

# VERDAD Y EXISTENCIA EN HEGEL Y TOMÁS DE AQUINO\*

YOLANDA ESPÍÑA  
Universidad de Piura

*Ego sum qui sum*

Ex. 3, 14

RESUMEN: La existencia constituye un desafío para la relación entre pensamiento y realidad. Se aborda aquí esta problemática a partir de una aproximación entre Hegel y Tomás de Aquino, siendo que ambos sitúan la verdad en el ámbito de lo inteligible. Ahora bien, la realidad, al convocar la existencia, convoca también una reflexión sobre la inteligibilidad misma. Tomás encara la existencia como condición necesaria para la inteligibilidad; Hegel apela a la inteligibilidad como condición necesaria para la existencia. El talante metafísico de esta discusión (diacrónica) alcanza su culminación en la cuestión sobre la existencia de Dios.

PALABRAS CLAVE: verdad; existencia; Hegel, Tomás de Aquino; argumento ontológico.

## *Truth and Existence in Hegel and Thomas Aquinas*

ABSTRACT: Existence constitutes a challenge for the relationship between thought and reality. This problem is approached through an approximation between Hegel and Thomas Aquinas, as both place the truth in the realm of the intelligible. Reality, by summoning existence, also calls for a reflection on intelligibility. In Aquinas existence is a necessary condition for intelligibility; Hegel appeals to intelligibility as a necessary condition for existence. The metaphysical dimension of this (diachronic) discussion culminates in the question of the existence of God.

KEY WORDS: Truth; Existence; Hegel; Thomas Aquinas; Ontological Argument.

La existencia es un tema mayor de la filosofía, porque representa un desafío igualmente mayor para la relación entre pensamiento y realidad, sea cual sea el modo en que definamos esta relación. Ni Hegel ni Tomás de Aquino, filósofos de raza, fueron ajenos a este reto. Y en ese interés común podemos encontrar una aproximación diacrónica entre ellos, aproximación que nos remite a algunas cuestiones fundamentales de la constitución misma del pensar.

Para Hegel como para Tomás, lo inteligible es el horizonte de la verdad. Pero la realidad, que convoca la cuestión de la existencia, confronta el modo de ser de esta inteligibilidad. En Tomás, la existencia —al menos, en cuanto posible— es condición necesaria para la inteligibilidad; en Hegel, la inteligibilidad es, en definitiva, condición necesaria para la existencia. Dos modos aparentemente contradictorios que, sin embargo, manifiestan el talante altamente metafísico de esta discusión. El propósito de estas páginas es elucidar algunos aspectos que dan cuenta de la dimensión y alcance de ese talante metafísico.

---

\* Este estudio se ha realizado con financiación de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal, en colaboración con el Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos de la Universidad Católica de Portugal (FCT: UIDB/00683/2020).

1. La relación entre Hegel y Tomás de Aquino no resulta evidente en una aproximación inmediata. Es preciso esclarecer, en primer lugar, la recepción explícita de Tomás que hace Hegel, y desde ahí establecer sus relaciones implícitas, que tendrán que ver tanto con sus divergencias esenciales como con sus convergencias posibles.

Hegel no trata en ningún momento a Tomás de Aquino de modo exhaustivo. De hecho, explícitamente le dedica solo unos párrafos en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*<sup>1</sup>. Y lo hace en el contexto de su abordaje de la filosofía medieval, más concretamente de la Escolástica, al señalar cómo ésta pretende enmarcar la teología en la configuración de un sistema «científico»<sup>2</sup>, que intenta establecer metodológicamente la doctrina de la Iglesia en relación con los fundamentos metafísicos de esta filosofía.

Hegel termina su abordaje de la filosofía medieval subrayando que toda esta época pertenece al pasado de la idea. Y aunque alaba, ciertamente, el profundo interés de estos filósofos por tan elevado objeto como es, para Hegel también, la religión, así como sus finas construcciones conceptuales, afirma, sin embargo, que «todo esto es una filosofía del entendimiento [*Verstand*] enteramente bárbara»<sup>3</sup>, sin contenido real, que no puede suscitar un verdadero interés. Es la época, en efecto, de los «bárbaros»: no se trata (solo) de una mera rudeza, algo únicamente formal, sino de que la más elevada idea y la más elevada formación se han convertido en barbarie<sup>4</sup>. Ahora bien, sus afirmaciones precisan algunos matices, que se encuentran en el propio Hegel, y que muestran también una ambivalencia en su propia relación con la filosofía escolástica y medieval en general. Hegel parece contraponer la filosofía escolástica a las elaboraciones de los Padres de la Iglesia. Así, los escolásticos constituyen la expresión de la filosofía europea en el Medievo europeo; los Padres de la Iglesia se situaban sobre todo en el mundo antiguo romano, en la Roma imperial, con gran una formación latina y herederos y artífices de tan grande cultura; e incluye aquí también a los bizantinos. Los escolásticos, en este sentido, son los «bárbaros», que usan además un latín impuro, aunque según Hegel esto les facilita, sin embargo, la expresión de su concepción formal. Ahora bien, más que a la propia Escolástica, este carácter «bárbaro» se debería sobre todo a la contingencia histórica de que la expansión de la Iglesia —y por tanto la propia situación y contextualización de la Escolástica— se habría realizado gracias, principalmente, a determinadas circunstancias que la situaban en la esfera de las «naciones germánicas», a las

<sup>1</sup> Cf. HEGEL, G.W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II. (Werke in zwanzig Bände, vol. 19)*. Hrsg. v. MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl Markus. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1986, p. 564s. En lo que sigue, VGP II. Esta edición de las obras de Hegel será la utilizada en este trabajo, por lo que omitiré los detalles de la misma en referencias futuras, indicando únicamente, en su caso, el nuevo título de la obra de Hegel, el volumen (*WzB*) y año de edición que la contiene.

<sup>2</sup> En el sentido que «científico» tiene para Hegel, y reconoce esta intención en la Escolástica.

<sup>3</sup> HEGEL, VGP II, p. 587.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 530ss, y p. 587ss.

que Hegel clasifica, en efecto, y sin concesiones, de «bárbaras». Más aún: se lamenta de que «a un pueblo de bárbaros fue[ra] confiada una verdad infinita»<sup>5</sup>.

En todo caso, más allá del significado de este cuestionamiento de una filosofía que, de todos modos, se muestra a su vez como un paso más en el camino para la autoconstitución final del Absoluto, interesa aquí mencionar dos aspectos que Hegel considera en ella relevantes desde el punto de vista del pensamiento, y que nos ayudarán a contextualizar también una relación con Tomás de Aquino. Me refiero a la disputa entre el nominalismo y el realismo, ligada a la famosa controversia sobre los universales, por una parte; y, lo que considera novedad indiscutible introducida por la Escolástica en la filosofía, el interés por las pruebas de la existencia de Dios, particularmente, para él, en el llamado «argumento ontológico», por otra.

Hegel sitúa estos dos aspectos en el marco de un interés fundamental presente en la filosofía medieval en general, y la Escolástica en particular: la contraposición metafísica entre lo general y lo individual<sup>6</sup>. Pero este interés se manifiesta muy particularmente en la mencionada disputa, que cruza el Medioevo, entre nominalismo y realismo, que se inscribe, en efecto, en la consideración sobre el estatuto de los universales, o dicho de otro modo, qué relación se establece entre lo general o universal y lo individual o particular. La cuestión es si el universal es real, o qué tipo de realidad tiene el universal<sup>7</sup>. Aunque la disputa medieval en sí parezca haberse diluido a lo largo de la historia de la filosofía, la controversia tiene un gran interés porque coloca cuestiones tanto en un horizonte metafísico y ontológico como en el ámbito epistemológico, mostrando lo interrelacionados que están ambos niveles, siendo que ambos utilizan el lenguaje; y también, no menos importante, porque remite con ello, de un modo u otro, a la pregunta sobre el propio estatuto del ser.

Como señala Hegel, recogiendo la disputa, los nominalistas —a quienes llama también formalistas— afirmaban que lo universal es solamente representación (*Vorstellung*)<sup>8</sup>, lo que implica también que solo a los individuos puede adscribirse realidad (*Realität*), y por tanto la única realidad de lo general (de los universales) se encuentra en el lenguaje<sup>9</sup>. Por el contrario, los realistas afirman que no existe realidad en las cosas individuales, únicamente en los universales (fuera o más allá del sujeto que piensa). Las ideas —y éste es probablemente el fondo de esa afirmación— no están de este modo sometidas a la destrucción, como las cosas naturales, manteniéndose así ajenas al cambio.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 588. En relación a la barbarie, Hegel afirmaba ya en sus primeros escritos que ésta tiene su fundamento en una multitud que es pueblo (*Volk*), sin ser al mismo tiempo estado (*Staat*). Cf. *Frühe Schriften* (*WzB*, vol.1, 1986), p. 596.

<sup>6</sup> Cf. HEGEL, VGP II, p. 570s. Indica aquí también Hegel que honra a la filosofía medieval este interés.

<sup>7</sup> Herencia de una cuestión ya colocada por Platón.

<sup>8</sup> Cf. HEGEL, VGP II, p. 572.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, p. 573.

En todo caso, el propio Hegel, para evitar otras confusiones, distingue entre el significado del término «realismo» en esta disputa medieval, y lo que en su propio tiempo denomina realismo, que se colocaría frente al idealismo. En este último sentido, el realismo dice que las cosas, en cuanto inmediatas, tienen una existencia real (*eine wirkliche Existenz*). El idealismo afirma que las cosas, tal y como *aparecen* en su individualidad, no son algo verdadero (*nicht ein Wahrhaftes sind*); así, solo a las ideas se puede adscribir realidad (ser «algo verdadero», en su acepción más propiamente hegeliana). Pero, de hecho, esta aproximación al idealismo lo sitúa muy cercano al realismo medieval, en cuanto un claro rechazo al nominalismo, aunque no en el sentido de primar el ser —y todo realismo sostiene de alguna manera la primacía del ser— sino la verdad<sup>10</sup>.

El segundo aspecto relevante para Hegel en la filosofía medieval y la Escolástica es el interés por las pruebas de la existencia de Dios, que considera una gran aportación en la historia del pensamiento, particularmente en el famoso argumento de Anselmo de Canterbury, el desarrollado por éste en su *Proslogion*. Este aspecto se inscribe igualmente en el interés por la contraposición metafísica entre lo general y lo individual ya señalado por Hegel (aunque él lo ligaba más específicamente a la disputa entre nominalistas y realistas), pero elevado a la dimensión de la relación misma entre ser y pensar, lo que coloca, como no podía ser de otra manera —y un Hegel no podía ser ajeno a la importancia filosófica fundamental de esta cuestión—, la propia cuestión de la demostración de la existencia de Dios.

De hecho, Hegel, en el análisis todavía de la disputa entre nominalismo y realismo, resalta la relación —o más bien contraposición— entre ese formalismo nominalista que no concedía a los universales más que una realidad ideal en la mente divina y la humana, y la necesidad de los escolásticos de buscar y ofrecer una demostración de la existencia de Dios<sup>11</sup>. Y apunta poco más adelante, a propósito del nominalismo de Guillermo de Occam, cómo éste había dejado de lado el principio de *individuación*, subrayando que, en cambio, era del mayor interés para los escolásticos, siendo incluso, para ellos, «la cuestión principal [...]», y añadiendo «que en si misma es suficientemente importante»<sup>12</sup>. Veremos más adelante la relevancia de estas dos cuestiones para establecer la relación entre Hegel y Tomás.

