes to Hegel*, 172.

¹² I. KANT, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, 71.

pone absolutamente cuando se considera, no ya una propiedad en relación a un sujeto, sino la cosa en sí misma. Por ejemplo, cuando se afirma que “Dios es”. Aquí “es” significa existencia¹³. Pero esto no agrega nada al concepto “Dios”, sino que pone a este concepto con todos sus predicados en la realidad, tal como Kant explica con su famoso ejemplo de los 100 táleros:

Evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición “Dios es omnipotente” contiene dos conceptos que poseen objetos distintos: “Dios” y “omnipotencia”. La partícula “es” no es un predicado más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (“Dios”) con todos sus predicados (entre los que se halla también la “omnipotencia”) y digo “Dios es”, o “Hay un Dios”, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión “*él es*”) como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos y tenemos, además, en cuenta que los últimos significan el concepto, mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el concepto adecuado del mismo. Desde el punto de vista de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad), ya que, en el caso de ser real, el objeto no sólo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que añade sintéticamente a tal concepto (que es una mera determinación de mi estado), sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto¹⁴.

¹³ Cf. *Ibidem*, 73.

¹⁴ I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A598-599.

Una vez fundamentado este contexto metafísico en el que la existencia no es un atributo real de los entes, la *objección empirista* surge inevitablemente. Según el argumento ontológico, dado que en la idea de Dios está incluida la existencia, negar la existencia de Dios sería contradictorio, porque implicaría negar y afirmar la existencia de Dios simultáneamente. Sin embargo, según Kant, la existencia no es un predicado real de la esencia. Es decir, no está incluida en el concepto de ningún ente. Y dado que sólo puede haber contradicción en un concepto si en él se pone y se quita un predicado simultáneamente, entonces, nunca puede haber contradicción en el concepto de Dios a partir de la negación de su existencia ya que ésta no es un atributo de su esencia.

Me limito a hacer referencia a lo que dijimos al comienzo de este libro, a saber, que la existencia no es ningún atributo, con lo cual no es tampoco un atributo de la perfección, y, por consiguiente, de una definición que reúna arbitrariamente un conjunto de diversos predicados que constituyen el concepto de una cosa posible no se puede deducir nunca la existencia de esta cosa ni puede tampoco así deducirse, por lo mismo, la existencia de Dios¹⁵.

Pero, además, esta objeción hacia el argumento ontológico es en realidad una crítica a todas las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios¹⁶. Esto es porque, según Kant, todas ellas suponen, en algún punto, que Dios es un ente cuya esencia implica su existencia, a lo cual la metafísica kantiana se opone¹⁷. Esto se debe a que –a partir del esencialismo

¹⁵ I. KANT, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, 156-157. Kant mantendrá la misma valoración del argumento ontológico hasta la *Crítica de la Razón Pura*: “Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles. Cualquier hombre estaría tan poco dispuesto a enriquecer sus conocimientos con meras ideas como lo estaría un comerciante a mejorar su posición añadiendo algunos ceros a su dinero en efectivo”. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A602.

¹⁶ “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”. W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, 102.

¹⁷ “The ontological proof is, for Kant, especially important among the three proofs. For Kant believes that the cosmological and physico-theological proofs presuppose the ontological proof since these two proofs conclude that a necessary being must be a most

propio del racionalismo en el que se formó y del que luego se apartó— Kant considera que la existencia es sólo la posición de la esencia ya totalmente determinada. En consecuencia, Kant afirma que nunca puede sostenerse coherentemente la noción de existente necesario, entendiendo por ello la noción de un ente en cuya esencia implica su existencia. Y por ello, rechaza toda posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios¹⁸. Así lo expresa con respecto al argumento cosmológico.

Ahora bien, no sólo este modo de deducir es imposible, según el párrafo anterior, sino que, además, se hace particularmente notable el hecho de que, con el mismo, la demostración no utiliza en modo alguno el dato empírico, al que se empieza por apelar de un modo total y luego se lo abandona; sino que tal demostración, igual que el argumento cartesiano, se construye sólo sobre conceptos en los cuales cree uno hallar la existencia de un ser en la identidad o en la contradicción de los atributos¹⁹.

