

Universidad Autónoma de Baja California
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

“Más allá de la necesidad:
Prolegómenos a una crítica tomista del materialismo especulativo”



Tesis que presenta:
José Luis Bustillos Ortiz

Para obtener el grado de:
Licenciado en Filosofía

Directora de Tesis:
Karla Yudit Castillo Villapudua

Tijuana, Baja California, Junio 2021

*Por el amor de Dios:
A mis padres y a mis hermanos*

Agradecimientos

Este trabajo de investigación realizado en la Universidad Autónoma de Baja California fue posible gracias a la participación directa e indirecta de diversas personas que opinaron, comentaron, corrigieron u orientaron el desarrollo del presente. De manera formal o informal en este trabajo pude aprovechar la experiencia y las virtudes de maestros, compañeros y amigos a quienes deseo agradecer.

En primer lugar, a mi directora de Tesis, Dra. Karla Villapudua, por ser guía y apoyarme en este trabajo con su valiosa dirección y aportes. Asimismo, por motivarme en este camino a través de sus constantes invitaciones como usuario del Seminario Permanente de Teoría Contemporánea sin el que no hubiera podido enriquecer mi bagaje personal en los asuntos de la filosofía de nuestro siglo, igualmente agradezco a todos los involucrados de este proyecto en su conjunto.

Al Mtro. Conrado Pardo, estimadísimo, por su amistosa, fiel e incondicional compañía no solo en este trabajo sino en el despliegue entero de mi formación académica. Por siempre contar con su ánimo y disposición para enseñarme y aconsejarme. Por creer en mí y ser pieza clave en la potencialización de mis capacidades, aptitudes y competencias académicas.

Al Dr. Felipe Lee, por su siempre honesta y vigilante crítica de mis escritos, siendo auriga de los deseos e impulsos que hayan podido afectar mis argumentos. Por salvaguardar la integridad plenamente filosófica de este trabajo.

Quisiera agradecer también a los docentes que si bien no participaron directamente en la realización del presente, su influencia ha sido fundamental. El Mtro. Winfried Bilo, por inspirarme orden y sutileza a través de sus clases y lecciones relativas a la metodología hermenéutica, por proporcionarme fuentes y comentarios siempre pertinentes a mis consultas. La Dra. María del Carmen Perez Talamantes, ya que sin su iluminación no hubiera sido posible expresar mi pensamiento a la vez como cristiano y como filósofo. Al Mtro. Alfredo Lucero Montaña, por todo su ánimo y apoyo a través de su simpática e infinita alegría spinozista. De igual modo, agradezco a todo el equipo de docentes de la Licenciatura en Filosofía con quienes llegué a tomar clases o compartir ideas.

Finalmente, a mi padre José Luis, preludio vivo de todo mi ser y toda mi obra. A mi hermosa madre María Guadalupe, principal fuente de mi nutrición espiritual y material. A mis dos

hermanos, Diego y Cecilia, pilares de mi historia, espejos de mi vida, íntimos oyentes, amigos y compañeros eternos.

En nombre de Dios Santísima Trinidad, a quien pertenece la mayor gratitud. Reconozco y agradezco infinitamente a todos ustedes.

ÍNDICE

Resumen.....	8
0. Prefacio	10
1. Génesis Histórica.....	14
1.1. La construcción de un primer motor	14
1.2. El ocaso del ser necesario	19
1.3. Hacia una redefinición moderna de la metafísica	26
1.4. Retornando a la pregunta por el Ser	30
2. Formulación Doctrinal	33
2.1. Respuesta a las posibles objeciones	33
2.1.1. La insuficiencia de la prueba cartesiana.....	33
2.1.2. La irrelevancia del escepticismo de Hume.....	36
2.1.3. El Buey Mudo contra el Aplastalotodo	41
2.2. Versiones contemporáneas del argumento	43
2.2.1. La prueba tomista	43
2.2.2. La vía del realismo real	46
2.2.3. La prueba cosmológica del Kalam	47
2.2.4. La tercera vía modal	48
3. Crisis Especulativa.....	50
4. Reflexión Crítica	56
4.1. Revaloración de la doctrina del acto y la potencia.....	56
4.2. John Milbank y las aporías de la inmanencia	60
4.3. Cantor contra Cantor	65
4.4. Más allá de la necesidad	69
Epílogo	78
Bibliografía	80

Resumen

La propuesta del materialismo especulativo de Quentin Meillassoux planteada en el seno de la discusión contemporánea sobre la posibilidad de elaborar una nueva filosofía que nos ofrezca una especie de acceso al Absoluto en una era post-metafísica y secular, pone sobre la mesa una ateología basada en la primacía del azar y la contingencia, la cual considero, es digna de una revisión crítica según las tesis y los criterios del aparato ontológico y teológico de la tradición escolástica.

La polémica ontología de Quentin Meillassoux ha destacado por el hecho de proponer la posibilidad de una realidad divina en términos virtuales, y no como ser actual o necesario, es decir, Dios no existe pero es posible o, en su propio lenguaje: *Dios no existe todavía*. (Meillassoux, 2015, p. 5) Anteriormente, la necesidad de Dios había sido ya una problemática criticada por la epistemología moderna bajo diferentes ópticas, pero las que son más fuertes, al menos en apariencia, son las propias que se derivan del escepticismo de David Hume y el empirismo trascendental de Immanuel Kant.

En particular consideraremos de la esfera histórica del medioevo a quien Rino Fisichella (1989, p.150) nombra como el primero en asentar los elementos definitivos que forman la plataforma de la sistematización teológica y de la enseñanza eclesial sobre la inspiración: santo Tomás de Aquino, y siguiendo una expresión de Grenet (1975, p.7), nos atrevemos a repetir la afirmación de que si las nociones de su pensamiento son viejas, no dejan de ser menos actuales que las de la filosofía contemporánea. Así pues, me parece pertinente un diálogo y un esclarecimiento de los términos que inevitablemente se debaten entre el Dios virtual o contingente propio de la ontología meillasouiana y el Dios puramente actual que silogizan los textos del espíritu tomista. Nuestro objeto de estudio es entonces aquella realidad a la que nuestro lenguaje *alude* como *Dios*, y su sentido correspondiente en el discurso de ambos: el materialismo especulativo Quentin Meillassoux y el realismo neoescolástico derivado de la interpretación histórica y continua del pensamiento de santo Tomás de Aquino y la metafísica cristiana.