En el contexto de su exposición de la filosofía escolástica, Hegel sitúa el tema de la demostración o pruebas de la existencia de Dios en el apartado dedicado a la edificación de la doctrina de la fe (*Glaubenslehre*) sobre bases metafísicas. Aquí menciona a Anselmo, y también a Abelardo. Será en el apartado siguiente, dedicado a la presentación metódica del cuerpo doctrinal (*Lehrbegriff*) de la Iglesia, donde aparece Tomás de Aquino, junto con Pedro Lombardo y Duns

<sup>10</sup> Cf. POLO, Leonardo. *Claves del nominalismo e idealismo en la filosofía contemporánea*. Cuadernos del Anuario Filosófico. Pamplona, 1993, p. 40ss, que sitúa toda esta discusión en el contexto de las diferentes aproximaciones a la cuestión de la verdad.

<sup>11</sup> Cf. HEGEL, VGP II, p. 574.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 577.

Scoto. Admira Hegel en Anselmo, y en general en los escolásticos, su búsqueda de los elementos de racionalidad de la fe. Y admira especialmente la empresa especulativa emprendida por el arzobispo de Canterbury: demostrar la existencia de Dios por medio de un argumento lo más simple posible, tarea en la que no ahorró esfuerzos, hasta conseguir llegar al llamado (desde Kant, y así lo hace también Hegel) «argumento ontológico»<sup>13</sup>. El argumento de Anselmo tiene como centro la idea del máximo pensable, de modo que aquello sobre lo que nada mayor se puede pensar tiene que estar no sólo en el entendimiento sino también en la cosa; no sólo en el pensamiento sino también existir realmente. A Hegel le interesa sobremanera, porque introduce, en su opinión, una novedad en la historia del pensamiento, factible a través de la aparición del Cristianismo: la constatación de la contraposición (*Gegensatz*) entre pensamiento y ser, y la consecuente búsqueda de su unión (*Verbindung*). Ya en la filosofía aristotélica, que señala bien Hegel que los escolásticos conocían, se enunciaba que la posibilidad (*Möglichkeit*) no era para sí (*für sich*), sino una —sin más— con la realidad (*Wirklichkeit*), por ello hasta le extraña que esta contraposición, ésta que es «la ley más elevada»<sup>14</sup>, no se hubiera considerado antes.

El argumento, que Hegel denomina «la primera prueba propiamente metafísica de la existencia de Dios»<sup>15</sup>, ofrecía un giro fundamental: Dios, en cuanto idea de la esencia que unifica en sí toda la realidad (*Realität*), también contiene en sí la realidad del ser. Esto le resulta a Hegel, ciertamente, una familiar aproximación a su propio Absoluto, que quiere contener en sí ser y pensamiento. Pero objeta al argumento de Anselmo que lo ha realizado de una manera únicamente formal, lo que también había sido de hecho la objeción, anteriormente, de Kant, aunque por razones diferentes. Kant lo refutó, porque le parecía un imposible salto de lo lógico a lo real, como afirma en su famoso ejemplo de los 100 táleros (que también Hegel cita)<sup>16</sup>. Hegel aceptó el argumento, y marca el

<sup>13</sup> El carácter *ontológico* atribuido por Kant a esta prueba residía en el tipo de argumentación, propio del proceder de la ontología (particularmente, según él, de la escuela de Leibniz y Wolff), que trataría de establecer juicios sintéticos *a priori* a partir de meros conceptos. (Cf. ROVIRA, Rogelio, *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica*. Madrid. Ediciones Encuentro, 1991, pp. 201-202).

<sup>14</sup> HEGEL, VGP II, p. 555.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>16</sup> Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, cap. 102 (1. Auflage, 1781). Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1990. Frente al argumento de Kant de que es posible tener un concepto de Dios sin que éste exista realmente, del mismo modo que podemos pensar 100 táleros sin tenerlos en el bolsillo, Hegel responde que la brecha entre concepto y existencia es, precisamente, la marca de la finitud, que vale para objetos finitos (100 táleros) pero no para Dios, que es infinito. (Cf. ZIZEK, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Akal. Madrid, 2015). La mencionada atribución por Kant de «ontológico» al argumento en sí de San Anselmo (no a los posteriores, de Descartes, y otros) ha sido puesta en cuestión, por cierto, varias veces, lo que tiene su interés. Por ejemplo, Leonardo Polo señala que no sería ontológico, sino *a simultaneo*. (Cf. *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, pp. 40-41, y «Lo intelectual y lo inteligible», en: *Anuario Filosófico*, 15 (2), (1982), p. 115s). Esto es particularmente interesante, precisamente por lo que un argumento *a simultaneo* implica.

rasgo que lo liga, precisamente, a la existencia como superando o yendo más allá del pensamiento pero justamente en el propio modo de presencia en el pensamiento. Podemos decir incluso que Hegel asumió realmente el argumento, pero llevándolo al extremo de su determinación *dialéctica* hacia el contenido, hacia lo en definitiva absolutamente «verdadero», hacia «la comprensión de la unidad de pensar y ser en el infinito»<sup>17</sup>. En todo caso, por ahora basta decir que Hegel, al hablar de Anselmo y el argumento ontológico, eleva la Escolástica (con él, sobre todo) a un pensamiento realmente capaz de unir la filosofía y la teología, y subrayando que la teología de la Edad Media se sitúa, así, en un nivel más elevado que la de tiempos posteriores<sup>18</sup>.

2. Como ya señalado más arriba, Hegel dedica a Tomás de Aquino solo unos pocos párrafos en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en el marco de la filosofía medieval y Escolástica. Lo describe como un gran conocedor de la teología y de Aristóteles, le reconoce su talante especulativo, y le atribuye, junto a Pedro Lombardo, la tarea de sistematizar y fundamentar filosóficamente la ciencia teológica. Dice también que Tomás era un «realista»<sup>19</sup>.

De un modo general, Hegel menciona a Tomás tomando como referencia contextual la conocida obra de W. G. Tennemann *Geschichte der Philosophie* (1798-1819), dividida en once partes, de las cuales la octava, dedicada a la filosofía escolástica, consta de dos volúmenes<sup>20</sup>. Pero el uso de esta obra no le impide manifestar algunas reservas. En efecto, en su exposición sobre la historia de la filosofía, precisamente en la Introducción y al tratar de sus fuentes, señala en Tennemann, entre otros inconvenientes de su magna empresa, la distorsión, por ejemplo, de la filosofía antigua en «algo que nos resulte más familiar»<sup>21</sup>, que le resulta particularmente grave en su abordaje de Aristoteles<sup>22</sup>. Hegel, de todos modos, utiliza la descripción de Tennemann para algunos aspectos de la

---

Según Ángel Luis GONZÁLEZ, al hablar de la prueba de Anselmo, «[p]arece claro que el máximo pensable no admite crecimiento en el pensamiento [...], por lo que aquello cuyo mayor no se puede pensar no puede estar solamente en el entendimiento, ya que éste no da más de sí. Precisamente por eso la prueba se ha denominado *a simultaneo*, ya que, en el máximo pensable [...] se transita simultáneamente al ser» («La fascinación del argumento ontológico. Nota sobre un libro reciente», en: *Revista de filosofía*, N° 9 (1993), p. 205).

<sup>17</sup> HEGEL, VGP II, p. 559.

<sup>18</sup> Afirmando aún que «[n]ie sind Katholiken solche Barbaren gewesen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, sie nicht philosophisch gefaßt werden sollte». *Ibid.*, p. 560.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p. 565.

<sup>20</sup> HEGEL, G.W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (WzB, vol. 18, 1986), p. 135. En lo que sigue, VGP I.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>22</sup> Afirma, con ironía, que «[b]eim Aristoteles z.B. ist der Mißverständnis so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegenteil unterschiebt; durch die Annahme des Gegenteils von dem, was Tennemann für aristotelische angibt, bekommt man eine richtigere Anschauung von aristotelischer Philosophie». *Ibid.*,

filosofía de Tomás de Aquino sin aparentemente mayores objeciones<sup>23</sup>. Vuelve a insistir en el «realismo» de Tomás<sup>24</sup> al hablar específicamente de la oposición entre realismo y nominalismo, y cita aquí como referencia, además, la obra de D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* (1791-1797)<sup>25</sup>. Pero refiere directamente también al propio Tomás, en concreto, a su obra *De ente et essentia* (c. 3, 5), y, al hablar de Pedro Lombardo, también *IV libros sententiarum* (L. II, Dist. 17, Qu. I, Art. I)<sup>26</sup>. Poco más. Ahora bien, toda la exposición sobre la filosofía medieval y Escolástica y, muy particularmente, la reflexión sobre los aspectos ya mencionados y descritos —la disputa entre nominalismo y realismo, y las pruebas de la existencia de Dios—, nos ofrecen elementos, sin duda, para un paralelismo de intereses entre ambos gigantes.

Para contextualizar este paralelismo, conviene recordar el horizonte específico en que ambos se mueven. Según articulación propuesta por Marcelo F. de Aquino<sup>27</sup>, podemos situar a Tomás en el eje del diálogo en Occidente entre filosofía antigua y filosofía moderna. En la filosofía medieval se habría efectuado la transición del radical de inteligibilidad que sería la *esencia* (en la filosofía antigua) al radical de inteligibilidad que es la *existencia* (en la filosofía moderna). ¿Qué ha sucedido entremedias?: el advenimiento del Cristianismo, y con él, la noción de Creación (presente en la tradición judía pero no en la griega clásica) *en cuanto elaborada* a partir de presupuestos filosóficos presentes ya en el último neoplatonismo, pero sobre todo en la teología cristiana. La Creación, ligada teológicamente a la Revelación bíblica, convoca desde un punto de vista filosófico la inteligibilidad misma de la noción de existencia. En efecto, la Creación divina, al instalar la existencia a partir de la nada, *ex nihilo*, afirma el principio creador como existente absoluto, por una parte, y emplaza la finitud de lo existente en relación a esa nada en su inteligibilidad primordial, como demarcación de la «pregunta judicial fundamental»<sup>28</sup>, por otra. Es decir, lo que aquí comparece es la cuestión sobre la alteridad esencial del existente por sí, que sólo es *pensado* a partir del Cristianismo, porque solo a partir de ahí se consideró la cuestión de un Dios Creador (presente ya, obviamente, en la tradición judía) y su relación con los seres creados en el marco de un

<sup>23</sup> Utiliza, de hecho, la edición de 1811: TENNEMANN, D. Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, Achter Band, zweite Hälfte. Johann Ambrosius Barth, Leipzig. Tennemann dedica a Tomás de la página 551 a la 676.

<sup>24</sup> HEGEL, VGP II, p. 573.

<sup>25</sup> Aunque no es más benevolente que con Tennemann. Dice de Tiedemann: «ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der spekulativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Spekulation hat». (VGP I, p. 134). Cf. TIEDEMANN, Dietrich. *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, 1791-1797 (en 7 volúmenes).

<sup>26</sup> Cf. HEGEL, VGP II, p. 574, nota 32, y p. 564, nota 14.

<sup>27</sup> Cf. AQUINO, Marcelo F. de. «Tomás de Aquino entre a Antigüidade tardia e a Modernidade renascentista», en: *Síntese – Revista de Filosofia*, vol. 35, n. 111 (2008), p. 34.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p. 38.

pensamiento lo suficientemente desarrollado (formado en la filosofía helénica y latina) para afrontar filosóficamente esta cuestión.