Y algo similar afirma con respecto al argumento físico-teológico.

real or most excellent being”. G. ROBSON, *The Ontological Proof: Kant’s Objections, Plantinga’s Reply*, 126.

¹⁸ En *El único fundamento posible...* Kant todavía defendía el argumento basado en la posibilidad como el único fundamento posible para demostrar racionalmente la existencia de Dios. Cf. I. KANT, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, 77-91. Sin embargo, este argumento, al cual también llamaba ontológico, desaparecerá casi por completo en la etapa crítica y no comparece cuando Kant nuevamente desaprueba a las otras tres demostraciones. “Todos los caminos que se han propuesto a este respecto comienzan, o bien por la experiencia determinada y por la peculiar condición de nuestro mundo sensible, que conocemos a través de tal experiencia, y se elevan desde ella, conforme a las leyes de la causalidad, hasta la causa suprema fuera del mundo; o bien se basan simplemente en una experiencia indeterminada, es decir, en la experiencia de alguna existencia; o bien, finalmente, prescinden de toda experiencia e inferen, completamente *a priori*, partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema. La primera demostración es la *físico-teológica*, la segunda, la *cosmológica* y la tercera, la *ontológica*. No hay ni puede haber más pruebas”. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A590-591.

¹⁹ I. KANT, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, 158. En la *Crítica de la Razón Pura* Kant sostendrá esta misma objeción: “Toda la fuerza demostrativa contenida en el llamado argumento cosmológico no consiste, pues, en otra cosa que en el argumento ontológico, construido con meros conceptos; la supuesta experiencia es supflua; tal vez puede conducirnos al concepto de necesidad absoluta, pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada”. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A607.

De lo que hemos dicho se desprende que, de los cuatro principios demostrativos concebibles que hemos agrupado en dos tipos principales, tanto el de la prueba cartesiana como aquél que partiendo del dato empírico de la existencia se construye mediante el análisis del concepto de un ser que no depende de los demás son falsos y del todo imposibles; es decir, no es que les falte el debido rigor, sino que no tienen ningún valor demostrativo. Además, hemos hecho ver cómo la prueba consistente en partir de las propiedades de las cosas del mundo para concluir luego en la existencia y en los atributos de la Divinidad encierra un firme y bellísimo principio demostrativo; sólo que jamás podrá gozar de la fuerza de una verdadera demostración. Con lo cual no nos queda más que esta alternativa: o que no haya prueba rigurosa alguna posible de la existencia de Dios, o que dicha prueba deba fundarse en aquel principio demostrativo que hemos indicado anteriormente²⁰.

En definitiva, el argumento ontológico es valorado por Kant como una demostración de la existencia de Dios que resulta imposible de llevar a cabo. Pero esta imposibilidad no se da por un defecto específico de este argumento. Por ejemplo, que en él haya un paso ilegítimo de lo mental a lo real al concebir la existencia necesaria de Dios, como afirmó Santo Tomás. Por el contrario, para Kant, el problema está en el trasfondo metafísico del argumento y consiste en la imposibilidad de concebir un existente necesario. Por esta razón, mientras que, por un lado, para Santo Tomás es imposible demostrar la existencia de Dios *a priori*, pero sí es posible hacerlo *a posteriori*, por otro lado, Kant echa por tierra, no sólo el argumento ontológico,