Asumimos que en cuanto tratamos el ámbito de la metafísica contemporánea la prioridad teórica por excelencia es la ontología, ambas disciplinas pueden llegar a considerarse como

sinónimos sobre todo si hablamos de una metafísica general¹. No obstante, la propuesta del filósofo francés depende de planteamientos cuya naturaleza afecta proposiciones relevantes en el propio campo de la teología usurpando su soberanía como Reina de la Ciencias y atribuyéndola a la filosofía especulativa. De aquí se sigue que en virtud del funcionamiento real de su sistema, es decir, de su amplitud psicológica y cosmológica, éste deba ser coherente en cuanto las implicaciones teológicas que mantiene, a saber, si no la racionalidad por lo menos la credibilidad filosófica de su alegada deidad virtual o contingente, implicaciones que se apreciarán en contraste con la deidad actual y necesaria que revela la teología tomista con tal de diagnosticar desde la perspectiva de la fe cristiana y su distinguida razón teologal, la pertinencia especulativa de la propuesta de Meillassoux. En dado caso, hablo de una reflexión crítica a la ontología del filósofo francés con tal de re-descubrir algunas de las nociones del Aquinate y su tradición en el seno del debate actual sobre Dios en la ontología.

¹ Esto considerando la definición moderna utilizada por filósofos como Christian Wolff (2000) en su *Metafísica Alemana* o por Zeferino González (1876) en su *Filosofía Elemental*, leemos en esta última obra: “La Ontología puede y suele recibir el nombre de *Metafísica General*, en atención a que las ideas universalísimas que constituyen su objeto, tienen aplicaciones y sirven de base, no solo a las ciencias inferiores, sino a las otras partes de la Metafísica. Por el contrario, la Cosmología y la Teodicea juntas, constituyen la *Metafísica Especial* o particular.” (González, 1876)

0. Prefacio

La hipótesis de nuestra investigación mantiene que el debate contemporáneo en torno a la vuelta a la ontología y según los términos del realismo especulativo es terreno fértil para que retoñe una reflexión cristiana. Hago manifiesto que no ignoramos la propia afirmación de Meillassoux en considerarse post-teológico o post-metafísico (Phelps, 2015, pp.1-2), por el contrario, es tal el interés en esta supuesta cualidad que nos atreveremos a cuestionar la lógica de su enfoque especulativo desde la visión del criticismo tomasiano, de tal modo que nuestra hipótesis se puede resumir en lo que funciona como un título provisional para nuestra investigación: “Hacia un tomismo especulativo”.

Trataremos la noción y realidad más noble que se le pudo aparecer al hombre: la de *Dios*, que, según indica la epistemología de Tomás de Aquino, su conocimiento natural se da solo a través las imágenes sensibles de sus efectos (S.t., Ia, 12, 12 ad 2; Aquino, 2001, p. 179), es decir, el acceso a su concepción puramente formal no es sino a través de todo lo causado, de los seres inmediatos. Esta tesis es objetada directamente por la propuesta Meillasouxiana, ya que su especulación consiste en afirmar la inexistencia de Dios junto a la necesidad de creer en su posible advenimiento. Como menciona su tesis de la inexistencia divina: “the divine responds that to believe in the existence of God is not to believe in God but to believe in existence.” [lo divino responde a aquello que para creer en la existencia de Dios no consiste en creer en Dios sino en creer en la existencia] (Harman, 2001, p.235) Habremos de notar que los tratamientos conceptuales y sus respectivos accesos epistémicos son radicalmente distintos y en cierto sentido *reflejos*, por lo que hemos decidido abordar el problema según la operación ontológica que realiza la contingencia en ambos sistemas de pensamiento. Meillassoux propone una *necesidad de la contingencia* al evidenciar que la contingencia no se da sino fuera de nuestros marcos conceptuales, de hecho, fuera de cualquier marco de referencia epistémico (Ramírez, 2016, p.148), y según él, así se puede afirmar que todo aquello que existe más allá de nosotros es contingente en sí mismo, tesis que desemboca en una contingencia absoluta que abraza incluso la esencia divina, de aquí se digna a proyectar con un espíritu escéptico y nihilista la futura existencia de Dios. Santo Tomás por su parte, no niega la contingencia intrínseca a los seres múltiples, sin embargo, una simple ojeada a sus textos nos remitirá a una tesis alternativa al carácter contingente de los seres que claramente el filósofo francés –me parece- no ha atendido adecuadamente. Esta tesis es más

conocida en la historia de la filosofía como la Tercera Vía para demostrar la existencia de Dios, la cual argumenta que es imposible que las cosas que están sometidas a la posibilidad existan siempre, ya todo lo que lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, por lo menos en algún tiempo pasado no existió, y si todas las cosas existen solo como posibilidades, entonces hubo un tiempo en el cual nada existió. De ser que hubo un tiempo en el que nada existió, tampoco ahora existiría nada, ya que lo que no existe no empieza a existir sino por algo que ya existe. Así, si nada existía, es imposible que algo empezara a existir, en consecuencia, nada existiría, lo cual es absolutamente falso. Luego, no todos los seres son sólo posibles o contingente, sino que consideramos preciso afirmar la existencia de un ser necesario (en este punto ya nos hemos distanciado de la tesis de la contingencia absoluta). Todo ser necesario tiene su posibilidad en otra cosa o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder infinitamente. Por lo tanto, hay que admitir que algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que Él sea causa de la necesidad de los demás, esto *decimos* que es Dios, resuelve el Aquinate. (S.t., Ia, 2, 3; cfr. Aquino, 2001, p.112) Queda expuesto así, el dilema principal de esta investigación, contingencia absoluta o principio necesario. ¿La tradición tomista sobrevive aún con las novedades ontológicas que aportan las autoridades de la filosofía especulativa? o ¿Quentin Meillassoux está ignorando casi por completo el monumento filosófico que ha tenido desde su nacimiento una alternativa plena y legítima ante sus conclusiones especulativas? Nuestros objetivos se convierten entonces en nada menos que analizar los presupuestos teológicos de la filosofía de Meillassoux utilizando el dispositivo doctrinal del tomismo, esto con la finalidad de enfrentar una de las filosofías ateas de nuestra era con el espíritu siempre vivo de la *filosofía perenne* para reconocer, reclamar y exaltar el lugar no solo del tomismo sino del teísmo y su capacidad más elevada de especulación en el campo de la ontología contemporánea.

