



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Franck, Juan F.

Razonamiento a priori y argumento ontológico en Antonio Rosmini

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 43, 2012, pp. 191-212

Universidad Panamericana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028516007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RAZONAMIENTO *A PRIORI* Y ARGUMENTO ONTOLÓGICO EN ANTONIO ROSMINI

Juan F. Franck
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
jffranck@yahoo.com

Abstract

Rosmini's criticism of the ontological argument finds its place between those of Aquinas and of Kant. With the former he shares the denial of the evidence of God's essence *quoad nos*, and with the latter, his acknowledgment of the decisive character of the nucleus of the ontological argument for all other proofs of God's existence. Such nucleus consists for Rosmini in the possibility of developing an *a priori* reasoning, different from the ontological one, be it in its Anselmian, Cartesian or Leibnizian form, which would justify the validity of the other proofs and the fascination exercised by the ontological argument.

Key words: *A Priori* Reasoning, Ontological Argument, Antonio Rosmini.

Resumen

La crítica de Rosmini al argumento ontológico se ubica entre las correspondientes de Tomás de Aquino y de Kant. Con el primero comparte la negación de la evidencia de la esencia divina *quoad nos* y con el segundo, el

Recibido: 01-02-2012. Aceptado: 10-05-2012.

reconocimiento del carácter decisivo del núcleo del argumento ontológico para toda otra prueba de la existencia de Dios. Dicho núcleo consiste según Rosmini en la posibilidad de desarrollar un argumento *a priori*, diferente del ontológico tanto en su forma anselmiana como cartesiana y leibniziana, que justificaría tanto la validez de las demás pruebas como la fascinación ejercida por el argumento ontológico.

Palabras clave: Razonamiento *a priori*, argumento ontológico, Antonio Rosmini.

Introducción

Mientras que ciertas discusiones pudieran tener una respuesta definitiva –propondría como ejemplos la necesidad del principio de contradicción (Aristóteles), el problema del escepticismo universal (Agustín, Descartes) y la cuestión del psicologismo (Husserl)– hay otras que nadie osaría dar por concluidas de una vez por todas. Una de ellas es la desavenencia entre Platón y Aristóteles sobre el rol de lo innato en la formación de nuestras ideas, por no hablar de la correcta manera de entender la dualidad alma-cuerpo en el hombre, que también enfrenta a ambos filósofos. La que nos ocupa lo es también, y quizás en máximo grado. Las distintas variantes que ha recibido el llamado argumento ontológico, y también las diversas razones por las que ha sido rechazado, son en sí mismas una prueba, aunque más no sea indirecta, de que en él la filosofía se enfrenta a cuestiones difícilmente resolubles mediante un «sí» o un «no», un «verdadero» o un «falso». Como el ave fénix, el argumento ontológico resurge una y otra vez con un nuevo desafío al pensamiento, a nivel lógico, gnoseológico o metafísico, y no es infrecuente que quien lo rechace conserve la impresión de que no puede hacerlo sin haber perdido algo importante en el camino. Justo es señalar, por lo demás, que ningún partidario del argumento ontológico ha jamás sostenido que tengamos un conocimiento adecuado de la esencia divina. El argumento toma como punto de partida nuestro conocimiento limitado de esa esencia,

es decir, un “reflejo cognoscitivo” de la misma, para mostrar que la proposición «Dios existe» tiene evidencia inmediata¹.

Por otra parte, queda abierta la pregunta por el alcance que puede tener una demostración de la existencia de Dios, del tipo que sea. Por más certeza que pueda conferir la prueba, el «objeto» demostrado es inconmensurable con nuestra experiencia y no se accede luego de ella a la realidad de Dios. Engendra sí el convencimiento de que sin un ser que exista necesariamente ciertos hechos o evidencias naturales no tendrían explicación última; esto no es poco, pero no es suficiente por sí mismo para obtener un acto de fe, una conversión o algo semejante. Con excepción de los filósofos hegelianos, incluso quienes consideran que la filosofía puede hablar de Dios admitirán que el nombre de Dios pertenece más bien al ámbito de lo religioso, que es a la vez pre- y post-filosófico, ya que compromete todas las dimensiones de la existencia humana y no únicamente al pensamiento racional. Lejos de restar racionalidad al problema de Dios, esa convicción le reconoce una mucho más alta y no facilita el trabajo del filósofo creyente, sino que lo hace más intenso y exigente.

El lector de este trabajo creará tal vez advertir en algunos lugares una confusión entre «concepto» y «esencia». No se me escapa que la distinción es relevante para el problema que nos ocupa, pero si no me he ocupado de mantenerla de modo constante, o si donde se lee una noción parecería más adecuado emplear la otra, téngase en cuenta que también la esencia de una cosa debe ser concebida por nuestra mente para que podamos decir algo sobre ella. Así, decir que la existencia de Dios se seguiría de su esencia pero no del concepto que tenemos de Dios, sería olvidar que para afirmarlo empleamos un concepto para referirnos a una esencia tal, aun cuando esa esencia no sea conocida en toda su plenitud. De este modo, para el propósito de este trabajo no será necesario insistir en la distinción.

¹Cf. Rogelio ROVIRA: *La fuga del no ser*, Madrid: Encuentro 1991, pp. 23-29. Para una discusión y defensa contemporánea del argumento ontológico véase: Josef SEIFERT: *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter 2000, 2a ed.; Alvin PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press 1974, cap. X.

Tomás de Aquino, Kant y Rosmini frente al argumento ontológico

Aunque por distintas razones, Tomás de Aquino y Kant se cuentan entre los más célebres impugnadores del argumento ontológico. Para el primero, la negación de su validez no implica negar que haya un ser a cuya esencia la existencia pertenezca necesariamente ni que sea sumamente perfecto, sino solamente que nosotros tengamos el conocimiento de una esencia así. Se aplicaría aquí la distinción entre lo *per se notum* y lo evidente *quoad nos*, aunque, según lo que acabamos de observar, debería ser también evidente *quoad nos* que la existencia de Dios es *per se nota*. Por otra parte, para Tomás el argumento ontológico sólo concluiría hipotéticamente, ya que primero habría que probar que el ser máximamente perfecto no puede existir únicamente en el pensamiento, sino que debe existir también en la realidad, que es lo que niega quien sostiene que Dios no existe².