Es relevante mencionar en este punto la lectura patrística, en concreto de Agustín de Hipona, en *La ciudad de Dios*, del pasaje bíblico del Éxodo (3, 14) en el que Dios se revela a Moisés con las palabras: «Yo soy el que soy». Agustín escribe, en latín: «Ego sum, qui sum»<sup>29</sup>. Y prosigue: «Dios es la esencia suprema, el que existe en grado sumo y, por tanto, es inmutable»<sup>30</sup>. Interesante es también que Agustín aprovecha el pasaje para esclarecer la traducción latina de οὐσία por *essentia*: «Así como de la palabra *sapere* (saber) se ha derivado *sapientia* (sabiduría), así del verbo *esse* (ser) se ha derivado *essentia* (esencia), término nuevo, por cierto, no usado por los antiguos autores latinos, pero ya empleado en nuestros días: no iba a carecer nuestro idioma del término griego οὐσία. Este término se traduce literalmente por *essentia*»<sup>31</sup>. Aún afirma Agustín en el mismo párrafo que «la naturaleza que existe en sumo grado, por quien existe todo lo que existe, no tiene otro contrario más que lo que no existe. *Al ser se opone el no ser*. Por eso a Dios, esencia suprema y autor de todas las esencias, cualesquiera sean ellas, no se opone ninguna esencia»<sup>32</sup>. Incumben aquí dos aspectos, para el argumento general de estas páginas: la expresión *Ego sum, qui sum*, y el interés de la traducción de οὐσία por *essentia*, que abre la discusión sobre todas las posibles distinciones contenidas en su definición.

La expresión *Ego sum, qui sum* es la autoafirmación o autorrevelación de Dios como existente absoluto, por una parte, en la que hay que realzar, por otra, que se produce bajo la forma de un sujeto y un predicado, que, podemos decir, en cuanto proposición *igual* a esencia y existencia. Pero el texto de Agustín subraya, además, otro aspecto fundamental: al ser se opone, sin más, el no ser. Al ser absolutamente existente se opone absolutamente la nada; solo, por tanto, en Dios. Pero, a la vez, la radical finitud de los seres creados expresa su contingencia, podríamos decir, precisamente en la *inteligibilidad* de su *no ser* como *posible*, como posibilidad. Volveremos sobre esto.

Como esclarece E. Gilson, para Aristóteles la forma es οὐσία, término que significa realidad o «entidad», cuando apunta a la verdadera realidad de la cosa, pero significa también aquello que, en la cosa, es verdaderamente real, es decir, su forma *inteligible*<sup>33</sup>. Apuntando también a la multiplicidad de sentidos que el término parece presentar en el propio Estagirita, y considerándolo su concepto central en metafísica, M. Beuchot señala que es la pregunta por el ente la pregunta por la οὐσία, pero ésta no tiene un sentido único, sino analógico

<sup>29</sup> La versión griega (*Septuaginta*) reza: ἐγώ εἰμι ὅσων [contracción de ἐγώ εἰμι ὁ ὄν].

<sup>30</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *La ciudad de Dios*. Libro XII, cap. 2. Trad. de Santamarta del Río, S., OSA y Fuertes Lanero, M., OSA. Accesible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>.

<sup>31</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.* El subrayado es mío.

<sup>33</sup> Cf. GILSON, Etienne. *El ser y los filósofos*. Eunsa. Pamplona, 1985, p. 121.

(de ahí la diversidad de interpretaciones, hasta divergentes<sup>34</sup>). En todo caso, es, principalmente, la forma y la *quiddidad* del *individuo*. Ahora bien, el individuo sensible no realiza la οὐσία del mismo modo que el individuo inmaterial (en el que coinciden οὐσία y εἶδος), sino que en él se distingue *lo que es* y aquello *por lo que es*<sup>35</sup>. Boecio, como informa Tomás de Aquino, dice que οὐσία significa composición, y que para los griegos significa lo mismo que *essentia* «para nosotros»<sup>36</sup>. Sobre estas bases fue elaborándose posteriormente, sobre todo por la filosofía árabe, la distinción medieval entre *essentia* y *existentia*.

En este punto es necesario resaltar que a partir de mediados del siglo XII se consuma la recepción en la filosofía cristiana medieval de la obra de Aristóteles (hasta entonces prácticamente limitada a su *Lógica*), y de sus comentaristas griegos y árabes, traducida del griego al latín. Este hecho coincidió, además, con la consolidación de la universidad de París, lugar donde se libraron en el siglo XIII disputas filosóficas de la mayor relevancia.

Pues bien, el filósofo árabe Avicena, siguiendo al pensador Alfarabí, que había formulado en el siglo X la noción de *contingencia del mundo*, distinguía ya entre esencia y existencia, en el sentido de que la esencia de algo *no* incluye su existencia. En la medida en que esto se piensa por pensadores que discurren en latín, se configuran dos sentidos del verbo *esse*: el sentido copulativo, que expresa la quiddidad, y un sentido absoluto, propiamente el de existencia. A partir de ahí se generalizaría el verbo *existere*, cuyo significado incluía la idea de «salir», «nacer», «aparecer», para el sentido absoluto<sup>37</sup>. De todos modos, como recuerda Heidegger, que trata ampliamente de esta distinción medieval, en la Escolástica el término para la existencia era, más comunmente, *esse*<sup>38</sup>, y así también para Tomás. Cuando se utiliza este término, se habla de *esse* como *actualitas* (Heidegger lo traduce al sentido que en alemán se aplica a *Wirklichkeit*); en suma, de una manera general, *essentia* (o *quidditas*) responde a *lo que algo es*, y *esse* (o *existentia*) a *si algo es*.

Hegel traduce la οὐσία de Aristóteles por *Substanz*<sup>39</sup>, y afirma todavía con ello que se refiere a *lo que es* (*was ist*), o a la *idea* (*Idee*)<sup>40</sup>. La identifica también con ser (*Sein*) o con entelequia (*Entelechie*), para acabar definiéndola de este

<sup>34</sup> Estas interpretaciones serían: todo (y nada más que) el compuesto de materia y forma que constituye al individuo; o solo una parte de ese compuesto, en concreto, la forma; otros, en otro plano, afirman que se refiere a algo individual y nunca universal. Cf. BEUCHOT, Mauricio, «El significado de οὐσία y εἶναι en Aristóteles», en: *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, vol. 2 (1984). Universidad Nacional Autónoma de México, p. 113ss.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, p. 122s.

<sup>36</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, cap. II, 9. Trad. Abelardo LOBATO, O.S.P. Accesible en: <http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/el-ente-y-la-esencia>.

<sup>37</sup> Cf. MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Historia de la filosofía*\*. Madrid. Istmo, 1975, p. 422s.

<sup>38</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. [Curso dado en la Univ. de Marburg en el semestre de verano de 1927]. Texte établi par Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Traduit par Jean-François Courtine. Gallimard. Paris, 1985, p. 114ss.

<sup>39</sup> Cf. HEGEL, VGP II, p. 152.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 153.

modo: «La substancia es forma activa; la ὕλη [materia] es únicamente según la posibilidad, no verdadera substancia»<sup>41</sup>. Recordamos, en este punto, aquella referencia de Hegel al tratar del argumento de Anselmo y de la filosofía Escolástica en general, en que los liga indirectamente al conocimiento de una tesis aristotélica, que aquí cobra ahora una singular importancia: que la *posibilidad* (pensamiento, *Möglichkeit*) no era para sí (*für sich*), sino una, sin más, con la realidad (*ser, Wirklichkeit*)<sup>42</sup>. Como veremos más adelante, esto tiene que ver ya directamente con la noción de *verdad*.

Pero volvamos al hilo de este ensayo. Hegel afirmaba que Tomás era un «realista» (frente a los nominalistas), en cuyo realismo, dice además, subyacían «formas aristotélicas, por ejemplo, la [forma] substancial (*forma substantialis*), análoga a su entelequia (ἐνέργεια)»<sup>43</sup>. Es decir, el concepto tomasiano de *forma substantialis* sería análogo al aristotélico de *entelequia*. Curioso es que aquí Hegel identifica la palabra entelequia con ἐνέργεια, en griego, y no su estricto equivalente, que sería ἐντελέχεια, al referirse al acto de la forma, μορφή. Intencional o no tal ambigüedad en esta referencia, lo cierto es que ambas nociones se encuentran en Aristóteles, como el propio Hegel subraya<sup>44</sup>, y (dentro de un contexto de relación a su propio aparato conceptual, como siempre hace) las distingue: en el concepto de ἐνέργεια (el acto, lo que traduce la potencia en realidad) está implícita su negatividad, es decir, lo que la hace «preceder» de alguna manera a la propia potencia, puesto que lleva en sí el principio de su actividad. Platón, según Hegel, y contra el que habría argumentado Aristóteles, habría expresado la esencia, pero únicamente como algo positivo, y por lo tanto abstracto, porque una mera esencia (las ideas, por ejemplo) no contiene *en sí* la actividad que fundamenta la realidad, es pura *posibilidad*, algo puramente en sí. Pues bien, el fundamento sería un matiz de la ἐνέργεια: su ser ἐντελέχεια, es decir, el contener en sí un τέλος, una finalidad (es el fin y la realización del fin). Siempre en el contexto del hilemorfismo aristotélico, la forma tiene una aspiración hacia la materia (pues una actividad puramente formal diría tan poco como una pura posibilidad). «La materia es únicamente la potencia, una posibilidad, es sólo δυνάμει —no la actualidad (*Wirklichkeit*), ésta es la forma; que ella [la materia] sea verdaderamente, a ello pertenece la *forma*, la actividad [*Tätigkeit*]»<sup>45</sup>. Resalta aún Hegel que todas estas determinaciones fueron de gran importancia a lo largo de la Edad Media. Pues bien, según el filósofo, de un modo general esta forma es el pensar (νοῦς) y su finalidad es lo pensado: así, el pensar y lo pensado se *convierten* de un modo inmediato<sup>46</sup>. Volveré sobre esto.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, p. 555.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 565.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, 153ss.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, p. 154.

Hegel se refiere en otro momento a Tomás de Aquino, precisamente en el apartado dedicado a la contraposición entre realismo y nominalismo. Ahí refiere casi literalmente algunas afirmaciones de Tomás en su obra *De ente et essentia*. Habíamos visto que Hegel, al exponer la disputa de los universales, resalta la relación entre ese formalismo nominalista que no concedía a los universales más que una realidad ideal en la mente divina y la humana, y la necesidad de los escolásticos de buscar y ofrecer una demostración de la existencia de Dios. Señalaba también cómo Guillermo de Occam había apartado el principio de individuación, que Hegel afirma era del mayor interés para los escolásticos, y al que él propio le concede una gran importancia.