Hemos optado por proceder de acuerdo al método de la hermenéutica analógica, ya que la analogía tiene a su vez una dimensión interpretativa como una ontológica. (cfr. Jerez, 2013, parr. 35) Y siendo el realismo analógico propio de nuestro método una ontología en diálogo con los nuevos realismos propuestos en la contemporaneidad, a su vez es consanguíneo del tomismo, de hecho, Carlos Mendoza-Álvarez (2010, p.144) lo enlista en una de las nuevas tendencias del tomismo crítico. El mismo Dr. Mauricio Beuchot (2009, p.200) apunta a Santo Tomás como representante de la hermenéutica analógica en la Edad Media:

El que representó en ese momento a la hermenéutica analógica fue santo Tomás de Aquino, quien supo conjuntar el alegorismo de los monjes y el literalismo de los escolásticos en una síntesis superior. No olvidemos que de pequeño estuvo con los monjes benedictinos, en la abadía de Monte Casino, y, después de haber sido un consumado escolástico en la Universidad de París y en otras partes, le tocó morir en otro monasterio benedictino, el de Roca Seca donde, como agradecimiento a la hospitalidad de los monjes, les obsequió un comentario al *Cantar de los cantares* que había hecho él mismo. En su propia vida y persona supo conjuntar y equilibrar analógicamente el literalismo y el alegorismo.

La planeación está inspirada en el orden sistemático de los Cursos de P.B. Grenet (1975) y por supuesto en el método escolástico, de modo que la variación presente está sujeta a las exigencias y categorías de la investigación filosófica y científica secular. El material tratará en su totalidad sobre la realidad de Dios en ambos sistemas de pensamiento y el orden queda distribuido del siguiente modo:

Nuestra introducción será a modo de una *pequeña arqueología* del problema la cual consta de una génesis histórica desde la filosofía clásica hasta el siglo XX sobre la realidad de Dios considerada estrictamente desde la filosofía y el razonamiento causal que está directamente vinculado con los dinamismos internos que hay entre los seres necesarios y los contingentes, poniendo especial atención en la crisis moderna donde se concentra la tensión del debate analizado en esta investigación, ya que el llamado Padre de la Modernidad, René Descartes, simboliza en la historia de la filosofía una ruptura con la demostración *a posteriori* de Dios que mantenía la tradición escolástica, reemplazándola con una que parte de una deducción metódica que sostiene el carácter *apriorístico* de una *res infinita* haciendo eco al famoso argumento ontológico de San Anselmo y, tal filosofía, es la que Meillassoux elige como pilar de su propuesta ontológica con tal de superar este mismo supuesto con el fin de superar la condición correlacionista o relación sujeto-objeto de la filosofía post-kantiana (Meillassoux, 2015, pp.54-61). Esta génesis será fuente de la sintaxis fundamental que posteriormente delimita el campo semántico que corresponde a ambas posturas, en su época como en la nuestra.

El segundo capítulo está elaborado al estilo de una *formulación doctrinal*, y con ello quiero decir, una interpretación analógica desde la perspectiva tomista que nos permita tomar una posición firme en las filas de las nuevas ontologías delimitando el sentido fundamental y las reglas que tiene el juego lingüístico de nuestro problema para luego *imaginar* un posible diálogo con el materialismo de Quentin Meillassoux, por eso manifestaremos la vigencia y la validez que tiene en nuestro tiempo la demostración filosófica para la existencia de Dios, primero respondiendo algunas de las objeciones más relevantes que podría hacer la crítica moderna y después exponiendo algunas de las demostraciones contemporáneas que ya las han considerado.

En el tercer capítulo abordaremos la crisis especulativa del desafío neo-realista, en particular cómo es que el caso del materialismo en la versión de Quentin Meillassoux altera la visión metafísica que el neo-escolástico tiene sobre la necesidad y la contingencia. Iremos, pues, al significado real de los textos, es decir, a qué realidades *aluden*, de manera que podamos elaborar una comparación sinóptica y un dialogo adecuado entre las propuestas examinadas recurriendo a traducciones conceptuales y neologismos que consideremos pertinentes.

El último capítulo concluirá una reflexión crítica que finalice la pragmática de la investigación, vislumbrando la intencionalidad de los autores y contextualizando sus visiones en un diagnóstico ontológico sobre la filosofía materialista de Meillassoux desde una perspectiva tomasiana, perspectiva que es fundamento metafísico de nuestra metodología que a su vez, legitima dialécticamente la perspectiva ontológica de la investigación considerando en su conjunto la filosofía contemporánea y descubriendo sobre sus propias ruinas la construcción activa de la *Catedral del Pensamiento*.

1. Génesis Histórica

1.1. La construcción de un primer motor

Para abordar el tema que compete a una demostración de la existencia o in-existencia de Dios según las propuestas de Tomás de Aquino y Quentin Meillassoux habremos de atravesar la historia de su razonamiento causal. El germen de este razonamiento se encuentra en la antigua escuela de Mileto, con la entrada del pensamiento pre-platónico. Unos quinientos años antes de Cristo, surge en Grecia la motivación por dar sentido a la realidad ya no bajo narraciones mitológicas, sino por medio de una explicación racional que dé con el fundamento del mundo. Se trata razonamientos proto-científicos sobre el principio de la naturaleza cuyo término filosófico ha quedado registrado bajo el nombre de *arché*. Se conocen varios ejemplos, casi todos elementos de la naturaleza como el agua, el aire, la tierra y el fuego, pero quien dio el alto con la cuestión por primera vez fue Parménides elaborando su tesis de la Unidad del Ser como fundamento de las cosas inaugurando el principio de identidad o de no-contradicción, principio con el que toda la ciencia occidental tiene que lidiar hasta nuestros días: lo que es, es; y lo que no es, no es. (cfr. *Metaph. I, 5, 986b 15-25*; Aristóteles, 1998, pp. 40-45)

Es Platón (1988, p. 101) quien de algún modo siguió trazando el camino de la reflexión sobre las causas. En el Fedro, Sócrates habla de una ciencia natural como la sabiduría para saber las causas de todo, por qué se llega a ser, por qué se perece y por qué se existe. (cfr. Fedón, 96a 6-10)

Después de una revisión concisa de sus predecesores (Aristóteles, 1998, pp. 20-21; *Metaph. I, 3, 983b 5-15*), quienes solo llegaron a comprender la causa material de las cosas así como su cambio, aparece con Aristóteles ya propiamente una sistematización de las causas. La evidencia primordial del mundo físico es la del movimiento, y aunque en Platón ya se había planteado una teoría de los principios, ella no alcanzaba para explicar el cambio en sí mismo según el Estagirita (cfr. Grondin, 2006, p. 97). Así, podemos distinguir ahora cuatro nociones de causa (cfr. Grondin, 2006, pp. 97-101):

- 1) La materia de la que están hechas las cosas. Una especie de receptáculo que nunca se encuentra en bruto, siempre recibe una forma. Podemos llamarle causa *material*.