²⁰ I. KANT, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, 162. Kant también mantiene su opinión con respecto a este argumento en la *Crítica de la Razón Pura*: “Una vez que se ha llegado a admirar la grandeza de la sabiduría, del poder, etc., del creador del mundo y que no se puede ir más allá, se abandona de repente ese argumento basado en elementos empíricos y se pasa a la contingencia del mundo, inferida, ya desde el principio, a partir del orden y la finalidad del mismo. Sin otro apoyo que esta contingencia, se pasa después, sirviéndose exclusivamente de conceptos trascendentales, a la existencia de un ser absolutamente necesario, para pasar luego del concepto de necesidad absoluta de la primera causa al concepto enteramente determinado o determinante de dicho ser necesario, es decir, al concepto de una realidad omnicomprendiva. El argumento fisicoteológico se atasca, pues, a medio camino, salta desde su dificultad a la demostración cosmológica y, como ésta no es más que un argumento ontológico solapado, culmina su propósito gracias a la razón pura, (...)”. *Ibidem*, A629.

sino también las restantes demostraciones de la existencia de Dios²¹. Esta diferencia entre Santo Tomás y Kant es la que también dividirá las aguas entre Crusius y Kant.

IV. La objeción de Crusius contra el argumento ontológico

Como es sabido, Christian August Crusius (1715-1775) encabezó la oposición a la tradición de pensamiento continuadora de las ideas de Leibniz y Wolff²² que culminaría con Kant²³. Además, es una de las principales fuentes de las que este último obtiene muchas de las tesis más importantes en su período precrítico, algunas de las cuales mantiene aún en la etapa

²¹ “Sostengo, pues, que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de su uso natural no conducen a ninguna teología; que, consiguientemente, de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna, ya que todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocer un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado. Para que el principio de causalidad, con validez empírica, nos condujera a un primer ser, éste tendría que formar parte de la cadena de objetos empíricos. Pero, en este caso, sería, a su vez, condicionado, como todos los fenómenos”. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A636.

²² Algunos de los puntos centrales de esta ruptura son enumerados por Harrelson: “In his chief metaphysical work, *Sketch of the Necessary Truth of Reason* (1745), he achieves a number of breaks with the German rationalist tradition that Kant will soon make more familiar: he distinguishes formal from real possibility; he rejects determinism; he defines existence with reference to space-time; he argues for a theology based largely on morality; most importantly, he rejects the derivation of the principle of sufficient reason from the principle of contradiction”. K. J. HARRELSON, *The Ontological Argument From Descartes to Hegel*, 160.

²³ “Crusius se presentaba como el más preclaro antagonista del sistema predominante en aquella época. erróneamente denominado como filosofía «leibnizo-wolffiana». Desde luego, Crusius no fue el primero en oponerse a esta filosofía. Ya antes, toda una pléyade de pensadores, entre los que destacan Lange, Budde, Rüdiger y Hoffmann, habían atacado frontalmente los presupuestos de ese intelectualismo racionalista. Sin embargo, esta crítica alcanzará su punto álgido con la obra de Crusius, que quiere aparecer como una alternativa de ese sistema filosófico y se convierte en una figura señera del pensamiento alemán de aquel entonces. El hecho cierto es que la filosofía de Crusius era un elemento esencial del ambiente cultural donde había de nacer Kant”. C. ROLDÁN, *Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo*, 123.

crítica²⁴. A pesar de ello, sus objeciones contra el argumento ontológico tienen supuestos metafísicos muy diferentes.

Crusius realizó varias críticas con respecto a cuestiones fundamentales de la filosofía racionalista que gozaba de general aceptación en su época²⁵. Todas ellas tienen como uno de sus núcleos la acusación de que en la filosofía leibniziano-wolffiana se ha exagerado el poder de la razón, por lo que, de forma habitual, no se distinguen adecuadamente el orden ontológico y el orden lógico²⁶. Con este trasfondo metafísico, Crusius desarrolla su objeción en su *Entwurf*²⁷ basándose en que es imposible deducir una existencia a partir de meros conceptos. Pero este es justamente el proceder del argumento ontológico de Leibniz y de Wolff, según el cual, dado que en la idea de Dios está incluida la existencia, entonces Dios existe realmente.