Para Occam y el nominalismo, por sus mismos presupuestos, no tenía sentido la *distinción* entre *esencia* y *existencia* (admitir tal distinción sería abrir el camino, de alguna manera, a una realidad —de algún tipo— de la esencia más allá de lo concreto individual). Ahora bien, es justamente esta distinción la que va a posibilitar el desarrollo de algunos aspectos fundamentales del pensamiento de Tomás, precisamente acogiendo a instrumentos conceptuales aristotélicos<sup>47</sup>, y ciertamente será un elemento fundamental de la relación que aquí se está estableciendo entre el Aquinate y Hegel. La consiguiente demostración de la existencia de Dios será necesaria para la Escolástica, como bien ve Hegel, debido a su no-evidencia para nosotros. A la vez, para Occam y el nominalismo, consecuentemente, no tiene sentido ninguno la cuestión del llamado *principio de individuación*, esto es, del principio que efectúa la concreción en un individuo del universal. Pero para la Escolástica, y para Tomás en particular, esto es, en efecto, de la mayor importancia. Hegel menciona explícitamente de Tomás elementos —presentes en esta temprana obra del Aquinate ya mencionada, *De ente et essentia*— relativos precisamente al principio de individuación,

Heidegger, en su célebre exposición de las cuatro tesis sobre el ser y los problemas de la fenomenología, subraya, en lo que él considera la tesis de la ontología medieval (se refiere explícitamente a la Escolástica), su raíz aristotélica: lo que es (*Was-sein*) (*essentia*) y el ser-presente-subsistente (*Vorhandensein*) (*existentia*) pertenecen a la constitución ontológica del ser<sup>48</sup>, lo que evidencia para el pensador alemán que ya desde Aristóteles se había reconocido y dado por hecha la distinción entre esencia y existencia, aunque no era temáticamente tratada. Sí lo fue en la Edad Media<sup>49</sup>, dado el interés por la *distinctio* y *compositio* —distinción y conexión— entre el carácter de *res* (relativo a la *realitas*) de un ente y su modo de ser; esto es, en definitiva, entre *essentia* y *existentia*. Heidegger acentúa, y esto es muy relevante, que no se trataba tanto (aunque también) de la cuestión sobre la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, como de la distinción (anterior, desde un punto de vista especulativo)

<sup>47</sup> Y también neoplatónicos, en alguna medida, pero no es el tema de este ensayo.

<sup>48</sup> Cf. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 33.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 103ss.

del concepto de Dios en cuanto ser infinito, en relación a lo que no es Dios (o sea, entre el *ens infinitum* y el *ens finitum*)<sup>50</sup>.

Pues bien, en este contexto general, no es de extrañar el interés ya temprano de Tomás de Aquino por esta cuestión, que enlaza directamente con el principio de individuación. Tomás enunció muy pronto, en efecto, este principio, y lo mantuvo en sus restantes escritos (solo adaptándolo, cuando necesario, al tema tratado), subrayando siempre su núcleo, que reside en la relación de potencialidad de la materia hacia el acto de la forma<sup>51</sup>. Por tanto, la materia es primer principio de individuación, pero indisolublemente unido a la recepción del acto de la forma sustancial, ya que la materia en sí misma es pura potencia y de otro modo no podría ser principio de la individualidad (ni, consecuentemente, de la diversidad) en acto.

Aquí tiene su sentido lo que Tomás denomina *essentia*, que en *De ente et essentia* identifica también con *quidditas*, según la perspectiva que se tome: «El nombre de *quiddidad* se toma de lo significado por la definición, en cambio el nombre de esencia se dice según que por ella y en ella el ente tiene el ser tal»<sup>52</sup>. Es decir, toda esencia remite, en cuanto tal, al acto que ser es. En las substancias compuestas, *esencia* lleva en sí el significado de lo que está compuesto de materia y forma, y concluye Tomás que «[p]or ello se requiere que la esencia por la cual una cosa es denominada ente, no sea sólo la forma, ni sólo la materia, sino ambas a la vez, aunque sólo la forma sea la causa de ser tal»<sup>53</sup>. Las substancias finitas pueden ser, en efecto, simples y compuestas, siendo las compuestas las que constan de materia y forma, a diferencia de las simples en su esencia (como el alma humana, o las substancias meramente espirituales).

Antes de proseguir, parece haber aquí una ambigüedad o indistinción en relación al uso tomasiano de los términos «esencia» y «substancia», que conviene aclarar. Esencia remite al ente finito bajo la perspectiva de su dupla condición de acto y potencia. Substancia remite al ente finito bajo la perspectiva de la actualidad efectiva de su ser (junto con la consideración de sus accidentes, lo no substancial); las substancias, como ya mencionado más arriba, pueden ser compuestas de materia y forma, o simples. Es fundamental recordar que es en el ente finito donde se desenvuelve la distinción entre esencia y existencia, sobre la base de la distinción entre acto y potencia, lo que quiere decir: bajo la perspectiva de la existencia como posible, lo que la liga (indirectamente, pero de un modo fundamental) a la cuestión de la existencia como necesaria.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>51</sup> Cf. FAITANIN, Paulo, en: TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el principio de individuación*. (Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faintain). Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona, 1999, p. 29s.

<sup>52</sup> TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, cap. I, 5.

<sup>53</sup> *Ibid.*, cap. II, 9.

Pues bien, Hegel señala que Tomás, como expreso en *De ente et essentia*<sup>54</sup>, se centra en que la individuación es posible en la materia que es determinada (*materia signata*): «Tomás, realista, sentó la idea general como indeterminada, [sentó] la individuación en la materia signada (materia signata), en la materia en sus dimensiones, esto es, [en sus] determinaciones»<sup>55</sup>. En efecto, lo que Tomás afirma textualmente es que «el principio de individuación es la materia», aunque «[...] no es la materia tomada de cualquier modo, sino sólo la materia signada. Y llamo materia signada aquella que se considera bajo determinadas dimensiones. Ahora bien, esta materia no se pone en la definición del hombre en cuanto hombre, pero habría que ponerla en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera una definición»<sup>56</sup>. Este principio que posibilita la concreción de un universal en un individuo, tiene que consistir en una materia que es signada, determinada, porque en la materia «tomada de cualquier modo» —es decir, en general— solo se podría aplicar ésta (con la forma) de modo particular (que es lo propio del principio de individuación) a *una* esencia; pero entonces no se podría aplicar como tal esencia a la existencia de más de un individuo (de la misma especie), lo que viene a decir que la esencia misma sería particular; ahora bien, en este caso, «los universales carecerían de definición, dado que la esencia es lo que se significa por la [definición]»<sup>57</sup>. En efecto, en la definición de algo se encuentra la respuesta a la pregunta que concierne a su *quiddidad*, a su esencia, y no la respuesta a la pregunta que concierne a su existencia<sup>58</sup>. Así, la definición es la declaración conceptual de lo que constituye la esencia de una cosa, y en ese sentido es sinónimo de *ratio*<sup>59</sup>; podemos entender en este contexto otra afirmación de Tomás, cuando remite a la aserción de Avicena de que «la racionalidad no es la diferencia, sino el principio de la diferencia»<sup>60</sup>. Por tanto, «toda esencia o quiddidad *puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser*; de hecho puedo entender qué es el hombre o el ave fénix, y sin embargo ignorar que exista o no en la naturaleza»<sup>61</sup>. Tomás, de este modo, afirma la inteligibilidad como fundamento de nuestro acceso a la esencia. Y continúa: «[...] es evidente que el ser [*esse*] es otra cosa que la esencia o la quiddidad, a

<sup>54</sup> Cf. HEGEL, VGP II, p. 574, nota 32. La referencia exacta que ofrece en esta nota es: Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c. 3, 5, junto con Tiedemann (Bd. IV, S. 490-91).

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 574.

<sup>56</sup> TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, cap. II, 10.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Cf. LEMA HINCAPIÉ, Andrés. «Exsistentia non est realitas: La tesis de Kant sobre el ser», en: *Rev. Filosofía*. Universidad de Costa Rica, LII (133), 53-63, Mayo-Agosto 2013, especialmente p. 56s.

<sup>59</sup> Cf. SCHÜTZ, Ludwig. Voz «definitio sive diffinitio», en: *Thomas-Lexikon*. 3. Auflage (2006), en: TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum*, editado por ALARCÓN, Enrique. Universidad de Navarra, Pamplona, 2000-2018. Accesible en: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).

<sup>60</sup> TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, cap. III, 21.

<sup>61</sup> *Ibid.*, cap. IV, 33. El subrayado es mío.

menos que exista algún ser [res] cuya quiddidad es su mismo ser [*ipsum suum esse*]; y esta realidad [res] no puede ser sino única y la primera»<sup>62</sup>.

Hegel, en su breve mención a los contenidos expuestos en este texto de Tomás y su raíz aristotélica, identificaba aún en ellos el *actus purus* aristotélico en relación al principio originario (*Urprinzip*)<sup>63</sup>.

Vamos llegando con cierta inexorabilidad, en lo que en estas páginas nos ocupa, a una de las raíces motoras de toda esta cuestión: el fundamento del ente finito en su dupla condición de acto y potencia. Así, solo Dios es simple en absoluto; solo Dios es acto puro, lo que para Tomás es: *ipsum esse subsistens*<sup>64</sup>. Ahora bien, no tenemos acceso cognoscitivo al ser de Dios, por las razones que acabamos de ver en el propio Tomás. Recordemos que Heidegger unía la relevancia de la distinción entre esencia y existencia, en los medievales, menos a la posibilidad de demostrar la existencia de Dios que al interés por la articulación entre el *ens infinitum* y el *ens finitum*. Ahora bien, esto coloca, como vamos ver inmediatamente, la cuestión de la *verdad*.

3. Tomás, como es bien sabido, expone tres definiciones de verdad en sus *Quaestiones disputatae de veritate*<sup>65</sup>, y quiero resaltar la necesaria *complementariedad* de las tres definiciones, una sola no basta para entender de lo que se está tratando. En primer lugar, atendiendo a la entidad misma, previa, de la cosa que es conocida, y siguiendo a Agustín, y también Avicena, Tomás afirma que lo «verdadero es aquello que es», («verum est id quod est»). En segundo lugar, y siguiendo aquí, según afirma el propio Tomás, a Isaac Israeli<sup>66</sup>, es la conformidad de la cosa —eso previo— con el intelecto que la conoce («adaequatio rei et intellectus»), esto es, según su razón formal. Y finalmente, y siguiendo a Hilario, la define atendiendo a su «efecto», «lo verdadero es lo que manifiesta y declara el ser», o «lo declarativo y manifestativo del ser»<sup>67</sup> («verum est declarativum et manifestativum esse»). Dice Tomás: «esto es *lo que lo verdadero (verum) añade al ente*, la conformidad o la adecuación de la cosa y

<sup>62</sup> *Ibid.* Los corchetes son míos, y refieren siempre al cotejo con el original latino, consultado en la obra correspondiente, según edición del *Corpus Thomisticum*, al que siempre referiré cuando se trate de una obra en latín de Tomás de Aquino.

<sup>63</sup> «Das Urprinzip ist allgemeine Idee, – die Form kann für sich sein, *actus purus* (Aristoteles); die Identität von Materie und Forma, die Formen der Materie als solcher sind entfernter vom Urprinzip, die denkenden Substanzen bloße Formen». HEGEL, VGP II, p. 574.

<sup>64</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.2. Lo menciona también en varios momentos de *De ente et essentia*.

<sup>65</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, qu.1, a.1.

<sup>66</sup> Parece que erróneamente atribuido, y su sentido procede más bien de Avicena. Cf. GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, en: TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*. (Selección de textos, introducción, Trad. y notas de Jesús García López). Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona, 1999, p. 57, nota 22.

<sup>67</sup> Trad. de Gabriel FERRER, que subraya la adscripción de esos dos caracteres al propio ser. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Cuestión disputada de la verdad*, qu. 1, art.1. (Introducción y notas de Abelardo LOBATO). Accesible en: <http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/de-la-verdad-cuestion>.

del intelecto, a la cual conformidad, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa»<sup>68</sup>. Así, el *eje* entre la cosa (es decir, la entidad de la cosa) y su conocimiento (que es «como un efecto» de la verdad) es la razón de verdad (donde se cumple formalmente la razón de verdadero), que se identifica con la segunda definición, la única en que se utiliza el término *veritas* (incidiendo en la relación), y no *verum*.