- 2) Como principio del movimiento; la semilla como causa de la planta, o las nubes como causa de la lluvia. Le llamamos causa *eficiente*.
- 3) De inspiración platónica y modificando la doctrina de las ideas, como *eidos*, la figura de una cosa o bien, su causa *formal*.
- 4) Fin de una acción, o aquello para lo cual es algo: pasear para estar sanos o comer para saciar el hambre, por ejemplo. Le llamamos causa *final*.

A propósito, Aristóteles viene siendo el ancestro por excelencia de nuestro problema de investigación, pues es quien funda en algún sentido la teología occidental hablando de un primer motor que es causa del movimiento de los astros, un acto que ejerce solo la actividad de entenderse a sí mismo y del que penden el Cielo y la Naturaleza. (cfr. Aristóteles, 1998, pp. 623-625; Metaph. XII, 7, 1072b 1-30)

Más adelante, encontramos en Plotino una reformulación del platonismo, interpretación renovada que toma al Uno como principio de todo cuanto es. El razonamiento causal aquí cobra un sentido de procesión y retorno, pues las creaturas que emanan del Uno están destinadas a retornar, incluso a convertirse en él (Grondin, 2006, p.123). Esta línea de pensamiento se mantiene hasta San Agustín (2005, p.326) todavía, pero según avanza nuestra historia, el cristianismo introduce y enfatiza en el pensamiento metafísico el sentido de creación. Leemos en las Confesiones:

Así pues, Tú eres, Señor, quien los ha hecho. Tú, que eres hermoso, pues ellos lo son; Tú, que eres bueno, puesto que ellos lo son; Tú, que existes, puesto que existen ellos. Pero no son tan hermosos, ni buenos, ni existen tan plenamente como Tú, su Creador. Pues, comparados contigo, no son hermosos, ni buenos, ni existen.

Aunque se desconoce su localización histórica, hay un místico cuyos textos están en sintonía con el neoplatonismo de manera muy explícita, el Pseudo Dionisio (2007, p. 251) expresa en la Teología Mística:

Decimos, pues, que la Causa de todo y que está por encima de todo no carece de esencia ni de vida, ni de razón ni de inteligencia, que no es cuerpo ni figura, ni tiene forma alguna, ni cualidad, ni cantidad, ni volumen.

No está en ningún lugar, no se la puede ver ni tocar. No siente ni puede ser percibida por los sentidos. No sufre desorden ni perturbación debido a las pasiones terrenales, ni le falta fuerza para poder superar accidentes sensibles.

Ni está necesitada de luz. No es ni tiene cambio, corrupción, división, privación, ni flujo, ni ninguna otra cosa de las cosas sensibles.

Un personaje que ocupa un lugar clave en nuestro relato es San Anselmo. El santo de Canterbury argumenta explícitamente un razonamiento para demostrar la existencia de Dios, si bien no es propiamente causal, marcará una pauta necesaria de abordar para toda ontología futura (cfr. Grondin, 2006, p. 147). Max Andrews (2018, parr. 3) siguiendo a Platina, sintetiza el argumento del siguiente modo:

- 1) Dios existe en el entendimiento.
- 2) Dios es un ser.
- 3) Si X existe sólo en el entendimiento y es un ser posible, entonces X podría haber sido más grandioso.
- 4) Supongamos que Dios sólo existe en el entendimiento.
- 5) Dios podría haber sido más grandioso (Dado 2, 4, 3).
- 6) Dios es un ser el cual otro más grandioso no es posible.
- 7) Entonces un ser el cual otro más grandioso no es posible es por lo tanto un ser el cual es más grandioso es posible.
- 8) Dado que 4 da lugar a una contradicción 4 debe ser falsa.
- 9) Dios existe no sólo en el entendimiento.
- 10) Por lo tanto, Dios existe en la realidad

Este argumento resulta insuficiente y hasta absurdo para pensadores como Tomás de Aquino y Kant, pero para otros como Descartes, Spinoza, Schelling y Hegel resulta fundamental para su doctrina metafísica.

Maimónides (1947, p.100) nos explica la noción *regel*. Esta significa en primer término el pie o la pata de un ser viviente y también denota una cosa que sigue a otra, como causa, como en: “y el Señor te ha bendecido, por mi pie” (Gen 30, 30). Así cuando se lee en el libro del Éxodo (24, 10) la expresión “y había bajo sus pies como una obra de blancura de zafiro, semejante al cielo cuando está sereno” quiere decir “aquello de que Él es causa”.

Bien, después de la fiebre platónica y la inspiración religiosa en la filosofía, regresa a la arena Aristóteles. Gracias a las traducciones árabes, y en especial a las reformulaciones de Avicena y Averroes, llegan a manos de Tomás de Aquino algunos de los textos que permanecían del Filósofo.

La influencia de Avicena será crucial para nuestro trabajo, pues vistas las perspectivas de necesidad o posibilidad de un ente “Avicena entronca con la cuestión de la modalidad” (Saranyana, 2011, p.4).

El Aquinate recupera de la vena aristotélica el razonamiento causal, asunto que se ve expresado en cuatro de sus argumentos para la existencia de Dios, enumeraremos las conocidas cinco vías (Grondin, 2006, pp. 167-172):

- 1) **Movimiento:** Este término para Tomás de Aquino no significaba simplemente el movimiento que va del punto A al punto B. Aquí hemos de tomar movimiento en el sentido de cambio, es decir, del mismo modo que lo consideraba Aristóteles, como un ser en potencia que es actualizado, un ser que *puede* ser y luego es, decimos que se *realiza*, hablamos de una alteración cualitativa. Lo que mueve siempre es movido por otra cosa, y una cosa no puede a la vez mover y ser movida, o sea, no puede ser actual y potencial al mismo tiempo. Si una cosa es movida, es porque es movida por otra, y no podemos proceder así hasta el infinito, de modo que habremos de concluir un primer motor que no sea movido por ningún otro, un ser que sea *acto puro*.
- 2) **Eficiencia:** Es necesario suponer alguna primera causa eficiente, pues en un encadenamiento donde A sea causa de B, B de C, C de D, etc., resulta imposible remontarse al infinito y que una cosa sea causa de sí misma, pues no habría causas intermedias ni últimas. Un encadenamiento causal solo tiene sentido si reconocemos la existencia de una primera causa.
- 3) **Necesidad y contingencia:** En las cosas está siempre la posibilidad, estas pueden ser o no ser. Que todo sea de esta naturaleza es imposible para Santo Tomás. Aquello que puede no

ser, alguna vez no es, y si todo puede no ser, entonces supondríamos un momento donde hubo nada. Si hubiera sido así, no habría nada en la actualidad, pues de la nada no puede salir nada. Esto es claramente absurdo, de modo que el ser debe surgir de alguna parte, o bien de lo posible o de lo necesario. Si surge de lo posible, regresamos a la aporía, por tanto, el ser sólo puede brotar de un ser necesario y único, un ser que no tenga causa alguna de su necesidad. Es este argumento el que habremos de reconsiderar ante la propuesta de la contingencia absoluta de Quentin Meillassoux, discutiremos más adelante el sentido en que ambos pensadores dan tratamiento a los conceptos de necesidad y contingencia.