Sin embargo, algunos eruditos para satisfacer todo lo posible a los ateos también en este punto, han intentado demostrar, totalmente según el modo geométrico, la existencia de Dios mediante el mero principio de contradicción. Sólo por lo anterior, puede verse *a priori* que una demostración así no puede ser correcta y que es imposible conocer la existencia de Dios de otro modo que a partir de su obrar. Uno de esos intentos es la demostración cartesiana, puesto que [en ella] se quiere deducir la existencia de Dios a partir del concepto del ser perfectísimo, concepto que incluiría en sí la existencia. Por esto se piensa que sólo se puede demostrar la posibilidad de un ser perfectísimo y que la existencia del mismo sería patente por el principio de contradicción. El razonamiento debe ser entonces: el ser que tiene todas las perfecciones posibles, ese mismo, tiene también la existen-

²⁴ “La figura de Crusius jugó un papel importante en la evolución intelectual de Kant, por lo que reconocer en síntesis su pensamiento es indispensable para situar la filosofía precrítica en el marco de referencia que le corresponde”. J. ARANA, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, 81.

²⁵ Para un estudio de estas críticas ver: ARANA, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, 83-86.

²⁶ Cf. C. ROLDÁN, Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo, 128.

²⁷ Su obra fundamental, también llamada *Metafísica*. CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der notwendigen vernunft-wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden, Die Philosophischen Hauptwerke, II*. A partir de ahora para las referencias de esta obra se utilizará la abreviatura E precedida por el número de párrafo. Todas las traducciones de ella son de A. VIGO.

cia. Ahora bien, Dios es un ser que tiene todas las perfecciones posibles, por eso, tiene también la existencia y, por lo tanto, hay un Dios²⁸.

Sin embargo, según Crusius, los razonamientos que parten de meros conceptos alcanzan sus conclusiones sólo en el campo de los conceptos²⁹ y, por ello, sus conclusiones no pueden atribuirse al orden de lo real. Por esta razón, Crusius no tiene inconveniente en coincidir con Leibniz y Wolff en que en la idea del ente perfectísimo está incluida su existencia.

Aquello de lo que se dice que tiene tanta perfección que nada mayor que eso puede concebirse, esa cosa debe poseer toda perfección, y poseerla en el más alto grado concebible. Dado que la existencia misma pertenece al número de las perfecciones, si atribuimos a una cosa el concepto de una infinita perfección, también debemos atribuirle el concepto de una existencia constante y necesaria³⁰.

Sin embargo, según Crusius el problema del argumento *a priori* consiste en que contiene una falacia de equívoco. El término “existencia” tiene dos significados, uno en las premisas y otro en la conclusión. En las premisas el término “existencia” significa “existencia mental”, en el sentido de que en el concepto del ente perfectísimo está incluido también el concepto de existencia. Lo cual es una proposición verdadera, pero de ella no se sigue que Dios existe realmente. Sin embargo, en la conclusión el término “existencia” significa “existencia real”, en el sentido de que Dios existe realmente.

Este razonamiento puede engañarlo a uno porque la primera oración es un axioma y la otra es una definición. Sólo que en la forma no es correcto, sino que es un silogismo con cuatro términos. Puesto que el término “tener la existencia” significa en la conclusión algo distinto que en la premisa mayor. En ésta se habla de la existencia en el entendimiento porque un concepto en el entendimiento incluye la existencia en sí en el sentido de que cuando es pensado o puesto se debe pensar conjuntamente la existencia como una parte de él. Pero en la conclusión

²⁸ §235 E.

²⁹ Cf. §377 E.

³⁰ §137 E.

se habla de la existencia real fuera del pensamiento. Las premisas son ambas proposiciones ideales, pero la conclusión debería arrojar una proposición real. Por eso, indiscutiblemente, en la conclusión hay más que en las premisas. De ahí que, aunque uno haya demostrado la posibilidad de un ser que posee todas las perfecciones, no ha probado mediante este razonamiento nada más que es posible la existencia real del mismo fuera del entendimiento. Pero queda todavía la pregunta de si un ser tal existe fuera del entendimiento o si no será tal vez que todas las perfecciones se pueden unir en un único sujeto en el entendimiento, pero que jamás podrían encontrarse fuera del entendimiento todas juntas, sino sólo separadamente³¹.