Para Kant, la existencia no es un atributo esencial, de manera que sin ese atributo la esencia sería distinta. Por esa razón, no hay contradicción alguna en negar la existencia de ninguna cosa. El juicio de existencia no es analítico, sino sintético, y no se sigue de las notas de ningún concepto. Por consiguiente, todo juicio relativo a la esencia es hipotético, en el sentido de que no implica la existencia real de la cosa, y el concepto expresa siempre y solamente una posibilidad. Lo que agrega el juicio de existencia es la posición absoluta de algo: cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles. Pero lo más importante para la presente cuestión es que al ser la existencia un predicado empírico, corresponde a la experiencia decidir si el entendimiento debe formular dicho juicio, y lo cierto es que no se nos da nada en la experiencia que contenga las características de un ser necesario y absolutamente perfecto. La idea de Dios tiene una función regulativa respecto de los objetos del entendimiento, “propiamente sirve más para limitar el entendimiento que para extenderlo a nuevos objetos”³. Por eso, aunque sea muy útil, no es la idea de un ser del que pueda predicarse la existencia:

²Cf. Tomás de AQUINO: *Summa Theologica*, I, 2, 1 ad 2.

³Immanuel KANT: *KrV*, B 620 (*Ak* 3: 397). Conviene no olvidar que Kant tiene presente el argumento en su versión cartesiana. Todas las traducciones del texto kantiano son mías.

[e]l ideal del ser máximo, según estas consideraciones, no es otra cosa que un principio regulativo de la razón, de acuerdo al cual todas las conexiones en el mundo se ven como si provinieran de una causa necesaria y suficiente, para, al explicar dichas conexiones, fundamentar en ese ideal las reglas de una unidad necesaria y sistemática, de acuerdo a leyes generales; pero no es la afirmación de una existencia necesaria en sí⁴.

Otra diferencia importante entre ambos filósofos es que, mientras que para Tomás de Aquino la invalidez del argumento ontológico no obliga a descartar los demás argumentos, sino que, al contrario, hace que sean necesarios para afirmar racionalmente la existencia de Dios, para Kant, su invalidez implica que ningún otro argumento pueda sostenerse y que, por consiguiente, la existencia de Dios no pueda afirmarse, aunque tampoco negarse. Es conocida su tesis de que el argumento físico-teológico, elaborado por él en 1763, supone el cosmológico⁵, y que éste supone el ontológico, por cuanto la afirmación de que Dios existe en la realidad implica la noción de un ser que sea la realidad más alta y que exista necesariamente⁶. Por consiguiente, incluso un argumento *a posteriori*, si ha de ser probatorio, requiere la noción de Dios como de un ser cuya existencia es necesaria e independiente del mundo. Y como para Kant dicha noción no es más que una condición formal del pensamiento, todo argumento que pretenda concluir la existencia de un ser necesario es falaz e incurre en una ilusión dialéctica o trascendental.

Rosmini se encuentra también entre quienes rechazaron el argumento anselmiano. Su oposición, sin embargo, tiene ciertos matices, ya que cree ver en él una verdad muy profunda y que está a la base del conocimiento natural que el hombre tiene de Dios. En una nota al *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas*, refiriéndose a Marsilio Ficino y a Louis Thomassin, un teólogo oratoriano del siglo XVII, señala una

⁴Ibídem, A 619 / B 647 (*Ak* 3: 412); cf. Ibídem, A 592-602 / B 620-630 (*Ak* 3: 397-403). Con independencia de las dificultades que eso suscita, se debe reconocer que en la *Crítica de la razón práctica* la noción de Dios adquiere para Kant un papel positivo, por cuanto es un postulado de la razón en su uso práctico.

⁵Cf. Ibídem, B 658 (*Ak* 3: 419).

⁶Cf. Ibídem, B 635 (*Ak* 3: 406).

posible confusión entre el *ser ideal*, sin el cual no se puede pensar nada, y el *ser subsistente*, y dice:

Sin embargo, en el razonamiento de Ficino y de Thomasin, que es también el de Descartes y de san Anselmo, y cuyas huellas están en san Agustín y en muchos otros antiguos, hay un elemento verdadero y profundo, que me reservo aclarar en el lugar oportuno⁷.

Ese lugar es una sección posterior de la obra, en la que desarrolla una argumentación *a priori* de la existencia de Dios que veremos a continuación. Lo mismo reafirma en una carta de 1839:

La antigua prueba de la existencia de Dios, tomada de la idea de infinito, reproducida por Descartes y expuesta también por Fenelon, es justamente una de esas cosas que no resisten un examen riguroso. Santo Tomás había excluido ya esta prueba en la cuestión en la que se propone decidir *utrum Deus sit per se notus*; por más que esa prueba se encuentre en las obras de san Agustín, san Anselmo y otros⁸.

Es evidente que se refiere al argumento de la quinta meditación, a partir de la esencia divina, no a la primera prueba cartesiana de la tercera meditación⁹. Como veremos, si ese “elemento verdadero y profundo” que habría en el argumento ontológico fuera el que Rosmini

⁷Antonio ROSMINI: *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vols. 3-5 de las *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, ed. G. Messina, Roma: Città Nuova 2003-2005, vol. 4 (2004), n. 1036, nota.

⁸Antonio ROSMINI: *Epistolario filosofico*, ed. G. Bonafede, Palermo: Fiamma Serafica 1968, p. 311.

⁹Parecería igualmente que la razón aducida la afecta también, ya que consiste en que “no se da ninguna idea positiva de Dios” (Ibídem). Descartes, sin embargo, escribe en la respuesta a Caterus, autor de las primeras objeciones: “Además, hago también distinción entre la razón formal del infinito –o sea, la infinitud– y la cosa misma que es infinita. Pues, en cuanto a la infinitud, aunque la entendemos como muy positiva, no la concebimos, pese a ello, sino de un modo negativo, a saber: por no advertir en la cosa limitación alguna. Y en cuanto a la cosa que es infinita, la concebimos, en verdad, positivamente, pero no en toda su perfección, es decir: que no abarcamos todo cuanto de inteligible hay en ella”. DESCARTES: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña, Oviedo: KRK 2005, p. 293.

dice, quedaría también explicada no sólo la fuerza de este otro argumento cartesiano, sino también probablemente de todo argumento posible, como pretendía Kant.