- 4) **Grados de perfección:** Cuando decimos de lo que observamos que algo es más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, es porque ponemos las cosas en relación con algo máximo, entonces hay algo que es máximamente bueno, máximamente verdadero y máximamente noble. Aquí Santo Tomás se adscribe a la tradición neoplatónica, pues mantiene de sus predecesores el sentido de la participación en el Ser, de la *methexis*.
- 5) **Finalidad:** Este argumento lo conocemos en la actualidad como el Argumento del Diseño Inteligente. Dice Santo Tomás que las cosas privadas de inteligencia actúan con miras a un fin, y lo que carece de conocimiento tiende a este de la manera como un arquero dirige una flecha, luego existe un ser que dirige todas las cosas a su fin.

Hemos llegado a la cúspide de nuestro relato, en este punto de la historia tenemos prácticamente asegurado el fundamento para demostrar la existencia de Dios. Optar por esta postura parece que fue un desarrollo que fluyó sin impedimento desde los preplatónicos hasta la Alta Edad Media, como si el mismo desarrollo del pensamiento occidental apuntara hacia esta conclusión. Sin embargo, esto no se mantuvo así, a continuación, revisaremos qué sucedió después de la construcción de la *Catedral del Pensamiento*. Reconocemos con seguridad en la actualidad que un texto tiene múltiples sentidos, y así como hoy existe un relativismo radical, la sistematización de la doctrina de Santo Tomás se vio gravemente afectada por algunos detractores e intérpretes que diferían con sus planteamientos. Los últimos escolásticos dieron pie a lo que conocemos como filosofía moderna, una corriente que expresamente se levantó ante algunos de los postulados del tomismo, esto podría parecer un mal paso en la historia para algunos, pero para un filósofo de nuestro siglo es de relevancia, pues el desarrollo científico, social y tecnológico de

nuestra era tiene sus raíces en esta ruptura. Es una crisis moderna, como la ha señalado Grenet (1975), eso no ha impedido que la filosofía tomista dé sus frutos en el siglo XXI.

1.2. El ocaso del ser necesario

Aunque las vías de Santo Tomás parecen bastante seguras para ofrecer y casi garantizar la existencia de Dios, el debate teológico que sucede al de la era del Aquinate comienza con debates de corte epistemológico en lo concerniente a este tipo de demostraciones. Scoto, por ejemplo, no creía que la omnipotencia de Dios pudiera ser demostrada estrictamente por la razón natural. Aun así, el Doctor Sutil mantuvo que los únicos argumentos demostrativos para la existencia de Dios son *a posteriori*, tampoco aceptó el argumento ontológico como concluyente. (cfr. Scoto, 1985, pp. 33-34; Scoto, 1963, pp. 11-12; Scoto, 1963, p.76)

Scoto tampoco estaba muy convencido de la concepción de Dios como primer motor, ya que esta no va más allá del mundo físico. Asimismo, comprendía la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser, distinguiéndose de la concepción que, en algún sentido, se refleja en los opúsculos de Aristóteles, donde, aunque se menciona esta definición, el tratamiento va más por el estudio de las cuatro causas. (cfr. Scoto, 1963, pp. 11-12)

En lo concerniente al vínculo de la tradición escolástica con Scoto, este puede considerarse un digno sucesor aunque inevitablemente dejó sus matices en la doctrina. Scoto abre una discusión preguntando: “¿Pudo Dios haber hecho las cosas de otro modo a como las ha ordenado ser?”. La respuesta se consigue, según nos ilustra Phelps (2015, p. 2), dependiendo de la distinción entre el poder absoluto de Dios (*potentia absoluta*) y su poder ordenado (*potentia ordinata*) que ya había planteado el Doctor Angélico. El primero es una abstracción necesaria del segundo, ya que el poder absoluto hace de lo que ha sido ordenado contingente el resultado de la voluntad de Dios en lugar de otra necesidad externa. Scoto desarrolló esta distinción añadiendo que mientras Dios es capaz de actuar acorde a las leyes que estableció previamente, se dice que actuó de acuerdo a su poder ordenado; pero mientras es capaz de hacer muchas cosas que no están de acuerdo con, sino que van más allá de estas leyes preestablecidas, se dice que Dios actúa de acuerdo a su poder absoluto. El desarrollo de estas categorías nos interesa para analizar más adelante la post-teología de Meillassoux, mientras continuaremos con el relato.

La historia hace su trabajo, y ateniendo el modernismo venidero caracterizado por un creciente ateísmo, la Iglesia Católica se vio en la necesidad de reforzar su ideología después de la reforma protestante. Francisco Suárez, o como lo llama Catherine Sims Kuiper (2019, parr. 4), “el último caballero de la filosofía escolástica”, desarrolla en sus Disputaciones Metafísicas una reformulación del vínculo entre Dios y el razonamiento causal, Ángel Poncela (2016, p. 174) nos ilustra la visión de Suárez:

La Metafísica ostenta la pretensión de estudiar todos los ámbitos de la realidad en la medida de las posibilidades del entendimiento humano, y, en este sentido, siguiendo a Aristóteles, es llamada «sabiduría». El estudio de Dios como objeto principal de la Metafísica se llevará a cabo, por un lado, de manera confusa desde la noción de causa; y, por otro, como causa. El metafísico desde el primer aspecto estudiará a Dios bajo la razón de ente, que es común a todas las sustancias y accidentes; Desde el segundo aspecto, partiendo de los efectos, se remontará hasta la Causa Primera.