Es decir, el valor epistemológico de la noción de existencia en un razonamiento que parte de conceptos *a priori* y que se basa solamente en el principio de contradicción es meramente una existencia lógica, pero no real. Confundir una con la otra, tal como Crusius entiende que sucede en el caso de los racionalistas³², constituye un paso ilegítimo del orden lógico al real.

V. Santo Tomás y Crusius, entre Kant y los racionalistas

Sin embargo, Crusius también reconoce que este razonamiento –el que prueba que en el concepto del ente perfectísimo está incluida la existencia necesaria– no carece totalmente de utilidad. Aunque no sirva para probar la existencia de Dios, sirve para argumentar que, una vez probada la existencia de Dios, su existencia es necesaria porque su esencia implica su existencia.

Pero, aunque no se pueda demostrar la existencia de Dios a partir del concepto del ser perfectísimo, la consideración de que el mismo incluye en sí la existencia tiene otra utilidad. Que mediante él se entiende tanto que tan pronto como se atribuye a una cosa que tiene todas las perfecciones po-

³¹ §235 E.

³² Probablemente, las críticas de Crusius, al igual que las de Kant, estaban dirigidas principalmente contra la formulación de Baumgarten, quien, a su vez, sigue en este tema a Leibniz y Wolff. “In the coming decades both Crusius and Kant successfully raise the Thomistic objections against this argument of Baumgarten”. K. J. HARRELSON, *The Ontological Argument From Descartes to Hegel*, 159.

sibles y que [además] existe, entonces se le atribuye también una existencia necesaria³³.

Es decir, al igual que Santo Tomás, Crusius puede, simultáneamente, aceptar que la esencia de Dios implica su existencia, pero, al mismo tiempo, negar que a partir de ello pueda deducirse *a priori* su existencia real. Esto es porque, también para ambos, la existencia pertenece a la esencia divina, pero nosotros no podemos conocerlo *a priori*.

El argumento de San Anselmo hay que interpretarlo del modo siguiente: después que conocemos a Dios, no puede entenderse qué Dios sea, y que pueda pensarse que no existe; sin embargo, de esto no se sigue que uno no pueda negar o pensar que Dios no sea; pues puede pensar que no existe nada de este género, mayor que lo cual nada se puede pensar. Por lo tanto, su razonamiento se basa en una suposición: se supone que existe algo mayor que lo cual nada puede pensarse³⁴.

Kant pensaba algo similar cuando, en su *Nova dilucidatio*³⁵, un escrito temprano anterior al *El único fundamento posible...*, todavía sostenía la *objección tomista*. En ella, Kant sigue en gran medida a Crusius y coincide con él en que es cierto que a la idea del ente perfectísimo le corresponde también la existencia, pero de ello no puede deducirse su existencia real.

Luego la sentencia habría de reformarse más bien así: al formarnos la noción de un cierto ente al que llamamos Dios la determinamos de manera que esté incluido en ella la existencia. Si, pues, es verdadera la noción preconcebida, será también verdadero el que exista. Y quede esto dicho en gracia de los que dan su asentimiento al argumento cartesiano³⁶.

³³ §235 E.

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, L.1, D.3, Q.1, O.2, S.4.

³⁵ I. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. La *Nova dilucidatio* es su tesis doctoral de 1755. La traducción es mía.

³⁶ I. KANT, *Nova dilucidatio*, 395.