La cuestión decisiva es si lo formal en la razón es algo subjetivo y «mental» o si tiene valor verdaderamente objetivo, es decir, si lo que se sigue de ello tiene valor relativamente al proceso humano de conocimiento o si lo tiene en sí mismo. También puede plantearse la cuestión en los siguientes términos: la condición «formal» del pensamiento, ¿dice algo fiable acerca de lo que es verdaderamente o sólo acerca de nuestro modo de pensar? En este punto Rosmini estará más cerca de Tomás de Aquino que de Kant, pero puede leerse su posición como una respuesta directa a este último, ya que asume con decisión que la prueba supone un punto de partida independiente de la experiencia y, por lo tanto, *a priori*¹⁰. En este sentido, decir que sólo son válidas las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios (a partir de los efectos) no impediría sostener que presuponen un argumento *a priori* (a partir de la forma de la razón). En ambos casos se admitiría que la argumentación implica los principios de la razón, aunque sólo quien admite que de lo formal en la razón se puede seguir un argumento válido para probar la existencia de Dios, podrá decir también que la validez de este argumento es además condición de la validez de todo otro argumento. Para el filósofo italiano el rechazo del argumento ontológico no reclamaba entonces inmediatamente las llamadas pruebas *a posteriori*. La fascinación que ejerce se debería para él a que esconde un razonamiento *a priori*, que confiere legitimidad a todo otro argumento. Al menos eso me parece poder concluir.

¹⁰En Tomás de Aquino hay sin embargo afirmaciones que permiten acercar su posición a la de Rosmini e incluso al planteo de tipo trascendental. Por ejemplo, al preguntarse en el comentario al *De Trinitate* de Boecio si el conocimiento que el hombre tiene de Dios puede llamarse innato, contesta lo siguiente: *Ad sextum dicendum quod deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse - et hoc modo loquitur Anselmus - non autem nobis qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum PER PRINCIPIA NOBIS INNATA de facili percipere possumus deum esse (In Boethii De Trinitate, I, q. 1, a. 3 ad 6; las versalitas son mías)*. De ningún modo sería forzar el texto decir que esos principios innatos son independientes de la experiencia que tenemos de las cosas, pero es poco frecuente esta lectura en las escuelas tomistas.

A continuación expondré primero lo que Rosmini entiende por razonamiento *a priori*, que se sigue de la forma de la inteligencia. Luego explicaré su argumento, tal como aparece en el *Nuevo ensayo*, haciendo también alguna referencia relevante a la *Teosofía*. Como se puede adivinar, su postura reviste una originalidad digna de atención y dificulta su ubicación entre las posiciones usuales. Ofrece, sin embargo, la posibilidad de pensar nuevamente tanto el argumento ontológico como las demás pruebas de la existencia de Dios¹¹.

El razonamiento *a priori*

Es habitual sostener que la distinción tradicional entre una demostración *a priori* y una demostración *a posteriori* consiste en que la primera va de la causa al efecto, mientras que la segunda hace el procedimiento inverso, del efecto a la causa. Como Dios no tiene causa, una prueba *a priori* quedaría excluida. Sólo cabría preguntarse si se puede hablar en Dios de una causa formal, en el sentido de esencia, y decir que la existencia necesaria tiene su causa en la esencia misma de Dios. Pero aunque el nombre de Dios tenga sentido, no contiene la esencia de Dios, sino sólo un reflejo de la misma, de modo que no se infiere su existencia a partir de su esencia al decir que lo que entendemos por Dios, existe. Además, según el mismo modo de razonar, si la existencia se siguiera de la esencia, implicaría el absurdo de que algo sea causa sin existir. Por consiguiente, toda prueba de la existencia de Dios debería ser *a posteriori*, es decir a partir de algo cuya causa última se busca¹².

¹¹Para un extenso tratamiento de las pruebas de Dios en Rosmini, véase Franco PERCIVALE: *L'ascenza naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Roma: Città Nuova 2000, 2a ed. Se puede consultar también William R. DARÓS: *La epistemología de la filosofía teológica en el pensamiento de A. Rosmini*, Rosario: UCEL 2004.

¹²Podría objetarse a esta manera de rechazar el argumento ontológico el inconveniente, mencionado al comienzo, de que olvida que el argumento no parte de la esencia divina, sino de nuestro conocimiento de ella. Aunque el nombre «Dios» no indica la plenitud de la esencia divina, sin embargo, sí dice de algún modo su esencia. De lo contrario, al predicar de «Dios» la existencia, la estaríamos predicando de otra cosa. De modo que siempre se llega a una noción de Dios en la que se ve que un ser así no puede no existir, es decir, que existe necesariamente.

En el pensamiento moderno, sin embargo, se entiende por demostración *a priori* aquella cuya validez se justifica con independencia de la experiencia. Rosmini la entiende en un sentido cercano a este último. Llama conocimiento *a priori* “aquel que se contiene no en la causa eficiente u otra de la cosa sobre la que se razona, sino en la *causa formal del conocimiento* y de la razón”¹³. Es decir, no un conocimiento que partiría tampoco de la causa formal o de la esencia de la cosa, sino de la forma del conocimiento en cuanto tal. Rosmini distingue por eso entre la forma del conocimiento y el conocimiento en sentido propio. En el lenguaje común se habla de «conocimiento» para indicar la aprehensión o percepción intelectual de una realidad concreta, por lo general percibida también por los sentidos: este árbol, la mesa, una nube, etc. Pero no se reflexiona sobre el modo propio de ser las cosas en la inteligencia, sobre la causa del conocimiento en cuanto tal, propiamente hablando, es decir sobre la forma del entendimiento.