Vemos que a diferencia del Aquinate, Suárez optará por un método que no parta de la inducción de la experiencia, sino deduciendo *a priori* desde los primeros principios, así las pruebas de la existencia de Dios pasan a ser deducciones a partir de todas las causas. De este modo, la Metafísica permanece como ciencia humana principal siempre y cuando incorpore el estudio de Dios como primer objeto. (Poncela, 2016, pp. 175-176)

Como se ha mencionado, son estos últimos escolásticos quienes asientan el terreno para la reflexión moderna. Contemporáneo a este desarrollo metafísico acontece la revolución copernicana, avance científico que no solo afectó las dimensiones de la física y la astronomía, dicho evento implicó una sospecha general a la cosmología escolástica. Comienza entonces un paradigma antropocéntrico, cuyo máximo exponente en el canon de la filosofía secular es René Descartes, el Padre de la Modernidad.

Muy similar al argumento de San Anselmo, pero sostenido por una nueva teoría de las ideas innatas y una doctrina sobre las percepciones claras y distintas, Descartes demuestra la existencia de Dios a través de una idea “dada” y no por una definición arbitraria, pues según el discurso en primera persona del filósofo francés: “[...] *cùm fīm res cogitans, ideamque quandam Dei in me habens, qualiscunque tandem meī causa aflignetur, illam etiam esse rem cogitantem, &*

omnium persedionum, quas Deo tribuo, ideam habere fatendum est.”² (AT VII 49; Descartes, 1904, p.49). Para Descartes es razonable indagarse entonces, de dónde toma su origen esta causa. Si la toma de sí misma y ella existe por sí, debe poseer en acto todas las perfecciones cuyas ideas concibe, o sea, las que yo concibo como dadas en Dios, en cambio, si toma su existencia de alguna otra causa, la pregunta persistirá hasta que de grado en grado lleguemos a una causa que resulte ser Dios. (Descartes, 1977, pp. 42-44) Así, en su correspondencia con Elisabeth de Bohemia, él explica que la sola filosofía basta para saber que cualquier pensamiento no entraría en la mente a menos que Dios haya querido desde la eternidad que entrara ahí. (Descartes a Elisabeth, 2007, p.120) La distinción entre las causas particulares y universales no tiene lugar en este argumento, Descartes (A Elisabeth, 1645, citado en Shapiro, 2007, p. 120) aclara:

The sun, for example, is the universal cause of all the flowers, but the sun is not the reason that tulips differ from roses. The production of tulips also depends on some other particular causes that are not subordinate to the sun. But God is such a universal cause of everything that He is in the same way the total cause, and thus nothing can happen without His will.

Nos encontramos en un punto crucial para nuestra revisión de la historia del pensamiento. Tanto para el tomista, como para Meillassoux, atender este argumento es asunto de suma cautela. En primera instancia, esta demostración prescinde por completo de cualquier dato empírico para elaborar su razonamiento, convirtiéndose implícitamente en una crítica a las demostraciones de Tomás de Aquino, donde, siguiendo a Aristóteles: “Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.” (Q.d. De veritate q. 2, art. 3, arg. 19; Aquino, 1970, p.49) En la filosofía de Quentin Meillassoux es de gran importancia, pues en su pretensión de romper con lo trascendental que prohíbe la posibilidad de un conocimiento absoluto y sin recurrir a un retorno dogmático (tema que atenderemos en el tercer capítulo) se ve en la necesidad de “comenzar por explicar en qué el contenido de la demostración cartesiana es, en tanto tal, incapaz de resistir a la crítica del correlacionismo.” (Meillassoux, 2015, p.56)

² Traducción de Vidal Peña: “[...]puesto que soy una cosa que piensa, y que tengo en mí una idea de Dios, sea cualquiera la causa que se le atribuya a mi naturaleza, deberá ser en cualquier caso, asimismo, una cosa que piensa, y poseer en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza divina.” (Descartes, 1977, p. 42)

Spinoza, un eminente cartesiano, mantiene la noción de *causa sui*. Sigue desarrollando como su maestro, un tipo de metodología inspirada en la axiomatización euclidiana, su demostración es *more geometrico*. En esta filosofía, el razonamiento causal es crucial para comprender su teoría de la substancia.

Por lo general, Baruch Spinoza utiliza los términos razón y causa como sinónimos.³ El Filósofo retoma la tesis parmenídea de la *unidad del Ser* y la lleva a sus últimas consecuencias, conduciendo la doctrina de la sustancia antes aristotélica, ahora cartesiana, a un monismo metafísico donde “en cosas que no tienen nada común entre sí, una no puede ser causa de otra” (E1p3) y luego, expresado según el desarrollo de su particular teología: “una sustancia no puede ser producida por otra sustancia” (E1p6). Esto es porque “en la naturaleza no puede haber dos sustancias del mismo atributo, es decir, que tengan algo común entre sí” (E1p6dem). Así, lo que antes en Descartes eran tres sustancias (*res cogitans*, *res extensa*, *res infinita*) pasan a ser una sola. Spinoza, pues, perfecciona y simplifica la ontología del Padre de la Modernidad concibiendo la *res infinita* sí como Dios, pero también como Naturaleza, ampliando la noción de sustancia al grado de ser la divinidad por excelencia, “aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia” (E1p11), y así, la *res cogitans* y la *res extensa*, las concebimos como atributos de la sustancia (pensamiento y extensión, respectivamente). Sencillamente, para Spinoza “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.” (E1p18; cfr. Spinoza, 2000, pp. 40-45)

Posteriormente, Leibniz establece dos principios en los que los razonamientos están fundados: el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que implica contradicción, y verdadero lo que es opuesto o contradictorio a lo falso; y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho o enunciación verdaderos sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. (Monadología §31-32) El segundo principio, asegura Leibniz, debe hallarse en la serie de cosas que se hallan repartidas por el universo de las

³ En la traducción que hace Atilano Domínguez (2000, p. 45) de la *Ética demostrada según el orden geométrico* leemos: “A cada cosa hay que asignarle una causa o razón, tanto de por qué existe como de por qué no existe. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa de por qué existe; si, en cambio, no existe, también debe darse una razón o causa que impida que exista, o que suprima su existencia. Ahora bien, esta razón o causa debe estar contenida o bien en la naturaleza de la cosa o bien fuera de ella. Por ejemplo, la razón de que un círculo cuadrado no exista, la indica su misma naturaleza, a saber, porque implica una contradicción. Por el contrario, por qué la sustancia existe, se sigue también de su sola naturaleza, la cual implica, como sabemos, la existencia. En cambio, por qué existe o no existe un círculo o un triángulo, no se sigue de su propia naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea en su totalidad; pues de él debe seguirse, o bien que el triángulo ya existe necesariamente, o bien que es imposible que ya exista. Y todo esto es por sí mismo evidente” (E1p11dem)

criaturas, y como hay una infinidad de figuras y movimientos que forman parte de las causas eficiente y final de una cosa, la resolución en razones particulares puede llegar a un detalle sin límites. Así, como todo este detalle comprende otros contingentes anteriores o más detallados, cuyo análisis no nos adelanta nada, es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de esta serie de contingencias por infinita que pudiera ser. Luego, la razón última de las cosas debe estar en una substancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios esté eminentemente, como en su origen, es decir, en Dios. (Monadología §36-38; cfr. Leibniz, 1981, pp. 101-105)