Es claro que aquí no está en discusión la afirmación de que el concepto de Dios incluye su existencia³⁷. Kant acepta todavía en su fase racionalista que la existencia es una perfección. Lo que Kant rechaza es que del hecho de que la idea de ente perfectísimo contiene la existencia pueda seguirse, sin más, la existencia real de Dios. Para ello hace falta primero probar que esa idea es una idea verdadera, como Kant mismo pone de relieve al final de la cita. Ahora bien, si por idea verdadera se entiende una idea que hace referencia a un ente que existe realmente, entonces Kant está diciendo aquí lo mismo que Santo Tomás y Crusius en los textos anteriores. Es decir, que, aunque del hecho de que la existencia está necesariamente incluida en el concepto de Dios no se sigue que Dios existe. Sin embargo, de ello sí se puede deducir que, una vez probada la existencia de Dios, entonces Dios existe necesariamente porque su esencia implica su existencia.

De todos modos, Kant luego abandona esta forma de pensar para llegar a sostener la *objección empirista* según la cual, dado que la existencia no es un predicado de la esencia, no puede haber ningún existente necesario³⁸, como ya hemos visto. Probablemente, Kant haya llegado a esta concepción de la existencia a causa de que su conocimiento de la metafísica se ha dado a partir de los sistemas esencialistas de Leibniz y Wolff con los que se formó. En ellos, por un lado, el ente se identifica con la esencia, es decir, con *lo que puede existir*³⁹ –siguiendo la definición de *ente* dada por Suárez⁴⁰. Por otro lado, la existencia pasa a ser algo extrínseco a la esencia o, en palabras de Wolff, su complemento⁴¹. Esta concepción dista mucho de la de Santo To-

³⁷ Kant lo afirma con más claridad un poco antes. “Sé ciertamente que los tales apelan a la noción misma de Dios que exige su determinada existencia; mas, es fácil de percibir que esto pasa idealmente, no realmente. Te formas la noción de un cierto ente en que se halla la omnitud de la realidad; hay que confesar que por tal concepto tienes que conferirle existencia. La argumentación procede así: si en un ente están unidas todas las realidades sin limitación de grado, existirá; mas, si solamente se las concibe unidas, también la existencia del mismo consistirá tan sólo en idea”. *Ibidem*, 394.

³⁸ Estas dos objeciones podrían considerarse incompatibles entre sí. Cf. K. J. HARRELSON, *The Ontological argument from Descartes to Hegel*, 168.

³⁹ “Se llama *ente* a aquello que puede existir”. CH. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omni cognitionis humanae principia continentur, Gesammelte Werke*, §134. La traducción es mía.

⁴⁰ “El ente tomado como nombre significa lo que tiene una esencia real prescindiendo de la existencia actual, no excluyendo a ésta ni negándola, sino sólo abstrayendo precisivamente”. F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, 2, 4, 9.

⁴¹ “Defino la *existencia* como el complemento de la posibilidad”. CH. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omni cognitionis humanae*

más, para quien el ser es la actualidad de toda forma en cuanto que ésta es⁴². Es decir, el ser no sólo es una perfección, sino que además es *la perfección de todas las perfecciones* en el sentido de que algo puede tener una perfección sólo si tiene ser. La *objección empirista* de Kant sólo puede formularse contra un sistema metafísico basado en la concepción suarista del ente, pero no contra uno basado en la noción tomista de ser como acto⁴³. Es cierto que Crusius tampoco parece haber afirmado exactamente lo mismo que Santo Tomás con respecto a la concepción del ser como acto de todos los actos. Probablemente, porque todavía se ve afectado por la tendencia del racionalismo a concebir a la existencia como algo extrínseco a la esencia que puede estar en ella o no. Sin embargo, su reconocimiento de que la esencia del ser perfectísimo implica su existencia necesaria lo deja mucho más cerca de la noción tomista de Dios como el ser por esencia.

Puesto que la razón, mientras pueda seguir pensando el no ser de una cosa, puede seguir preguntando por qué existe. En cambio, la razón encuentra su fin en el concepto de ser perfectísimo. De modo que, una vez

principia continentur, Gesammelte Werke, §174.