Si entendemos por razonamiento *a priori* aquel que se deriva de la forma o causa formal del conocimiento, no de sus objetos particulares, entonces hay que examinar si esa forma es capaz de servir como principio de un razonamiento. Evidentemente, la cuestión es relevante también para cualquier otra argumentación racional, ya que la forma del conocimiento está presente en todos los objetos de la inteligencia y en todas las operaciones de la razón, incluyendo el razonamiento. Paradójicamente, esta cuestión no puede resolverse *a priori*, sino que se debe investigar cuál es esa forma y qué virtualidades tiene. Pasar por encima del problema e ir directamente a los objetos particulares de conocimiento ya formados para de ellos sacar alguna conclusión, equivaldría, por un lado, a suprimir el problema del conocimiento y, por otro, a no dar explicación del razonamiento en cuanto tal, que es un movimiento de la mente y no un paso de una cosa a otra en la realidad, al modo en que un sapo va saltando de piedra en piedra. No se debe olvidar que los llamados argumentos *a posteriori* son operaciones mentales y que su fuerza no está dada por sus objetos, sino por la fiabilidad del razonamiento mismo, de sus principios y de su forma. Es decir, que suponen siempre los principios de la razón, en virtud de los cuales se pasa de un hecho observado a una conclusión. El paso del efecto a la causa, que es el movimiento propio de esos argumentos, se da en virtud del principio de causalidad, cuya validez universal no

¹³ROSMINI: *Nuovo saggio...*, vol. 5 (2005), n. 1380.

puede originarse en la cosa misma que gracias a él es juzgada, precisamente en tanto que «efecto». Por consiguiente, la fuerza dinámica del argumento queda explicada y justificada por el origen y la validez de los principios que confieren necesidad a la conclusión.

En este segundo sentido un argumento *a priori* no será el que parte de la esencia misma de Dios, sino de la forma de la razón, es decir de la causa formal del conocimiento. La posibilidad de un razonamiento *a priori* depende de que algo se pueda inferir a partir de ella y, por lo que hemos dicho, si esto fuera posible, se explicaría al mismo tiempo la legitimidad de los argumentos *a posteriori*. La denominación de *a priori* no es forzada, sino muy conveniente. No es forzada, en mi opinión, no únicamente por corresponder a un uso más moderno de la expresión, sino principalmente porque no tendría mucho sentido que *a priori* significara: «a partir de lo anterior en el orden del ser», porque eso sería justamente Dios, cuya existencia está en discusión, y supone que ya se ha conocido el orden de las cosas. La posibilidad misma de un argumento de ese tipo quedaría descartada desde el principio por una cuestión terminológica.

La forma objetiva de la inteligencia

La tesis central del *Nuevo ensayo* es que la forma del conocimiento, lo primero conocido y el objeto esencial de la mente humana es la idea del ser universal e indeterminado¹⁴. En toda idea o concepto que tenemos de las cosas cabe distinguir dos elementos: el pensamiento del ser en general y el de un modo de ser. Ambos conforman el concepto de una cosa, pero el segundo es una determinación del primero y se concibe a su luz. Nada puede pensarse —real, posible, pasado, futuro, etc.— si no se piensa simultáneamente como algo que es, sobre el trasfondo del ser en general. Este ser, como determinación del cual se piensa todo lo que se piensa, es intuitivo inmediatamente por la inteligencia, ya que mientras todos los conceptos son formados gracias a él, él mismo no es formado, sino que está supuesto en todo acto de pensar. A él corresponde propiamente el nombre de idea, en el sentido de una presencia, mientras que los demás objetos del pensamiento son

¹⁴Cf. *in extenso* el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, citado en nota 4. Un resumen puede verse en su *Sistema filosófico*, nn. 10-52, en Antonio ROSMINI: *Introducción a la filosofía*, Madrid: BAC 2011, pp. 263-281.

mejor llamados conceptos, ya que son concebidos, formados o pronunciados por la inteligencia. La idea del ser, por el contrario, es dada objetivamente, intuita de manera inmediata, recibida y no formada por ningún acto intelectual.

Rosmini entiende también que la metáfora de la luz de la inteligencia, al menos tan antigua como Platón y Aristóteles, debe referirse a esa misma idea, no a la inteligencia individual de cada hombre¹⁵. Así, el tema de lo primero conocido y el de la luz de la inteligencia se responderían con la misma tesis: el objeto primero del intelecto es la idea del ser en su máxima indeterminación, bajo cuya formalidad la inteligencia tiene todos sus objetos, que son otras tantas determinaciones de ese ser universal e ideal. Como la luz corporal se refracta en los diversos colores según las cualidades de lo que ilumina y así hace ver, del mismo modo la idea del ser hace conocer las cosas como otras tantas determinaciones suyas. No en el sentido de que las cosas fueran determinaciones de una idea, sino de que los objetos de la inteligencia, que le hacen conocer dichas cosas, son determinaciones del ser ideal presente inicialmente a ella. Así como la luz pura no se ve como tal sino en los colores, tampoco la idea del ser se conoce como tal en primer lugar, sino al ser especificada o determinada por los entes percibidos. Es por un esfuerzo de reflexión que se reconoce como presente en la mente con anterioridad a todo acto de conocimiento particular. Esa idea del ser es para Rosmini el llamado *lumen intellectus*, lo que presenta a la inteligencia sus objetos¹⁶.

¹⁵Cf. ROSMINI: *Nuovo saggio...*, vol. 3 (2003), nn. 262-264. Tomás de Aquino se refiere a veces al intelecto agente como una luz, pero frecuentemente emplea el genitivo: *lumen intellectus agentis*. Cf. *Summa contra Gentiles*, III, 46, 4; *Summa Theologica*, I, 87, 1; II-II, 171, 2; *Quaestiones disputatae de veritate*, 2, 2. Ese modo de expresarse sugiere que hacía lugar a una diferencia entre la potencia activa y aquello que la ilumina. De todas formas, no creo posible resolver definitivamente este aspecto del pensamiento de Tomás de Aquino ateniéndose a los textos.

¹⁶La tradicional distinción entre intelecto agente e intelecto posible se resolvería para Rosmini en la distinción entre la inteligencia y su luz. La inteligencia no ilumina con una luz que sea parte de su naturaleza, sino con la idea del ser, de naturaleza opuesta a ella (universal, objetiva, etc.) pero que es condición de su existencia como inteligencia. El intelecto posible es la misma idea, que *se hace* todas las cosas al ser especificada por la experiencia del sujeto y sus otras operaciones racionales, y así presenta dichos objetos al sujeto. Y el

En este tema Rosmini introduce la noción de «forma objetiva». Si forma es aquello por lo cual una cosa es lo que es, una inteligencia no podrá ser tal sin un objeto propio y esencial. En efecto, no se ve por qué se habría de llamar a algo una inteligencia si nada entiende. De ese modo, el acto de entender, que es siempre individual, existirá en virtud de un objeto ideal en el que termina y que es distinto de él. La inteligencia, entonces, tiene una forma objetiva: es forma, porque la inteligencia no existiría sin ella, y es objetiva, porque permanece de naturaleza distinta al sujeto individual que por ella es iluminado, o puesto en acto de entender. Por otra parte, el acto mismo puede llamarse «forma subjetiva», puesto que pertenece al sujeto que lo realiza¹⁷.