Heidegger, en sus *Lecciones* en la Universidad de Marburg del semestre de invierno de 1926/27, se extiende sobre Tomás de Aquino, y afirma la importancia para la totalidad de la filosofía del Aquinate de la *questio prima* de su tratado sobre la verdad. Particularmente interesante, en lo que nos ocupa, es un comentario a esta segunda definición, la «adecuación de la cosa y el intelecto». Subraya Heidegger que no significa primariamente concordancia o correspondencia (*Übereinstimmung*) del pensar con el objeto, sino esa *condición* o *constitución* (*Verfassung*) ontológica de todo ser, que hace posible en general que éste *se pueda tornar un objeto-para*, con el cual el pensar pueda establecer esa concordancia o conformidad. Para ello, la primera conclusión más obvia: debe haber, entonces, ser<sup>69</sup>. La verdad se funda en el ser<sup>70</sup>. De este modo, la verdad es la condición de posibilidad del conocimiento, *no su resultado*.

El fundamento de la verdad, en el sentido de la flexión del ser al conocimiento (no en un sentido moderno, que sería, más bien al contrario, del conocimiento al ser) reside, por tanto, en su capacidad de *adaequatio*. Heidegger y la tradición alemana traducen este término latino como *Angleichung*, que implica algo así como la acción de *igualar* que es posible por la constitución o condición de los dos términos que se igualan, en la que ambos mantienen su diferencia, pero en cuyo sustrato se encuentra la posibilidad misma de ser igualados, mediante la razón misma de verdad, conforme al criterio de conocimiento: *lo conocido* (la cosa, *res*) y el *ser-conocida* de la cosa. (En efecto, y como Tomás señala, «[l]o mismo no se iguala a sí mismo, pues lo igual es cualidad de cosas diversas»<sup>71</sup>).

Hay aquí otros aspectos que debemos tener en cuenta. Siguiendo a Aristóteles (*Met.* VI, c.4, 1027b), el Aquinate sostiene que la composición y la división son propias del entendimiento, *no* de las cosas, y prosigue afirmando que «la verdad se da *primero* en la composición y en la división del entendimiento»<sup>72</sup>. Más en concreto: «[...] tan pronto como comienza a juzgar la cosa aprehendida, el juicio mismo del entendimiento es algo propio de él que *no se da* fuera en la cosa. Y dicese verdadero el juicio, cuando se adecua a lo que está fuera, en las

<sup>68</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La verdad y la falsedad*, p. 56. El subrayado es mío.

<sup>69</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. (Marburger Vorlesung Wintersemester 1926/27). Hrsg. v. Helmut Vetter. Gesamtausgabe, Bd. 23. Klostermann. Frankfurt a.M., 2006, p. 56.

<sup>70</sup> Cf. POLO, *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, p. 14s.

<sup>71</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada de la verdad*, qu.1, art.3.

<sup>72</sup> *Ibid.*

cosas. Y el entendimiento juzga la cosa aprehendida, cuando dice que algo es o no es y a esto llamamos el entendimiento que compone y divide»<sup>73</sup>.

De este modo, y siguiendo igualmente a Aristóteles, la verdad y falsedad no se encuentran en las cosas, sino en el intelecto. Afirma Tomás: «[...] *posteriormente* está lo verdadero en el entendimiento que forma las quiddades de las cosas o las definiciones», de modo que «una definición es verdadera o falsa en razón de la composición verdadera o falsa que instituye; por ejemplo, es falsa la definición del círculo aplicada al triángulo»<sup>74</sup>. Es decir, la verdad o falsedad se encuentra en el juicio, pero la realidad en sí no puede ser otra cosa que, por así decir, verdadera, en el sentido de que es *res*, es cosa, realmente. Así, como esclarea A. Lobato, la verdad no se da en el sentido, ni en la primera operación de la mente (*aprehensión simple*), sino cuando la mente emite un juicio, afirmando, o negando. Esto es para Aristóteles un acto de componer y de dividir. De este modo, cuando la mente afirma un predicado de un sujeto, compone; cuando niega algo, divide<sup>75</sup>. Ahora bien, estas operaciones de composición y división propias de la mente no pueden ser arbitrarias, sino, precisamente, conformarse, adecuarse a la realidad; por ello, «[...] dicese verdadero el juicio, cuando se adecua a lo que está fuera, en las cosas»<sup>76</sup>.

El intelecto forma quiddades. Y las forma emitiendo un juicio, que *igual* a la *res* y el conocimiento producido. El intelecto se adecúa, así, a la realidad. Pero, siendo función del intelecto formar quiddades, esencias, aunque ciertamente debe adecuarse a la realidad, el juicio en sí no remite *directamente* a la existencia de tales quiddades. E inversamente, el hecho de que el intelecto pueda no «conocer» tal o cual quiddad, conforme a las condiciones que acabamos de ver, tampoco significa que aquello que podría ser conocido como quiddad no pueda existir, separadamente de su conocimiento de ella.

La *adaequatio* como tal, ya se ha dicho, es la *veritas*, en el sentido más general del término. Pero nos interesa, entonces, el alcance del significado del *verum* (adjetivo sustantivado). Decía Tomás que lo verdadero (*verum*) *añade al ente* la adecuación de la cosa y del intelecto, de lo que se sigue (efecto) el conocimiento de la cosa. Esto es de la mayor relevancia, porque aquí nos encontramos, como es visible también en el texto de Tomás, con la cuestión de los trascendentales del ser (propiedades de todo ente, más allá de toda categoría), y su deducción y convertibilidad. En efecto, si el transcendental se refiere a las diversas maneras que tiene de decirse el ente, todo transcendental debe ser convertible con el ente, es decir: todo transcendental manifiesta el ente bajo determinado aspecto. Aquí se cuentan su ser *res* o cosa y *unum* o indiviso (el *ens* en sí), o en relación con otro o *aliquid*. También el *verum* es un transcendental, pero que establece su conexión con los restantes trascendentales *a través* del

<sup>73</sup> *Ibid.* El subrayado es mío.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Cf. LOBATO, Abelardo, en: TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada de la verdad*. qu.1, art.3, nota 84.

<sup>76</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Ibid.*, qu.1, art.3.

juicio efectuado por el intelecto. Se debe garantizar que la fluctuación entre la inmanencia (exterior) del ente dado y su superación misma por las condiciones dadas por la propia trascendencia, acontece conforme a esos criterios que certifican una adecuación, *adaequatio*, entre, en definitiva, lo dado y lo pensado. Eso es la verdad, la *veritas*. Pero la *veritas* se testifica en *lo verdadero*, en el *verum*, es decir, en el hecho de que esa adecuación se realiza en el plano del *ens*, del ente en cuanto tal considerado en el marco de una ciencia de lo real (es existente), que tiene todas las restantes propiedades ya inherentes (*res, unum, aliquid*)<sup>77</sup>. Lo verdadero es el ente, en cuanto conocido: eso es lo que el *verum* añade al *ens*. Su convertibilidad —mediada por el juicio— con el *ens* ratifica en éste su *inteligibilidad* intrínseca.

Hegel hablaba —a propósito de Aristóteles— del pensar y su finalidad, que es lo pensado; así, el pensamiento que piensa y lo pensado se *convierten* de un modo inmediato. No olvidemos que la causa primera aristotélica es la finalidad. Así, la forma tiene una *aspiración* hacia la materia (en definitiva, su contenido). Esta forma es el pensar, que es precisamente el *voûç*. Dice Hegel: «[Aristoteles] diferencia dos tipos de *voûç*, el activo y el pasivo. El *voûç* como pasivo [...] es [...] la idea absoluta considerada como en sí [...] pero es, justamente, puesta como algo activo. Sin embargo, este algo primero, inmóvil, en tanto que diferente de la actividad, en tanto que pasivo, es la actividad misma, en tanto que absoluto. Este *voûç* es todo en sí; pero es *verdad* (*Wahrheit*) solo mediante la actividad»<sup>78</sup>. Hegel ve en Aristóteles la posibilidad lógico-histórica para la determinación de la esencia absoluta como puro pensamiento. Pero la diferencia con su propia concepción residiría en que Aristóteles no concibió todavía el pensar como única verdad, sino como *lo primero, lo más elevado*. Factor fundamental es aquí la idea de *movimiento*, actividad, junto al pensar. Las categorías del ser son para Hegel también las del pensamiento. Y existe entre ser y pensar un entrecruzamiento que tiene su cimiento, precisamente, en el dinamismo que los mueve. La actividad fundante de la forma aristotélica alcanza en Hegel su paroxismo, en la medida en que Hegel concibe el acto únicamente como movimiento, esto es, vive de su dialéctica interna<sup>79</sup>. Por eso, en famosa expresión del prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, afirma Hegel que «[l]o verdadero es el todo». Y continúa: «El todo, sin embargo, es únicamente la esencia (*Wesen*) que se consume a sí misma mediante su desarrollo». Por ello: «Hay que decir del Absoluto que es esencialmente *resultado*, que únicamente al *final* es lo que él en *verdad* es»<sup>80</sup>. Según esto, Hegel cree haber llevado la cuestión aristotélica

<sup>77</sup> Cf. ESPÍÑA, Yolanda. «*Cognitio Dei experimentalis*. Notas sobre mística y el problema racional de la inmanencia», en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 73 (2), 2017, p. 490ss.

<sup>78</sup> HEGEL, VGP II, p. 164. El subrayado es mío

<sup>79</sup> Lo que niega, además, el pensamiento analógico. Cf. LLACH, Gonzalo. «Heidegger y su interpretación del *esse* tomista», en: *Aporia. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, n° 6 (2013), p. 55.

<sup>80</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* (WzB, vol. 8, 1973), p. 24. El subrayado *verdad* es mío.

de la relación entre ser finito y ser infinito a una consumación que, en realidad, le parece era inherente.

Aristóteles planteaba esta problemática del ser infinito y ser finito en términos de ser necesario y ser contingente, ligándola a una perspectiva desde la causalidad, por la que llega, en efecto, a una Causa primera, a un Dios que es motor inmóvil (e inmutable) en la *Física* y acto puro (puro presente, por tanto) en la *Metafísica*<sup>81</sup>, aunque su articulación con el ser finito es imprecisa en el Estagirita. La problemática general de una tal articulación convoca la noción de *relación*, fundamental para justificar la veracidad misma del pensamiento y sus categorías respecto de la realidad, con todas las configuraciones que en la historia de la filosofía esto ha tenido. Surge aquí el concepto de *analogía*, que ya utilizaba Aristóteles en el sentido de la doctrina de la «igualdad de razón» aplicada a los problemas ontológicos por medio de la llamada posteriormente (por los escolásticos) *analogia entis*, según la cual «el ser se dice de muchas maneras»<sup>82</sup>. La analogía es también el instrumento de Tomás de Aquino para explorar la relación, incidiendo en la noción de participación. Es sujeto de participación todo ser que tenga su ser recibido de otro, siendo Dios el único ser que es su propio ser, no recibido. Así, y en general, «todo lo que tiene una cualidad por participación se refiere al que la tiene por esencia como a su principio y causa»<sup>83</sup>.