⁴² “Esto a lo que llamo ‘ser’ es lo más perfecto entre todas las cosas. Lo cual es evidente, porque el acto es siempre más perfecto que la potencia. Pero ninguna forma determinada puede entenderse en acto sino en tanto que se afirma el ser [de ella]. Pues la humanidad, o la *igneidad*, puede considerarse ya sea como existente en la potencialidad de la materia, ya sea en la virtud del agente, ya sea también en el entendimiento; pero solo se hace existente en acto en cuanto que tiene ser. Por eso es evidente que esto a lo que llamo ser es la actualidad de todos los actos, y, por eso mismo, es la perfección de todas las perfecciones”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae, De Potentia Die*, q. VII, a. 2 ad 9.

⁴³ En la misma línea que Santo Tomás, Plantinga ha sostenido que –por lo menos en su versión de la prueba– no hace falta que la existencia se entienda como una perfección o un atributo sino como un requisito sin el cual una cosa no puede tener ningún atributo. Con esta distinción entre perfección y existencia como condición de perfección Plantinga también se aleja de la reducción del ser al *esse ut verum* sostenida por Kant y se acerca –en la medida en que su lenguaje analítico se lo permite– a la noción de *ser* como *acto intensivo* de Santo Tomás. “A being that does not even *exist* in a given world certainly cannot have much by way of greatness in *that* world, however good it’s credentials in other worlds. (...) (10’) For any world W and an object x, if x does not exist in W, then there is a world W’ such that the greatness of x in W’ exceeds the greatness of x in W. (10’) does not assert that a being is greater in all the worlds in which it exists than it is in any of the worlds in which it does not; it says merely that for any world W in which a thing does not exist, there is at least one world in which it has more greatness than it has in W”. A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, 203. Para un análisis más extenso de la refutación de Plantinga a la objeción de Kant ver: G. ROBSON, *The Ontological Proof: Kant’s Objections, Plantinga’s Reply*, 152-153.

que la existencia de una cosa tal ha sido probada, a la cual puede, o debe, atribuirse la perfección máxima sin contradecir el principio máximo (§15), ya no puede preguntar por qué existe, puesto que tampoco puede seguir pensando que alguna vez no haya existido⁴⁴.

A diferencia de Kant, la objeción de Crusius supone una epistemología y una metafísica alternativas a las del racionalismo Leibniz y Wolff. Este trasfondo metafísico crusiano permite distinguir adecuadamente la posibilidad real de la posibilidad lógica⁴⁵ a la vez que vez deja abierta la puerta para demostrar la existencia del ser por esencia mediante argumentos *a posteriori*, siguiendo de esta forma a Santo Tomás. Por ello, las objeciones de Santo Tomás y Crusius presentan un trasfondo metafísico realista similar que podría entenderse como un justo medio frente a los extremos de la defensa racionalista del argumento ontológico, por un lado, y la *objeción empirista* de Kant, por otro. El racionalismo sería un extremo en el sentido de que defiende tanto demostraciones de la existencia de Dios *a priori* como *a posteriori*, ambas basadas en la noción del ser por esencia. Kant sería el otro extremo en el sentido de que rechaza tanto las demostraciones de la existencia de Dios *a priori* como las *a posteriori*, precisamente, porque también rechaza la noción del ser por esencia. La metafísica de Santo Tomás y de Crusius, en cambio, representarían un justo medio realista porque, por un lado, aceptan la noción de Dios como el ser por esencia, pero, por otro lado, no admiten que esto sea evidente para nosotros. Y por ello, rechazan el argumento *a priori*, pero defienden las pruebas *a posteriori*.

VI. Conclusión

Luego de haber presentado las objeciones contra el argumento ontológico de Santo Tomás, Kant y Crusius, hemos podido poner de relieve algunas diferencias entre los supuestos metafísicos que en ellas subyacen. Esto nos ha permitido distinguir qué objeciones son más semejantes entre sí y cuáles presentan de fondo una metafísica distinta.

A partir de ello, podemos concluir que las objeciones de Crusius y Santo Tomás representan una metafísica realista que es un justo medio entre

⁴⁴ §235 E.