La concepción de la idea del ser como forma objetiva de la inteligencia permite explicar también que sea una facultad. Habitualmente

intelecto agente sería la misma inteligencia, o la mente, que metafóricamente ilumina lo percibido por los sentidos, gracias a la idea del ser que intuye. Así se entendería otra expresión aristotélica, según la cual «el alma es en cierto modo todas las cosas». No se trata, efectivamente, de que el alma humana se convierta en las cosas ni que éstas conformen la sustancia del alma, sino de que en ella, en cuanto intelectiva, está el principio objetivo que al ser determinado por la experiencia hace que las cosas sean conocidas, al modo en que pueden serlo en virtud de la experiencia que el hombre tienen de ellas. Y como ese principio es la idea del ser, cabe decir que el alma es *en cierto modo* todas las cosas. Ese modo, frecuentemente llamado intencional, es el que Rosmini llama ideal, pero lo que *se hace* todas las cosas no es ya el alma misma ni una facultad suya, sino la luz objetiva por la que conoce. Cf. Antonio ROSMINI: *Teosofía*, vol. 15 de las *Opere*, ed. P. P. Ottonello – M. A. Raschini, Roma: Città Nuova 2000, n. 1700.

¹⁷“Aristóteles hace que el alma resulte de una *forma* semejante a la del ser real, que también es una *realidad*, el acto de la realidad. Por el contrario, nosotros decimos que el *ser ideal* informa el alma, pero de un modo totalmente distinto, conservando su propio ser del todo distinto del ser del alma, únicamente dándose a conocer al alma. Y las formas, o causas informantes, de este tipo, las llamamos *objetivas*. Con su presencia en el espíritu, al ser esencialmente luz, le dan el acto de intuición que se podría llamar también de algún modo una *forma subjetiva*. En este sentido, las formas objetivas son *causas de formas subjetivas*”. Antonio ROSMINI: *Psicología*, vol. 10 de las *Opere*, ed. V. Sala, Roma: Città Nuova 1989, n. 1291. Cf. Clemente Riva, “Il concetto di forma oggettiva,” en *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini*, Domodossola-Milano: Sodalitas 1955, pp. 13-22.

se llama actos segundos a las operaciones particulares de una facultad determinada. Ahora bien, esas operaciones se realizan según la naturaleza propia de la potencia o facultad en cuestión, la cual recibe el nombre de facultad o potencia precisamente en relación a esos actos particulares. Pero la orientación de la facultad a un tipo propio de actos proviene de la naturaleza misma de la facultad, que no puede estar a su vez determinada por esos actos segundos. Por eso, toda facultad se define por un acto primero, que en el caso de la inteligencia es la intuición del ser:

La idea correcta de una facultad es que consiste en un *acto universal* previo a todos los *actos particulares*; ese acto universal se particulariza luego y se especifica cuando le es dada una materia individual a la que aplicarse y sobre la cual restringir su operación¹⁸.

Los actos segundos de la inteligencia son aquellos en los que se ve determinado el ser universal que le es dado inicialmente a intuir, pero que no forma ella misma, sino que, al contrario, la informa esencial y objetivamente.

Es común pensar que no hay un concepto de existencia, que el ser no es objetivable, etc. Va de suyo que lo que se pretende salvar de ese modo es el carácter irreducible de la existencia real a un concepto de la mente, o también evitar la reducción del acto de ser a la esencia. Sin embargo, como respuesta baste solamente decir que quien niega la existencia de una idea del ser universal, para hacerlo debe poseer esa misma noción en su inteligencia, cuya existencia niega¹⁹. Es suficiente con que la idea del ser en general no sea contradictoria para que su existencia quede asegurada. No se afirmaría de ese modo que existe una cosa real que sea solamente ser, sin ninguna nota adicional, ni finito ni infinito; ni que sólo podríamos conocer ideas o posibilidades, pero no una existencia real mediante ella; ni tampoco que la

¹⁸Antonio ROSMINI: *Psicologia*, ed. V. Sala, vol. 9 de las *Opere*, Roma: Città Nuova 1988, n. 103.

¹⁹Anselmo da una razón semejante para sostener que todo hombre tiene en la mente una idea del ser máximo: *Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dicto: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse*. Anselmo DE CANTERBURY: *Proslogion*, cap. II, en *Obras completas de San Anselmo*, Madrid: BAC 1952, p. 366.

subsistencia sea el modo propio de existir de la idea. Lo que se afirma es que el pensamiento del ser en general no es el pensamiento de la nada, sino que tiene un objeto: «ser». En ese sentido, tan «ser» es lo real como lo posible, lo existente como lo meramente pensado. «Ser» no prejuzga sobre el tipo de ser en cuestión, sino que los contiene a todos, cada uno según su naturaleza, y los presenta a la mente que piensa en ellos. Puede surgir en esta explicación una dificultad con la palabra «objeto», pero si la entendemos como indicando todo lo que la inteligencia puede pensar, la dificultad desaparece, ya que «ser» sin más puede perfectamente llamarse objeto en ese sentido. Es más, es objeto por esencia, ya que sin el pensamiento del ser no habría ningún otro pensamiento. Tampoco la inteligencia podría formar por sí misma la noción de ser, puesto que para hacerlo tendría que disponer ya de otras nociones, que la supondrían a su vez. Es por eso que la idea del ser es para Rosmini objeto por esencia, naturalmente intuita por la inteligencia en el primer acto de su existencia, y no teme llamarla innata²⁰.

Pero ¿se puede derivar algo de la idea del ser universal? Un ejemplo son los primeros principios. Si su validez proviniera de la cosa particular, su aplicabilidad estaría restringida a dicha cosa y los principios tendrían a lo sumo un valor inductivo, pero no serían necesarios y, por consiguiente, tampoco tendrían universalidad. Por eso es que no pueden apoyarse en ningún conocimiento particular ni en una suma de ellos. Su universalidad proviene de una naturaleza diferente, que no hay razón para no llamar ideal. Así, sé con toda seguridad que este libro que tengo ante mis ojos responde al principio de no contradicción, al de causalidad, etc., no en virtud de este libro mismo, ni tampoco de la esencia o el concepto de libro, sino de la luz del ser ideal gracias a la cual lo conozco. Esa luz me dice que el ser excluye el no-ser, de modo que todo lo que es, no puede, por eso mismo, no ser lo que es; también me dice que lo que no tiene el ser por sí mismo, lo tiene por otro, etc²¹.