La relación convoca en general, en la filosofía, la cuestión del *método*. Pero en Hegel adquiere una condición sustancial: ese método es para Hegel la *dialéctica*, que conculca toda inmediatez, a través del movimiento del espíritu inducido por la negatividad, y es el instrumento para la superación de la oposición aparentemente infranqueable entre sujeto y objeto. La relación se transfigura en *mediación*, cuyo resultado es la *identidad* final. Ello nos lleva a la radicalidad del abordaje de Hegel de la entidad metafísica de la «causa primera». En efecto, partiendo del principio de que la razón es capaz de presuponer la *existencia*, estamos hablando de una Causa absolutamente necesaria, que sólo se percibe por sus efectos, pero es además inseparable de sus efectos. Los efectos son, en definitiva, la existencia. Por ello es exigido al Absoluto hegeliano consumir en el tiempo —cruzando la historia— la conversión de lo real en lo racional.

Retomando el hilo de esta exposición, la cuestión aristotélica del ser infinito y ser finito, particularmente bajo el prisma del ser necesario y el ser contingente, se transforma en Tomás de Aquino en la cuestión del ser increado y el ser creado (y el increado como origen absoluto). Entre Aristóteles y Tomás ha acontecido el advenimiento del Cristianismo, así como la progresiva legitimación de los instrumentos filosóficos de la Antigüedad clásica para configurar y

<sup>81</sup> Cf. SELLÉS, Juan Fernando. «La teología natural según Leonardo Polo», en: *Revista de Humanidades* 28 (Julio-Diciembre 2013), p. 55.

<sup>82</sup> Cf. FERRATER MORA, José. Voz: «Analogía», *Diccionario de Filosofía*, I. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1965. p. 100.

<sup>83</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Compendio de Teología*, I, cap. 68. (Estudio preliminar, trad. y notas por SARANYANA, José Ignacio, y RESTREPO ESCOBAR, Jaime). Rialp. Madrid, 1980, p. 99-100.

establecer las relaciones conceptuales entre filosofía y Revelación, lo que marcará ya el pensamiento occidental posterior. Este será también, desde luego, el contexto de Hegel.

4. Es el momento de volver a la lectura patrística de la autorrevelación de Dios en *Éxodo* 3, 14: *Ego sum qui sum*. Agustín subrayaba la autoexpresión de Dios como existente absoluto en su esencia suprema, a la vez que, en cuanto absolutamente existente, se le opone absolutamente el no ser. Frente al ser absoluto, solo cabe el no ser, la nada. Tomás remite a este pasaje de Agustín cuando afirma que «en Dios no hay ninguna contradicción», en una *questio* de la *Summa* en que trata no del ser, o de Dios, específicamente, sino —lo que puede producir inicialmente alguna sorpresa— de la falsedad, y añade que «nada hay que se oponga a Dios en sí mismo, ya se considere su bondad o su verdad, puesto que en su entendimiento no puede haber falsedad alguna»<sup>84</sup>. La propiedad de verdad inherente al ser comparece supremamente en el ser Supremo, así como los restantes trascendentales, porque todos ellos incumben a aspectos o modos de manifestación del ser, de todo ser, y no son de él separables; tampoco lo son, por tanto, en Dios. Pero me interesa aquí resaltar que, ligada a la propiedad de verdad (que permitirá establecer algunos presupuestos comunes con Hegel), la autorrevelación divina a Moisés se realiza bajo la forma de un sujeto y un predicado, esto es, bajo la forma de una proposición, que se expresa como un juicio. En cuanto juicio, efectivamente, *igual* la esencia de Dios (*ego sum*) con su existencia (*qui sum*). El propio Tomás remite a la expresión del *Éxodo*, en el capítulo de la *Summa contra Gentiles* que se titula, precisamente: «Quod in Deo idem est esse et essentia», «En Dios se identifican el ser y la esencia», utilizando siempre el término latino *esse*, cuyas razones para identificar con existencia hemos visto más arriba, y que el propio Tomás confirma al reiterar que se dice *ser* cuando es *ser en acto*<sup>85</sup> (que en Dios es acto puro, en una simplicidad sin potencia). La autorrevelación se produce, de este modo, asumiendo la forma de juicio, como es propio de la *veritas*. Pero la *veritas*, aquí, trasciende la esencia, para identificarse directamente con la existencia: el *verum*.

Ahora bien, este existente absoluto, *ipsum esse subsistens*, al que solo puede oponerse la nada, es el único capaz de anular la nada, es el Dios Creador *ex*

<sup>84</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, I, q. 17, a. 4. (Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. Presentación por Damian Byrne, O.P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001).

<sup>85</sup> «Por lo tanto, la esencia de Dios es su ser. Esta sublime verdad aprendió Moisés del Señor, al cual cuando le preguntó (Ex 3,13.14): “Si los hijos de Israel me dicen cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?”, díjole el Señor: “Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es me manda a vosotros”; mostrando que su nombre propio es “El que es”. Pero todo nombre está impuesto para dar a entender la naturaleza y esencia de una cosa. Queda, pues, que el mismo ser divino es su esencia o naturaleza». TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, Libro I, cap. XXII. (Trad. de ROBLES CARCEDO, L., y ROBLES SIERRA, A.). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1967. Accesible en: <http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/libro-dios-su-existencia-y-su-naturaleza/>

*nihilo*. Y la Creación divina convoca, en la radical finitud de los seres creados, una inteligibilidad de su radical contingencia, una *inteligibilidad* de su *no ser* como *posible*; convoca también, entonces, el ser como posibilidad. Aquí encuentra su sentido más hondo esa distinción de Tomás de Aquino entre esencia (*essentia*) y existencia (*esse*), que atañe al ser finito, en cuanto, precisamente, contingente, y sobre la base de la distinción entre acto y potencia, esto es, bajo la perspectiva de la existencia como posible.

Esta distinción entre *essentia* y *esse*, en cuanto principios constitutivos del ente finito, ha sido denominada «distinción real», a diferencia de una distinción «de razón» (producto del intelecto<sup>86</sup>). En efecto, la existencia (en cuanto *actus essendi*) es el principio de la positividad y la actualidad pura, y por ello no puede ser la razón de la limitación propia *en* el ente finito<sup>87</sup>; el principio limitante —en cuanto determinación del ente según su quiddidad— es precisamente la esencia, no la existencia. Dicho de otra manera: si la existencia no fuera algo diferente de la esencia, dado que todas las sustancias de una misma especie tienen la misma esencia, la existencia de una sería la misma de todas las demás y no podrían distinguirse entre sí<sup>88</sup>. De este modo, esencia y existencia son principios reales distintos, lo que Tomás no habría dicho explícitamente, pero sí ciertamente se puede deducir de sus restantes afirmaciones —es una distinción, en todo caso, subrayada por la escuela tomista en la Escolástica tardía.

Heidegger, al analizar esta distinción, afirma que la existencia no forma parte de la *quidditas*, y la aproxima a la teoría kantiana de que la existencia no es un predicado real<sup>89</sup>. Y subraya el aspecto de *compositio*, en todo aquello que es efectivo, de *essentia* y *existentia*; así, «la efectividad es algo [*aliquid*] que se añade al *quid* de un ente»<sup>90</sup>. Heidegger focaliza también su atención en la argumentación realmente efectuada por Tomás, que se basa en que la existencia es un *accidens* en relación a la *essentia/res*, lo que suscita cuestiones muy interesantes. Recordemos que estamos hablando del ente finito, donde se consuma esta distinción. Parece que, en realidad, Tomás aplica aquí el argumento de contingencia, más aristotélico. Si el ser, en cuanto existente, es diferente de su quiddidad, debe necesariamente ser causado; ahora bien, el existir no puede ser causado simplemente por los principios esenciales de una cosa, ya que nada es suficiente para ser la causa de su existencia.

El argumento de causalidad se cruza aquí con el argumento de contingencia: la existencia es un *accidens* para el ser finito, porque éste es contingente. Es

<sup>86</sup> Tal tipo de distinción pertenece sobre todo a Suárez. Duns Scoto había ido también en esta dirección, al considerar una *distinctio formalis*, de carácter modal.

<sup>87</sup> Cf. CORETH, Emerich; NEIDL, Walter M.; PFLIGERSDORFFER, Georg (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 2: *Vuelta a la herencia Escolástica*. Encuentro. Madrid, 1994, p. 367s.

<sup>88</sup> Cf. MAS HERRERA, Óscar. «La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez», en: *Revista de Filosofía*. Universidad de Costa Rica. Vol. XXXVII (91), (1999), p. 119-120.

<sup>89</sup> Cf. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 119-121.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 119. El corchete es del texto original.

contingente porque es causado; ahora bien, su ser-causado no se deduce de la esencia de la causa, es decir, la causa no tiene como necesidad esencial la producción del ser causado. Volviendo a Heidegger, y al mencionado paralelismo con la afirmación kantiana, Tomás habría afirmado lo mismo, en el sentido de que la existencia no pertenece a la *res* de una cosa (*Sache*). Ahora bien, Kant no concibe la existencia como una (otra) *res* en el sentido apuntado por Tomás<sup>91</sup>, pues interpreta la existencia —en el sentido de efectividad— a partir de la relación al sujeto y a su experiencia, es decir, en relación a la facultad de conocer, y por tanto, en relación a la percepción en cuanto «posición» (del sujeto)<sup>92</sup>. Con ello conculca, de hecho, la distinción real, pues el carácter de *res* atribuido a la existencia es precisamente el fundamento de tal distinción, ya que considera la efectividad a partir de la relación con el Creador. En efecto, siendo algo diferente a la esencia, la existencia o efectividad (el ser-efectivo) de lo creado no es en sí mismo efectivo. Así, la distinción real garantiza, en todo caso, la afirmación de que nada existe necesariamente por su esencia, excepto Dios. Pero garantiza a su vez la inteligibilidad de la contingencia.

En este contexto, es interesante volver al argumento ontológico y a las razones por las que Tomás de Aquino lo conculcó. En Tomás —y recordemos que también en Kant—, como acabamos de ver, la existencia no se puede deducir de la esencia. Conforme lo visto sobre la distinción real, para Tomás, «[...] el ser [*esse*] no está incluido en la noción de criatura alguna; en efecto, el ser de cualquier criatura es distinto de su quiddidad; de ahí que no pueda decirse de criatura alguna que su existencia sea de suyo evidente incluso en sí misma»<sup>93</sup>. Pero cuando se trata de Dios, la objeción de Tomás refiere a que, siendo la esencia (en general) lo inteligible al intelecto humano, éste, que es limitado, no puede conocer la esencia de Dios, su concepto —con todas sus determinaciones, por tanto. Porque el conocimiento de un concepto de algo envuelve de modo *evidente* todas sus determinaciones. En efecto, «[p]ara que algo sea de suyo evidente *en sí mismo* no se requiere otra cosa sino que el predicado pertenezca a la razón del sujeto», y en ese caso «el sujeto no puede pensarse sin que comparezca que el predicado está presente en él». En cambio, para que algo sea de suyo evidente *para nosotros*, «es preciso que nos sea conocida la razón del sujeto, en la que se incluye el predicado»<sup>94</sup>. Al contrario que en las criaturas, en Dios «su ser se incluye en la noción de su quiddidad, puesto que en él es lo mismo lo que es y su ser [...] y por lo tanto en lo que es en sí mismo es evidente de suyo». Pero «la quiddidad de Dios no es conocida para nosotros, por eso por lo que respecta

<sup>91</sup> «L'effectivité de l'étant effectif est quelque chose de distinct au point de constituer par elle-même une *res*, au sens propre du terme». *Ibid.*, p. 120.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*, p. 120, y p. 132s. «Posición» significa para Kant, de un modo general, que tanto el ser como sus modos deben determinarse a partir de su relación con el entendimiento. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Kants These über das Sein*. Klostermann. Frankfurt a.M., 1963, p. 16s.