Quien propiamente funda una teoría moderna de la causalidad fue quizá, David Hume. De forma innovadora, el escocés figura el problema del razonamiento causal. En algún sentido podríamos decir que propone un tratamiento negativo-destructivo del concepto para que surja el tratamiento positivo-constructivo del mismo. (Bilo, 2018, p. 13) Según lo expone Bilo (2018, p. 75), David Hume ofrece dos definiciones para la causalidad. Una, como “relación natural” o también llamado *principio de asociación*, junto a la semejanza y la contigüidad. Estos, según Hume, son los únicos vínculos de nuestras ideas. Aquí estas relaciones pasan a ser operaciones o reglas de combinación mentales. También la causalidad es considerada como “relación filosófica”, a pesar de que en su obra tardía la distinción entre relaciones naturales y filosóficas ya no tiene lugar, estas últimas se dividen en dos clases: relaciones de ideas y de hecho. Las primeras son las de semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporción en cantidad o número; las segundas son las de identidad, contigüidad y causalidad. Las últimas se distinguen de las primeras pues solo producen probabilidad, mientras que las relaciones de ideas sí producen conocimiento verdadero. (cfr. Bilo, 2018, pp. 30-31)

El privilegio que adquiere la causalidad en la teoría de las relaciones de Hume, es que solamente este tipo de relación nos lleva más allá de lo que percibimos sensorialmente, y además, nos informa de una existencia objetiva (cfr. Bilo, 2018, p. 34). Aquí nos podemos ubicar ya, dentro de un paradigma que no da por sentado dato alguno que nos ofrezca el Mundo como se nos presenta, lo que se pretende en la lógica de la epistemología moderna es elaborar una teoría que justifique y delimite el alcance de lo que podemos llegar a conocer y admitir como verdadero. Y aunque la distinción que hace Hume entre conocimiento y probabilidad es muy ambigua, este medio es el que le permite dar un tratamiento negativo del concepto de causalidad. (cfr. Bilo, 2018, p. 40)

Para Hume, todas las inferencias que se refieren a los estados de cosas están sometidas a la relación de causalidad. Hay que examinar primero, el origen de la idea de causalidad. La tarea consiste, de acuerdo a la explicación de Bilo (2018, pp. 41-42), en encontrar la impresión⁴ que nos convenza de que a una causa le sigue necesariamente un efecto. Puesto que no existe ninguna propiedad que pertenezca a todos los objetos a la vez, la idea de causalidad debe derivarse de alguna relación. En este caso, Hume encuentra tres: la contigüidad, la sucesión y la conexión necesaria. El problema del conocimiento de la ley causal para Hume, reside en que su validez no puede atribuirse a una certeza intuitiva o demostrativa, es decir, no hay demostración alguna que permita fundamentar la ley causal. (Bilo, 2018, pp. 47-48) Bilo enumera tres rasgos distintivos mediante los cuales, entonces, la naturaleza de la experiencia permite descubrir la impresión originaria de la inferencia causal, estos son: que recordamos la existencia repetida de una determinada clase de objetos; que recordamos que otra clase de objetos estaba vinculada con aquélla en cuanto a las relaciones de contigüidad y sucesión; y que tomamos conciencia de la conjunción constante de estas dos clases de objetos. (cfr. Bilo, 2018, pp. 50-51) Se llama a esta nueva relación: *conjunción o vecindad constante*. La pregunta que surge de esto es, si en una inferencia inductiva la transición de la impresión dada a la idea se basa en la experiencia anterior y en nuestro recuerdo de la conjunción constante, ¿qué nos obliga a efectuar tal transición? La *razón* no podría ser dicho motivo, ya que tendría que reinar un *principio de uniformidad* y, examinando aquellos argumentos en los que se puede apoyar este principio, a saber, que la naturaleza sigue el mismo curso de manera uniforme, dichos argumentos tendrían que ser objetos del conocimiento o de la probabilidad. No puede ser a través de la primera opción, puesto que podemos imaginarnos un cambio en el curso de la naturaleza sin incurrir en una contradicción; tampoco puede ser por medio de la segunda, ya que, si se quisiera demostrar el principio de esta manera, se argumenta de forma circular, considerando como cierto lo que se puso en duda. Se concluye, entonces, que no hay justificación racional para la elaboración de inferencias causales o inductivas (cfr. Bilo, 2018, pp. 51-54).

Bien, hasta este punto, Hume ha proporcionado suficientes pruebas de que “el conocimiento de la causa y el efecto no es de índole empírica ni a priórica” (Bilo, 2018, p. 54).

⁴ Delimitando el objeto de nuestra investigación, he prescindido de exponer algunos conceptos básicos de David Hume, a saber, los de percepción, impresión e idea. Esto no quiere decir que no importen para una plena comprensión de esta teoría, de hecho, son fundamentales. Un tratamiento minucioso de ellos puede consultarse en: Bilo, W. (2018). *La esencia de la necesidad*. UABC. o bien, directamente en la obra del escocés.

Entonces para justificar la confianza en la ley causal, se habrá de explicar la inclinación humana hacia las inferencias inductivas teniendo en cuenta tres aspectos: la impresión original; la transición de la idea de la causa o el efecto conectados; y la naturaleza y cualidades de esa idea. Nuestro alcance epistemológico, según Bilo, es incapaz de explicar el primer componente, motivo por el cual Hume se dedica al segundo. (cfr. Bilo, 2018, p. 55)

Al admitir la insuficiencia de la razón, Hume deduce que la transición de una impresión o idea de un objeto a la idea de otro está determinada por la imaginación. El concepto es ambiguo, pero el escocés distingue dos aspectos, a saber, los principios permanentes, irresistibles y universales; y los principios variables, débiles e irregulares. O bien, las cualidades universales y las no-universales. Todos nuestros pensamientos y acciones tienen su base en las primeras, y lo que conviene a Hume es comprobar que los principios no-universales nos conducen a inventar nociones como la de *sustancia*. (Bilo, 2018, p.56-57) El hombre nunca podrá penetrar en la razón de la conjunción constante, la relación de la causa y el efecto depende de la asociación constante de ideas, de modo que la inferencia causal se vuelve en una totalización de los ejemplos, la costumbre activa la ley causal.