⁴⁵ Cf. L. W. BECK, From Leibniz to Kant, 16.

dos extremos. Por un lado, en un extremo, de acuerdo con los supuestos metafísicos del racionalismo leibniziano wolffiano, es posible probar la existencia de Dios *a priori*. Dado que la idea del ser perfectísimo implica su existencia, a partir de la sola consideración del concepto que tenemos de Dios podemos conocer su existencia real, pasando así legítimamente del plano lógico al plano real. Por otro lado, en el otro extremo, los supuesto metafísicos de la *objección empirista* de Kant le permiten sostener que esto es imposible. Dado que la existencia no es un predicado real, entonces no puede pertenecer a la esencia de ningún ente. Por ello, no hay forma de demostrar *a priori* la existencia de Dios a partir de la sola consideración de su esencia porque la existencia no es una propiedad suya. Pero, además, esto también implica la negación de la noción misma de existente necesario, es decir, de un ser que existe por esencia. Y justamente por ello, para Kant también son imposibles las demostraciones *a posteriori* ya que éstas también suponen la noción del ser cuya esencia implica su existencia.

En cambio, los supuesto metafísicos realistas de Santo Tomás y de Crusius les permiten mantenerse en un justo medio realista y sostener que la esencia de Dios implica su existencia y, al mismo tiempo, que esto no es evidente para nosotros. Por ello, no podemos conocer la existencia necesaria de Dios *a priori*, y, en consecuencia, el argumento ontológico debe declararse inválido. Sin embargo, ciertamente, la esencia de Dios sí implica su existencia, ya que él es su mismo ser. Por lo cual, es posible conocer la existencia necesaria de Dios a partir de sus efectos, es decir, mediante demostraciones *a posteriori*.

Referencias bibliográficas

ANSELMO DE CANTERBURY. (2008). *Proslogion*. En *Obras Completas*. Madrid: Editorial Católica de España, 358-405.

ARANA, J. (1982). *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*. Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII. Salamanca: Universidad de Sevilla.

BECK, L. W. (1993). From Leibniz to Kant. En K. M. HIGGINS y R. C. SOLOMON (eds.), *The age of German idealism*. Londres: Routledge, 5-38.

CARMAN, CH. - GARAY, I. (2007). *Lógica para Benavidez*. Buenos Aires: Dunken.

CATERUS (JOHAN DE KATER). EN R. DESCARTES. (2011). *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid: Gredos.

- CRUSIUS, CH. A. (2006). *Entwurf der notwendigen vernunft-wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden, Die Philosophischen Hauptwerke, II*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- FORGIE, W. (2007). Gassendi and Kant on Existence. *Journal of the History of Philosophy* 45, 4, 511-523.
- HARRELSON, K. J. (2009). *The Ontological argument from Descartes to Hegel*. New York: Humanity Books.
- KANT, I. (1900). Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. En PREUSSISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (ed.), *Kant's Gesammelte Schriften Akademie-Ausgabe*, 1:385-416. Berlin-Leipzig: Georg Reimer.
- (1989). *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. Barcelona: PPU.
- (1990). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alianza.
- PANNENBERG, W. (1992). *Teología sistemática I*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- PLANTINGA, A. (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- ROBSON, G. (2012). The Ontological Proof: Kant's Objections, Plantinga's Reply. *Kant Studies Online*, August, 122-171.
- ROLDÁN, C. (1990). Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo. *Revista de Filosofía* 3, 123-140.
- ROVIRA, R. (1991). *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- SUÁREZ, F. (2011). *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos.
- TOMÁS DE AQUINO. (1947). *Suma teológica*. Madrid: Editorial Católica de España.
- (1952). *Suma contra gentiles*. Madrid: Editorial Católica de España.
- (1965). *De Potentia Dei*. En *Quaestiones Disputatae*. Turin: Marietti, 5-76.
- (2002). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. Pamplona: EUNSA.
- WOLFF, CH. (1962). *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omni cognitionis humanae principia continentur, Gesammelte Werke*. Hildesheim: Georg Olms.