<sup>93</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, cuestión 10. La mente, art. 12. (Tr. Ángel Luís GONZÁLEZ). Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona, 2001, p. 99. Los subrayados son míos.

<sup>94</sup> *Ibid.*

a nosotros la existencia de Dios no es inmediatamente evidente, sino que necesita demostración»<sup>95</sup>. La quiddidad de Dios es para nosotros ininteligible, en su identidad con su existencia (lo inteligible es la esencia)<sup>96</sup>. Así, la existencia de Dios debe ser demostrada, y a través precisamente del mundo por él creado, puesto que Dios nos es conocido únicamente por sus «efectos».

Se destaca en el contexto de esta distinción un uso específico de la analogía, la llamada analogía de «proporcionalidad», al considerar la semejanza (que no igualdad) de las relaciones entre el ente finito con su ser (*diferencia*), y entre la esencia divina con su ser (*identidad*). A su vez, otro uso de la analogía, la de «atribución», manifiesta las relaciones análogas no bajo un punto de vista de semejanza, sino de dependencia (que no exactamente causalidad): entre el primer término de la analogía y aquello que es objeto de analogía. En este sentido, desde el punto de vista del ser, Dios es el análogo primero (*analogatum primum*), y el ente finito el segundo (*analogatum secundarium*). Pero desde el punto de vista del conocimiento, es el ente finito el análogo primero, y Dios es el segundo<sup>97</sup>. Pues bien, esto produce una inversión que posibilita efectuar la demostración de la existencia de Dios con base en la experiencia del mundo creado, y constituye de hecho el fundamento para las célebres cinco vías para la demostración de la existencia de Dios que llevó a cabo Tomás de Aquino. Pero hay más: a la vez, en estos dos usos y el propio concepto de analogía se entrecruzan los elementos que fundamentan la distinción real (en cuanto distinción entre esencia y existencia) y los argumentos de causalidad y contingencia. Entendemos ahora mejor la afirmación de Heidegger, mencionada anteriormente, que unía la relevancia de la distinción entre esencia y existencia, en los medievales, a su interés por la articulación entre el *ens infinitum* y el *ens finitum*, más que a la posibilidad (aunque también) de demostrar la existencia de Dios. Como afirma A. Lobato, la analogía posibilita la comprensión de los contrarios en el mismo sujeto, la unidad y la pluralidad, la eternidad y la temporalidad, la inmutabilidad y el cambio, la participación y la esencia<sup>98</sup>. Tomás, como hemos visto más arriba, tras haber enunciado la razón de verdad, postula en la definición de *adaequatio* el asentamiento de la verdad, sin duda, en el ser; pero es tarea del intelecto, a través del juicio, someter la verdad del ser, de la multiplicidad del ser, a las condiciones de veracidad dadas por la razón, que la capacitan, precisamente, para poder entenderlo en su multiplicidad. Esa tarea dinamizadora que emprende la razón humana, adquiere en Tomás un significativo carácter *circular*, que responde al propio carácter de la *veritas*, en esa tensión axial entre el intelecto y la realidad dada. Como el propio Aquinate afirma, refiriéndose a Aristóteles: «Y así, en *De Anima III* [15, 433a], el Filósofo

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Según Tomás, un conocimiento quidditativo de Dios corresponde únicamente a la teología sobrenatural. Cf. SELLÉS, «La teología natural según Leonardo Polo», p. 57.

<sup>97</sup> Cf. CORETH, NEIDL, PFLIGERSDORFFER. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, p. 368.

<sup>98</sup> LOBATO, A., en: TOMAS DE AQUINO, *Cuestión disputada de la verdad*, qu.1, art.4, nota 86.

pone cierto movimiento *circular* en los actos del alma». Es aquí donde se introduce otro elemento que cualifica todo este proceso de un modo decisivo: «la cosa, que está fuera del alma, mueve el entendimiento, y la cosa entendida mueve el apetito, y el apetito tiende hacia la cosa en la que el movimiento comenzó»<sup>99</sup>. En efecto, y en primer lugar, la plenitud de todo movimiento, de toda operación, corresponde a su término. Así, «el movimiento de la potencia cognoscitiva se termina en el alma —en razón de que lo conocido debe amoldarse a la condición del cognoscente»; pero, en cambio, «el movimiento de la potencia apetitiva se termina en la cosa». Desde aquí podemos entender un aspecto decisivo en el pensamiento de Tomás de Aquino: que el *conocimiento* (de la bondad) de un objeto determina la *voluntad*. Pero —y esto es fundamental— por eso hay *libertad*: porque a Dios, que es el sumo Bien, propiamente, no lo conocemos<sup>100</sup>; o dicho de otra manera: Dios no es inteligible absolutamente, sólo parcialmente. Y así Tomás puede afirmar: «[p]or lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, *por lo mismo* que es racional»<sup>101</sup>. Es radical esta posición de Tomás, porque aquí se diferencia con Hegel y a la vez se le acerca.

La circularidad inherente al conocimiento estaba implícita en aquella afirmación de Aristóteles recogida por Hegel: que la *posibilidad* no era simplemente para sí, sino *una* sin más con la realidad (*Wirklichkeit*). Ahora bien, la racionalidad debe implicar entonces el movimiento; por ello, desde aquí se entiende también el dinamismo propio del propio concepto de *λόγος*, explícitamente presente en Aristóteles, como señala Hegel, en el sentido de «aquello que mueve», esto es, el *λόγος* como finalidad (*Zweck*), una finalidad que se identifica además con el bien (*das Gute*)<sup>102</sup>. La posibilidad es recogida por Hegel en su sentido estricto de conversión con la realidad, y llevada hasta sus últimas consecuencias, por lo que se transfigura entonces en totalidad. Ambos, Tomás y Hegel, privilegian el conocimiento, como vemos, para llegar al bien. Pero para Tomás, Dios no es inteligible absolutamente, sólo parcialmente. Estamos llegando a un punto decisivo: porque la cuestión es que, para Hegel, Dios debe ser entonces absolutamente inteligible.

Hegel habla de tres estadios de las pruebas sobre la existencia de Dios<sup>103</sup>. La prueba *cosmológica*, o a *contingentia mundi* se basa en la contingencia del ser («la verdad del ser contingente está en el ser necesario en sí y para sí»). La prueba *teleológica* tiene su base en relaciones de finalidad, pero sigue presente la determinación finita de algo *dado*. Estas dos pruebas van del ser al concepto

<sup>99</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada de la verdad*, q.1, art. 2. El subrayado es mío (Por tanto, la *ratio veri* se da en el entendimiento y en su adecuación en el retorno circular a la realidad de donde ha partido. Cf. LOBATO, nota 62)

<sup>100</sup> Cf. MARTÍNEZ MARZO, *Historia de la filosofía\**, p. 444s.

<sup>101</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I, q. 83, a. 1. El subrayado es mío.

<sup>102</sup> «So ist bei Aristoteles auch das Gute, der Zweck, das Allgemeine die Grundlage, das Substantielle» HEGEL, VGP II, p. 153.

<sup>103</sup> Cf. HEGEL. G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* (WzB, vol. 17, 1986), p. 528ss. En lo que sigue, VPR II.

(en términos hegelianos). Pero es la prueba *ontológica* (se refiere a la de Anselmo, y a otras posteriores) la que tiene como punto de partida, ya, el concepto, en su direccionalidad hacia el ser<sup>104</sup>. Al describir la argumentación de Anselmo, Hegel subraya el aspecto de *posibilidad* presente en el principio de *no-contradicción* que rige todavía la lógica medieval, señalando que la «posibilidad sólo puede estar, según la lógica antigua, allí donde no existe contradicción»<sup>105</sup>.

Kant, recordemos, había conculcado, como Tomás, el argumento de Anselmo, alegando que la existencia no se puede deducir de la esencia. Sin embargo, Kant, a diferencia de Tomás, interpreta la existencia en relación a la «posición» del sujeto. «Posición» significa, de un modo general, que tanto el ser como sus modos deben determinarse a partir de su relación con el entendimiento, un ser que se desarrolla en las modalidades, de modo que, como explica Heidegger, el ser se esclarece desde su relación con el pensar<sup>106</sup>. Ahora bien, en relación a Dios, no disponemos de ninguna intuición *no sensible* para la cual Dios (en cuanto objeto) pudiera estar inmediatamente presente en sí mismo, por lo que no es accesible a nuestro conocimiento teórico. El argumento le parece a Kant abandonado a sí mismo en una forma proposicional sin ulterior significado. El «es» de la cópula en el juicio, que sustenta el argumento, refiere en general a la mera *posibilidad*, que es lo que expresa el concepto, es decir, a su ceñirse a la no-contradicción, pero no remite de manera ninguna a la existencia «exterior» (por así decir) del objeto<sup>107</sup>.

Pues bien, la objeción mayor que pone Hegel a la crítica de Kant al argumento ontológico es muy significativa, en relación precisamente al significado del juicio. Dice Hegel que «[c]uando Kant afirma que no se puede extraer la realidad del concepto, ahí se está concibiendo el concepto como algo finito. Pero lo finito es aquello que se supera a sí mismo». Mantener la separación no es la verdad, sino una «mera opinión»; en efecto, «el concepto tiene el ser en sí, consiste en esto mismo, en superar su unilateralidad»<sup>108</sup>. Por tanto, no es que el concepto tenga en sí solamente *en si (an sich)* el ser, sino que el concepto *es* también *para sí (für sich)* el ser. En el plano (kantiano) del mero entendimiento (*Verstand*) el concepto es concepto y el ser es ser, pero «en la verdad, por el contrario, estas finitudes [...] son solo momentos de una totalidad». No concebir este proceso en su profunda unidad es el fracaso del entendimiento, para el que «todo lo especulativo es un misterio»<sup>109</sup>.

Ahora bien, Hegel asume («provocativamente», como dice Adorno<sup>110</sup>) el argumento de Anselmo, y lo transforma, utilizando los supuestos de Kant,

<sup>104</sup> Cf. *Ibid.*, p. 412s.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 530.

<sup>106</sup> Cf. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, p. 34.

<sup>107</sup> «Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche». (KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. cap. 102).

<sup>108</sup> HEGEL, VPR II, p. 532.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 534 y p. 535.

<sup>110</sup> Cf. nota 115.

confiriéndole una dimensión, diríamos en su terminología, «infinita». Es decir, aunque cuestiona la crítica de Kant al argumento ontológico de Anselmo, admite también que su propia definición final del Absoluto (como identidad de lo ideal y lo real) ha sido determinada por los supuestos de Kant en su abordaje del *juicio*: en concreto, de los juicios sintéticos *a priori* (y de su filosofía, en general, como una gran síntesis *a priori*). Abre Hegel, así, aquel concepto de *posibilidad* que solo podía estar, según la lógica «antigua», donde no existía contradicción, a una lógica dialéctica, en definitiva, metafísica, capaz de asumir la contradicción y superarla. Eso acontece en la unidad efectuada por el juicio, cuando éste se presenta como la identidad de lo no idéntico, esto es, como la totalidad del contenido de la razón, en una proposición articulada cuyo sujeto es el ser y su predicado el pensar.

Volvamos ahora a Tomás. Éste afirma que «[l]a proposición *Dios existe*, en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser [...]»<sup>111</sup>. Ahora bien —y volvemos a algo mencionado más arriba—, «puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos»<sup>112</sup>. A este respecto, A. L. González apunta que se puede afirmar que Tomás es analítico con respecto a Dios pero sintético con respecto al conocimiento humano<sup>113</sup>.