La idea del ser es esencialmente objetiva y bajo ella el sujeto se conoce incluso a sí mismo. Si fuera de naturaleza subjetiva, participaría de la misma contingencia y limitación del sujeto, no existiría objetividad posible y, en consecuencia, tampoco habría necesidad ni

²⁰Cf. ROSMINI: *Nuovo saggio...*, vol. 4, nn. 467-472.

²¹Ibídem, nn. 558-569.

universalidad en el conocimiento. Pero si es objetiva, todo lo que se sigue de ella, con independencia de lo que hace conocer, es universal y necesariamente verdadero. Por esa razón es que la posibilidad de un conocimiento universal y necesario supone que la forma del conocimiento sea objetiva e independiente del sujeto, y además que el sujeto mismo se conozca gracias a ella.

Un razonamiento *a priori* será entonces aquel que se realiza a partir de la idea del ser universal, sin ningún añadido. Y tendremos un razonamiento *a priori* válido que prueba la existencia de Dios si a partir de la idea del ser universal podemos probar que debe existir un ser real infinito. En otras palabras, si se puede mostrar que es contradictorio con la forma y los principios de la razón suprimir la existencia del ser absolutamente necesario. Un argumento así no sería propiamente ontológico pero tampoco cabría clasificarlo como *a posteriori*, ya que no parte de ninguna cosa finita concreta ni de ninguna experiencia del mundo, propiamente hablando. Solamente cabría llamarlo *a posteriori* en cuanto que la idea del ser no es Dios mismo y en consecuencia debe entenderse como un efecto de Dios, pero no en cuanto que sería una cosa real completa y subsistente.

La forma de la inteligencia, por otra parte, no sería únicamente normativa o regulativa, en cuanto que permitiría formar los objetos de conocimiento o razonar válidamente a partir de ellos. Más que en ser *función* de la inteligencia, su interés estaría en que es *objeto* (no *cosa*), a partir del cual algo cabe inferir. Que los principios gracias a los cuales algo se pueda inferir de ella tengan a su vez su origen en la misma forma de la inteligencia no constituye ni un círculo ni una *petitio principii*, sino que está dado por las características mismas de la idea del ser. Es decir, la norma primera de la inteligencia, su forma, es al mismo tiempo normativa y objetiva. Y eso significa que es tanto fuente de la validez de cualquier razonamiento como algo por sí misma, a saber el ser ideal, la inteligibilidad del ser, el ser comprendido en la idea.

Así, no serían dos, sino tres, los modos de argumentar la existencia de Dios: a partir de la esencia misma de Dios, a partir de lo que manifiestan los entes finitos concretos y a partir de la forma de la razón, de la idea del ser universal. Y si no consideramos el argumento ontológico como *a priori* en sentido estricto, sino *a simultaneo*, ya que se inferiría la existencia a partir de la esencia de Dios, aun cuando se reconociera que entre ellas no hay precedencia, entonces tendríamos cuatro modos de argumentar, independientemente de su validez respectiva:

a simultaneo (ontológico), *a posteriori* (a partir del efecto), *a priori* en el primer sentido (a partir de la causa) y *a priori* en el segundo sentido (a partir de la forma de la razón).

La prueba *a priori* de la existencia de Dios

En opinión de Rosmini, entonces, el ser universal que la mente humana piensa por naturaleza no tiene subsistencia real, es un ser lógico, pero tampoco es una modificación de la mente. Esta puede incluso dejar de existir, pero no cabe pensar que el ser, universalmente considerado, no sea. El ser se muestra entonces como algo eterno, necesario, pero no inmediatamente como algo subsistente. Más aún, de ninguna cosa que percibimos subsistente podemos afirmar que sea eterna y necesaria. Por consiguiente, la intuición del ser universal enseña, en primer lugar, que la luz intelectual es un efecto cuya causa no puede ser finita. Y en segundo lugar, que se da en la mente “la intuición de un objeto que me está presente, que es intrínsecamente necesario, inmutable, independiente de mi mente y de toda mente finita”²². La semejanza con la primera prueba cartesiana, que va de la idea del ser infinito a la existencia de Dios como causa de esa idea, es grande y, en efecto, en el punto siguiente Rosmini dice que si se aplica el principio de causa, se debe concluir que “existe una causa que manifiesta una virtud infinita, que por lo tanto debe ser infinita”²³. Pero hay una diferencia importante y es que el argumento no parte de la idea de lo infinito, que es una noción bastante compleja, sino del ser universal, la noción más simple de todas, en la cual se encuentra luego, mediante la reflexión, una virtualidad infinita. Igualmente, como el argumento cartesiano, no hace intervenir ni al sujeto ni a ninguna otra cosa, sino que se cumple considerando únicamente una idea presente en la inteligencia, que en este caso muestra ser también el punto de partida de todo conocimiento y, por lo tanto, de todo razonamiento. Evidentemente, no puede prescindirse del sujeto que intuye el ser, pero el sujeto no forma parte del argumento en sí²⁴.

²²Rosmini: NUOVO SAGGIO..., vol. 5, n. 1458.

²³Ibidem, n. 1459.

²⁴La inclusión del sujeto mismo da origen a la segunda prueba cartesiana. La primera, que demuestra a Dios como causa de la existencia de la idea de infinito, es, por lo tanto, propiamente *a posteriori*. La ofrecida por Rosmini es

No estará de más hacer una precisión sobre el concepto de infinito que interviene aquí. No se trata de un infinito matemático o funcional, como la noción de lo infinitamente pequeño, de la cantidad infinita de números o de la llamada recursividad, es decir la propiedad de ciertas funciones de replicarse a sí mismas. Todos estos ejemplos emplean una noción de infinito virtual o indefinido y siempre es una cantidad finita a la que se llega: toda magnitud tiene un límite, por pequeña o grande que sea y todo número estará siempre determinado y será finito, aunque pueda aumentarse indefinidamente. La infinitud potencial de la noción de ser, en cambio, es ausencia total de límites. Mientras que no hay inconveniente ni contradicción en detener la división de la magnitud, la serie de los números o la cantidad de veces que se repite una función en un momento determinado, sino que es imprescindible hacerlo y lo contrario sería absurdo, la infinitud que muestra el ser no es tal porque siempre algo pueda agregársele, sino que la tiene por sí mismo con anterioridad a cualquier serie de finitos. Mientras que su capacidad ilimitada e infinita no puede explicarse sin una actualidad infinita, la capacidad indefinida de tipo matemático no puede completarse en un infinito actual de su misma naturaleza, sino siempre y sólo en algo finito.