5. Tenemos ya los elementos necesarios para comprender cómo el concepto de verdad y el concepto de existencia se entrecruzan, a la vez que se distinguen, entre Tomás y Hegel. *Para ambos* la existencia aparece como un eje interpretativo fundamental, en su articulación con la noción de verdad. Cuando afirmamos esta articulación, *estamos afirmando la inteligibilidad del ser también en cuanto acto* (en su existencia). Esto es, el acceso cognoscitivo al ser (finito o infinito) significaría siempre su relación con la *verdad*. Existe por tanto una convertibilidad necesaria entre ser y verdad (en cuanto pensamiento sobre el ser). Según L. Polo, en el nominalismo, lo que llamamos verdad no es más que el fenómeno del sentido, no se efectúa ninguna conversión con el ser<sup>114</sup>. Pero tal convertibilidad es patente tanto en Tomás como en Hegel, en un profundo antinominalismo que comparten<sup>115</sup>. De este modo, si por una parte es necesario distinguir, entonces, entre verdad y ser, por otra, su única posibilidad

<sup>111</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I, q. 2, art. 1.

<sup>112</sup> *Ibid.*,

<sup>113</sup> Cf. GONZÁLEZ, «La fascinación del argumento ontológico. Nota sobre un libro reciente», p. 205.

<sup>114</sup> Cf. POLO, *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, p. 27.

<sup>115</sup> Sostiene T. W. Adorno que «Hegels Restitution des Begriffsrealismus, bis zur provokativen Verteidigung des ontologischen Gottesbeweises, war nach den Spielregeln unreflektierter Aufklärung reaktionär. Unterdessen hat der Gang der Geschichte seine antinomialistische Intention gerechtfertigt». (ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M., 1973, p. 59).

de relación es, precisamente, su convertibilidad. Queda, sin embargo, todavía, garantizar que la distinción permanece. Aquí es donde se diferencian radicalmente Hegel y Tomás.

Donde Tomás y Hegel coinciden de un modo fundamental es en la constatación de que sólo un abordaje plenamente metafísico de la realidad salva la posibilidad de auténtica *verdad*; y esto significa ofrecer la posibilidad de que algún ser, o que la realidad, contemple la posibilidad de que alguna esencia sea idéntica con su existencia: en definitiva, la posibilidad misma de Dios. Lo que ocurre es que ambos llegan a la misma conclusión de manera diferente —jugándose el asunto en cómo se considera la *alteridad* de Dios y en cómo se aborda el concepto mismo de Creación.

La doctrina de la Creación es la que consolida la idea de contingencia, y por tanto, la distinción entre esencia y existencia, como hemos visto detalladamente. La existencia, según Tomás, no es en sí misma cognoscible, aunque se intuye al conocer los seres reales; de ahí que sea necesaria una demostración de la existencia de Dios, a partir de sus criaturas. Pero la propia tensión filosófica del pensamiento humano tiende al conocimiento de los primeros principios, y en ese sentido es siempre «filosofía primera». Esa tensión ya estaba presente en el pensamiento griego, porque es necesaria la posibilidad de identidad entre esencia y existencia para garantizar la idea misma de verdad, como ya veíamos de modo particularmente claro en Aristóteles. Esta posibilidad es en definitiva la posibilidad misma de un Dios. Ahora bien, la real (no solo posible) identidad de esencia y existencia en Dios nos es conocida únicamente por la autorrevelación de Si mismo, lo que solo el pensamiento posterior al advenimiento del Cristianismo estuvo en condiciones de tematizar.

Interesa aquí no tanto la identidad de esencia y existencia en Dios, como que esta identidad es identidad *de* esencia y existencia, es decir, de los dos términos; que en Dios esa identidad sea real, no impide poder pensar en los dos términos, porque de otro modo estaríamos conculcando uno de las propiedades transcendentales del ser en general, también el divino, que es precisamente su ser *verum*. Su ser *verum* remite a su esencia, a aquello en principio cognoscible: por eso la filosofía siempre ha podido pensar en la *posibilidad* de la existencia de Dios. Pero el problema para la filosofía es constatar su existencia, cuestión que todo pensamiento auténtico ha enfrentado de alguna manera, a veces con criterios y respuestas tan diferentes; y por ello el argumento ontológico, en particular (que juega con su posibilidad lógica, propia del pensar), ha suscitado y suscita tanta pasión y reformulación, hasta nuestros días<sup>116</sup>.

Si la cuestión es, en efecto, la relación entre *essentia* y *esse* como *posibilidad*, para Tomás, desde el punto de vista de la *verdad* (razón), son inseparables únicamente en el *ipsum esse subsistens*. La distinción, como tal, podríamos

<sup>116</sup> No en vano afirmaba Adorno que la prueba ontológica de la existencia de Dios constituye «das Zentrum der philosophischen Besinnung». ADORNO, T. W. *Philosophische Terminologie*, I, p. 98. Citado por: SOMMER, Marc Nicolas. *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*. Mohr Siebeck. Tübingen, 2016, p. 418.

decir que existe también para Dios, en el sentido de que tal distinción forma parte de la misma definición de ser, porque la existencia es el acto del ser, como acabamos de ver: en el ser se da *lo que es*, aunque cobra un sentido específico aplicada al ser finito, esto es, al ser creado. Aquí reencontramos la noción de acto: siendo el ente (lo finito) aquello que participa de modo finito en el ser, el ser es el acto del ente (siendo la esencia lo que caracteriza el ente como tal, independientemente, como hemos visto, de su existencia, que es otra cuestión); pero: ello *no implica* una relación causal *necesaria* con el *ipsum esse subsistens*, porque ello envolvería entender el acto fundamentalmente como movimiento<sup>117</sup>, lo que evidentemente no acontece en Tomás. Ahora bien, para Hegel esto es, precisamente, la médula del Absoluto. Cuestión fulcral es aquí la consideración de la causalidad, que nos ofrece otro plano de la misma problemática.

En Tomás es preciso ver la causa por sus efectos, cuando se trata de lo creado, para llegar a Dios: es preciso una demostración de Dios. Ahora bien, Dios es la Causa necesaria de todo lo creado, pero en si mismo es Incausado. En este sentido, Dios, en si, no es un ser necesariamente en relación con lo creado, al que conocemos por analogía con lo creado<sup>118</sup>. En Hegel, sin embargo, la relación se ha convertido en mediación, porque, entendiendo el acto como movimiento, ha incluido en la noción de Dios la necesidad de establecer tal relación con el resto de lo existente, como —más que una causa necesaria— una genealogía, que *no puede separar* la causa de sus efectos. Es en definitiva una deducción de Dios.

Hegel no parte de la simplicidad del *actus purus*, sino de su *composición*, que por ello lleva en su interior el movimiento. Si para Tomás la verdad se funda en el ser, para Hegel es al contrario, el ser se funda en la verdad. Pero de un modo muy específico: esto significa que, por así decir, parte del compuesto que es la distinción *esse/essentia*, en el seno mismo de Dios. Por ello, siendo el primer trascendental la verdad, es necesario el *juicio total*. Hay en Hegel y Tomás conversión entre verdad y ser, pero si para Tomás lo primero es el ser, para Hegel lo primero es la verdad, que exige entonces *mediación* —y recordamos que también en Tomás la *veritas*, la *adaequatio*, es expresión de la *relación* misma—, por sus propias características.

El contexto cristiano de Hegel configura la necesidad de distinción entre esencia y existencia, dada la multiplicidad de los seres y su correspondiente finitud, a la vez que desenvuelve en el tiempo la autorrevelación de Dios como *juicio*. En efecto, Hegel necesita el tiempo para (volver a) *igualar* esencia y existencia en Dios o el Absoluto. Hegel asume el Dios bíblico autorrevelado, conforme a la expresión divina *Ego sum qui sum*, en una proposición que indica un ser que se deduce, en su totalidad, de un pensar que ya ha asumido toda la realidad posible contenida en el ser. El Absoluto hegeliano no es el *actus purus*

<sup>117</sup> Cf. LLACH, «Heidegger y su interpretación del *esse* tomista», p. 55. El autor refiere aquí a TOMÁS DE AQUINO, *Super De causis*, l. 6

<sup>118</sup> Cf. SELLÉS, «La teología natural según Leonardo Polo», p. 59.

aristotélico: es el Dios bíblico autorrevelado, *sometido al pensar*. La tensión aristotélica de la posibilidad hacia su unificación con la realidad, aquí varias veces mencionada, no suficientemente explícita en el Estagirita por dificultades de articulación entre ser necesario y ser contingente, es conducida por Hegel a una integración de la distinción esencia-existencia en la génesis del Absoluto, precisamente por la tematización de la filosofía cristiana del concepto de Creación, que permite tal distinción; a la vez que, al recuperar con los propios medios formales de Kant el argumento ontológico, le confiere un carácter absoluto, porque la premisa deduce dialécticamente la totalidad de la realidad, incluida la existencia. En eso se convierte la Creación, permitiendo así una reinterpretación de la autorrevelación divina, porque para *efectuar* la identidad entre el sujeto (*Ego sum*) y el predicado (*qui sum*) —que es lo que hace el juicio— necesita la existencia, y por ello la razón es razón en la historia.

En Tomás, están separadas razón y Revelación, aunque la circularidad que caracteriza el pensamiento de Tomás remite a que el fin último de todo es el principio primero de todo, del lado de la relación entre finito e infinito: así, el fin último (revelado) se capta como principio primero (razón) y se encuentran en que son ambos *verdad*, por lo que no pueden contradecirse<sup>119</sup>. Pero su método analógico mantiene la diferencia. Ahora bien, en Hegel, la existencia es el ser dialécticamente mediado<sup>120</sup>.

Si no hubiera separación entre Dios, infinito, y la finitud —el hombre, las cosas finitas—, la existencia sería tan necesaria a la finitud como a Dios. Tomás afirma, por eso, la diferencia entre el *ipsum esse subsistens* y todo lo restante, los seres contingentes. *La alteridad de Dios se mantiene de forma radical*. En Hegel es necesario pasar por la realidad entera, para mostrar la necesidad de la existencia y tornar lo finito infinito, para mostrar la totalidad que se torna, por tanto, verdad; así, «lo verdadero es el todo», y el Absoluto es *resultado*. La alteridad se desvanece en el Absoluto, pero éste vive necesariamente de ella.

Universidad de Piura, Perú  
Facultad de Humanidades  
yespina.phil@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-5959-7281

YOLANDA ESPÍÑA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]

<sup>119</sup> Cf. MARTÍNEZ MARZOA, *Historia de la filosofía\**, p. 419.

<sup>120</sup> «Wenn mann sonst gesagt hat, die Existenz, insofern man diese zunächst für gleichbedeutend mit Sein hält, sei die *Ergänzung* zur *Möglichkeit*, so ist damit eine andere Bestimmung, die *Möglichkeit*, vorausgesetzt, das Sein nicht in seiner Unmittelbarkeit, sogar als nicht selbständig, als bedingt ausgesprochen. Für das Sein, welches *vermittelt* ist, werden wir den Ausdruck *Existenz* aufbehalten». HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I (WzB)*, vol. 5, 1969), p. 96. En este contexto se entiende mejor el giro moderno de la esencia a la existencia que mencionaba Marcelo de Aquino y que alcanza realmente un paradigma idealista en Hegel.