Un poco más adelante Rosmini ofrece una versión distinta del argumento. Comienza considerando que el ser universal intuitivo por la mente puede considerarse como inicial, es decir como si indicara un comienzo sin sus términos. Hace conocer el «ser» pero no más; no dice qué ser, si finito o infinito. Tampoco dice que es ideal, por contraposición a real, sino que esa calificación le adviene posteriormente, cuando la inteligencia conoce cosas reales y advierte que el ser universal no es algo real, sino que tiene una existencia mental, aunque no se reduzca a la mente que lo intuye como un accidente suyo. Asimismo, aunque la inicialidad corresponde al ser universal por sí mismo, no por algo que se le añada, la denominación tiene lugar posteriormente, cuando se reflexiona sobre los conocimientos adquiridos y se advierte que suponen la noción del ser sin más, que la experiencia ha ayudado a completar. Mediante la reflexión se encuentran cualidades del ser universal que éste no revela a primera vista.

a priori, porque el mismo punto de partida, la idea del ser universal, apelando a su propia naturaleza, prueba la existencia de Dios, e incluso el principio de causalidad que emplea tiene su origen en esa idea.

Ahora bien, el ser inicial no puede subsistir de ese modo, sino que debe estar «terminado», es decir debe tener algún término para subsistir. Pero el ser lógico, el ser ante la inteligencia, tiene como término necesario, al cual remite, no una realidad cualquiera (árbol, mesa, nube) —todos entes finitos y contingentes— sino una realidad cuya existencia no puede ser contingente a su vez. Rosmini concluye: “una vez que hemos encontrado esto, podemos conocer también que es del todo imposible que este ente subsistente sea finito. Porque, si fuera finito, no sería un término adecuado de aquel ser inicial; es más, estaría fuera de él y, lejos de formar con él una esencia como su término y complemento propio, le sería incluso algo extraño, un efecto suyo contingente. El ser ideal exige entonces una actuación infinita, substancial, por la cual tenga no sólo la existencia *lógica*, ante la mente, sino también la existencia absoluta y, como la llamamos, *metafísica*, o en sí misma, existencia plena y esencial”²⁵.

Se podría dar un paso más, considerando el modo de ser de la idea. En efecto, su modo propio de existencia es relativo a una mente, cuyo objeto esencial es. Pero una mente finita no puede explicar la virtualidad infinita del ser universal, de modo que es necesario que exista una mente infinita. Se ve entonces que la necesidad del ser lógico se completa en la existencia de una mente infinita, que tenga una subsistencia absoluta y real.

El paso de lo ideal a lo real

Rosmini hace notar que cuando se habla de una existencia necesaria, se habla de la relación de algo con la mente. La necesidad consiste en que resulta contradictoria la no existencia de una cosa determinada. La existencia sin más no se dice necesaria o no necesaria hasta que se establece una relación con los principios de la razón y se reconoce que sería contradictorio o no que tal cosa no fuese. Es decir, “la *necesidad* de un ente depende del principio de contradicción”²⁶, que es la necesidad lógica. Por eso, la necesidad lógica y la necesidad metafísica no son en el fondo dos necesidades distintas, sino una misma necesidad, lógica y metafísica al mismo tiempo. La existencia de algo real es necesaria cuando es lógicamente imposible que esa cosa no

²⁵ROSMINI: *Nuovo saggio*, vol. 5, n. 1460.

²⁶Ibídem, nota.

exista. La consideración es por demás importante, porque parece justificar el paso de lo ideal a lo real, de lo lógico a lo metafísico. Y es efectivamente eso lo que hace. Pero no es un paso indebido, de una esencia pensada a una existencia real, sino de un principio ideal, cuya existencia (ideal) se muestra absurda si no existiera también una realidad infinita, a la cual se concluye. No presupone la existencia real de un ser necesario para decir luego que a su esencia le compete existir necesariamente, sino que parte de una existencia manifiesta, la del ser ideal, para afirmar luego una existencia real, condición de la primera. Como se puede apreciar, todo depende de que exista un modo de ser ideal, objetivo, no reductible a la mente contingente que lo piensa ni confundible con ninguna cosa real.

No puede excluirse *a priori* una prueba así, diciendo que todo paso de lo ideal a lo real sería injustificado, ya que ese rechazo *a priori* omite justamente lo único que podría garantizar su legitimidad, a saber un examen atento del ser propio de la idea. Ahora bien, ese examen muestra que el ser universal presente a la inteligencia remite a una existencia real y también necesaria. Claro está que el ser universal, ideal, inicial, no permitiría probar por sí solo la existencia de ninguna otra realidad, sino únicamente la del ser real infinito, que debe ser inteligente y fuente a su vez de la inteligibilidad finita, es decir de toda mente finita, capaz de entender gracias a la presencia del ser universal. Pero algo así no es poco para nuestra cuestión, sino aquello mismo que queremos mostrar. Es, en estricto sentido, una prueba *a priori* de la existencia de Dios. Más aún, no sólo se probaría así la existencia de Dios, sino la de un Dios inteligente, al mismo tiempo que queda garantizado el principio de la legitimidad de todas las demás pruebas, ya que la idea del ser universal es también el principio de la necesidad de los razonamientos.

En la *Teosofía*, que contiene de manera incoada la metafísica de Rosmini, hay un punto en el que se hace notar que en el mismo lenguaje corriente se distingue la idea del infinito de la realidad del infinito. Dice allí que

el solo hecho de proponer esa cuestión [“si la idea del infinito implica la existencia real del infinito”] prueba que la mente humana piensa de modo separado y distinto la idea de Dios y la existencia real de Dios, y lo confirma

el hecho de que la misma cuestión se pueda resolver de modo contrario²⁷.

Es el caso de Anselmo y Descartes, por un lado, y Tomás de Aquino, por otro. Ahora bien, esta distinción y su constante tomar partido por Tomás de Aquino no implican ninguna inconsistencia con el modo anterior de argumentar. Como escribe más adelante, en un texto ciertamente no revisado, pero que concuerda con todo lo dicho, la objeción de Tomás contra la prueba de la existencia de Dios a partir de la noción de Dios no afecta a su argumento, ya que éste no parte de la noción de Dios, sino del ser, que se muestra como conocido por sí mismo y como necesario; es más, como la fuente de toda necesidad²⁸.

El hombre no tiene una intuición de la realidad de Dios y, por consiguiente, tampoco un conocimiento adecuado de su esencia. El único objeto de intuición inmediata para el hombre es el ser universal; cualquier otro objeto implica una operación de la razón, sea un juicio o un razonamiento, por las cuales el ser, intuitivo inicialmente, es determinado ante la mente para hacer conocer así las distintas cosas. Y es siempre luego de un razonamiento que podemos formular el juicio acerca de la existencia de Dios, tanto para quien sostiene la necesidad de un argumento a posteriori como para Rosmini, quien sostiene la validez de un argumento *a priori*.

Conclusiones

Rosmini se distancia del argumento ontológico por razones opuestas a las de Kant, para quien la razón especulativa o teórica queda a oscuras para decidir el problema de la existencia de Dios. Para Rosmini, en cambio, aunque no tengamos un conocimiento directo e inmediato ni de la esencia ni de la existencia divinas, la razón está constitutivamente orientada a afirmar como una verdad necesaria la existencia de un ser infinito, al que todos llaman Dios²⁹. Pero, aunque entendía que su posición estaba fundamentalmente de acuerdo con la

²⁷ ROSMINI: *Teosofía*, vol. 12 (1998), n. 787.

²⁸Cf. ROSMINI: *Teosofía*, vol. 16 (2000), nn. 2194-2195.

²⁹Michele Federico Sciacca, un filósofo italiano del siglo XX de inspiración en gran medida rosminiana, habla en consecuencia de la "*intrinsecità teistica dell'intelligenza*" (M. F. SCIACCA: *L'interiorità oggettiva*, Palermo: L'Epoca 1989, pp. 34s.).

de Tomás de Aquino³⁰, tampoco cabe asimilar sin más su postura a la tomista, ya que la verdad que cree poder desentrañar del argumento ontológico estaría en el origen de los muchos argumentos, tanto *a posteriori* como *a priori*, que desarrolla para probar que Dios existe³¹. En síntesis, lo que permitiría argumentar con necesidad la existencia de Dios, en cualquiera de sus formas, es también el núcleo del argumento ontológico y justifica que se lo denomine también, con permiso de Anselmo, *unum argumentum*³².

Aunque parezca paradójico, para la inteligencia humana, en lo que a Dios respecta todo paso será de la idea a la existencia, ya que la misma existencia real de Dios no le es dada a percibir naturalmente, como las cosas del mundo. Entonces, el salto del orden lógico al ontológico necesariamente debe darse, pero no es un salto ilegítimo, ya que no es de tipo psicológico, ni tampoco es un salto indebido del orden esencial al orden existencial, sino que responde a la necesidad del ser mismo, conocido primero de modo universal e ideal. A partir del ser conocido de este modo, se puede argumentar luego racionalmente la existencia real de un ser infinito. Eso no implica que luego de la prueba se «tenga» la realidad de Dios, pero sí que se pueda afirmar válidamente. Toda afirmación, aun cuando sea el acto de un sujeto realmente existente, permanece en el plano ideal, en el sentido de que la realidad que afirma no está contenida en la afirmación misma. Es decir, que se refiere a una existencia que no se da únicamente en el plano ideal. Lo mismo cabe decir de todo argumento, que es un movimiento del pensamiento. Por más que la conclusión sea la existencia de algo real, al concluir no se tiene ni se percibe esa realidad, sino sólo se la infiere o deduce. Y al tratarse de una realidad infinita, esto se cumple de manera eminente.

En los argumentos *a posteriori* parece que se va de una realidad finita a la realidad infinita. Pero ese paso no estaría justificado si los

³⁰Cf. ROSMINI: *Teosofía*, vol. 12, nn. 299-301.

³¹Además de la expuesta en el *Nuovo saggio*, véase por ejemplo *Sistema filosófico*, nn. 178-179 (pp. 323s.); *Teosofía*, vol. 12, nn. 85, 101 y vol. 13 (1998), n. 797. Rosmini ofrece también argumentos *a posteriori*. Véase a modo de ejemplo: *Nuovo saggio*, n. 1213; *Sistema filosófico*, nn. 103, 180 (pp. 103s. y 324); *Teosofía*, vol. 12, n. 453 y vol. 14 (1999), n. 1356.

³²Cf. el estudio de Samuele TADINI: "Il recupero rosminiano dell'argomento ontologico", *Antonio Rosmini: verità, ragione, fede*; ed. Umberto Muratore; Stresa: Edizione Rosminiane 2009, pp. 97-122.

principios de la razón no fueran válidos, es decir, si la capacidad argumentativa de la razón no lo permitiera. A pesar de las apariencias, no hay verdadero paso de lo finito a lo infinito, ya que a lo infinito no se llega. Por consiguiente, si la razón ha de inferir la existencia de algo infinito, debe haber algo en ella que sea ya en algún sentido de naturaleza infinita y que pueda reconocerse como tal. Tampoco ha de olvidarse que la realidad finita que hace de punto de partida de las pruebas a posteriori, es una realidad finita ya conocida. Por lo tanto, la forma de la razón ya está presente en el argumento desde el comienzo, y así, el punto de partida no es la realidad finita *simpliciter*, sino la realidad finita conocida, es decir bajo una luz dotada de universalidad, necesidad e infinitud virtual. La fuerza dinámica de la prueba está conferida propiamente por la idea del ser universal, cuyo trasfondo infinito no se explica sin una realidad infinita, que explica a su vez lo conocido bajo esa luz. La demostración a priori de la existencia de Dios está entonces en la base de toda prueba a posteriori y también explica la persuasividad de las distintas versiones del argumento ontológico.