La creencia será para David Hume, el modo por medio del cual es producida una idea, dándole “fuerza y vivacidad”. Según esta doctrina, la creencia se realiza por dos principios: uno de la conjunción constante observada crea una unión en la imaginación; y el principio de la fuerza y vivacidad de una impresión presente a una idea asociada. (Bilo, 2018, pp. 61-65)

A diferencia de los cartesianos, Hume rechazará la noción de una perfección divina como causa de todo movimiento, creación y/o conexión necesaria. Él insistirá pues, en hallar aquella impresión que causa la idea de esta conexión, ya que refiriéndonos a ella por medio de una noción como la de otras escuelas filosóficas, no estaríamos relacionando ideas claras y determinadas. Hemos visto hasta aquí que para el escocés la observación simple a la múltiple es el único cambio que justifica la idea de necesidad, y la semejanza en un número suficiente de casos es la impresión⁵ buscada de la conexión necesaria. (cfr. Bilo, 2018, pp. 70-72) De ahora en adelante, el destino de la metafísica lo marca la identificación de la necesidad con una determinación mental, es decir, que la realidad de la causa y el efecto, ya no son una cualidad de los cuerpos, sino, algo así como una condición psicológica. Si las demostraciones escolásticas pretenden reivindicar su validez en

⁵ Hablamos de una impresión reflexiva y no de sensación.

un contexto post-humano, deben atender con toda razón esta concepción de la necesidad, de otro modo, el argumento tomista, y en general, todo argumento que pretenda argumentar por un ser con atributos divinos, está condenado al fracaso definitivo.

1.3. Hacia una redefinición moderna de la metafísica

El contraste entre las filosofías que buscaban su fundamento en la claridad de las ideas y las que tomaban por principio radical la experiencia sensible, despertó la motivación por establecer de una vez por todas el alcance posible de nuestro conocimiento. Así, la ciencia de la verdad se vio forzada a replantear su definición. Kant, con una dialéctica magistral, de algún modo condenó la pregunta por el Ser y clausuró toda demostración filosófica para la existencia de Dios como *ens realissimum*.

La prueba que nos interesa defender en esta tesis es la tercera vía de Santo Tomás, pues ya he mencionado, ésta parte de la necesidad y la posibilidad, lo que nos hace posible retomarla ante la propuesta de la contingencia absoluta. Dicho argumento es cosmológico, en este caso, se pretende vincular alguna propiedad de este mundo con un Ser Supremo. (cfr. Maydole, 2000, p.1)

Vimos entonces que después de Hume, toda conexión necesaria se llega a considerar algo así como una condición psíquica o mental. Y más o menos, por este mismo sentido es que Kant aborda en la Sección quinta del capítulo tercero de la Dialéctica Trascendental (KrV. A603/B631), la imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios. Kant (2007, pp. 652-653) toma como referencia el argumento *a contingentia mundi* de Leibniz, el cual expone del siguiente modo:

Si algo existe debe existir también un ente absolutamente necesario. Ahora bien, al menos, yo mismo existo, por consiguiente, existe un ente absolutamente necesario. [...] Pero la prueba continúa su inferencia, el ente necesario puede ser determinado solo de una única manera, es decir [puede ser determinado] con respecto a todos los posibles predicados opuestos sólo por medio de uno de ellos, en consecuencia, debe ser determinado completamente por su concepto. Ahora bien, sólo es posible un único concepto que, siendo concepto de una cosa, la determina a esta *a priori* completamente, a saber, el concepto del

entis realissimi, por consiguiente, el concepto del ente realísimo es el único por medio del cual puede ser pensado un ente necesario, es decir, existe necesariamente un ente supremo.

Kant piensa que esta demostración falla primeramente porque implica dos suposiciones injustificadas, a saber: que cualquier cosa contingente tiene una causa, y que la cadena de conexiones causales no puede ser infinita. Otro defecto de la prueba es que tiene una conclusión que válidamente se convierte, asumiendo por lo menos un ser supremo, a la proposición de que todo ser supremo existe necesariamente, reduciendo la prueba *a contingentia mundi* a una especie de argumento ontológico, de modo que el ser supremo se trata de un concepto *a priori* que si bien, es universal y se puede distinguir entre todas las cosas posibles, no satisface la pregunta por su propia existencia. (cfr. Maydole, 2000, p.24; KrV. A612/B640; Kant, 2007, p.658)

Fichte opta por distinguirse de Kant, y en su *Wissenschaftslehre*, afirma tajantemente, que mientras el filósofo de Königsberg solo otorga validez subjetiva a Dios, para él, tanto Dios como el Mundo son también objetivamente verdaderos en tanto que ambas representaciones dependen de la razón y del sentimiento que surge de su cuestión. En lo que se distinguen estas representaciones es que las de Dios presuponen un cierto grado de desarrollo moral donde reconozco una meta elevada que me ha asignado la razón. En cambio, las representaciones del mundo son determinadas por todas las leyes de la razón, mientras esto no es verdad para la representación de Dios. Dice Fichte, que uno no es capaz de pensar a Dios de un modo determinado; uno solo puede asumir que existe. No hay concepto de Dios, pero sí una Idea. En lo que estará de acuerdo con Kant, es en considerar que Dios no es “objetivo” en el sentido de que no es un objeto cognoscible. Atendiendo esta cuestión, Fichte emplea el término “objetivo” como una representación que necesariamente se sigue de cierto sentimiento que sea capaz de efectuar actividad ideal de tal modo que se conduzca al sujeto representante a reflejarse sobre dicho sentimiento. “Objetivo”, para Fichte, es sinónimo de “algo que es realmente cierto”. (cfr. Fichte, 1992, 231-232)

Después de Fichte, fue Hegel quien definitivamente otorgó un nuevo lugar a Dios en la filosofía. Este lugar ya no está en la metafísica moderna, pues entre Hume y Kant se habrán encargado de negar esa posibilidad. Y aunque fue Kant quien fundó propiamente la Filosofía de la

Religión en su obra *La religión dentro de los límites de la Mera Razón*, es Hegel (1984, p.1) quien define el objeto de esta nueva rama en los siguientes términos:

El objeto de estas lecciones es la *filosofía de la religión* (ella tiene en general, en suma, el mismo fin que la antigua ciencia metafísica, llamada *theologia naturalis*, por la cual se entendía el ámbito de aquello que la *mera razón* podía saber de Dios,—«mera», a diferencia de una religión *positiva*, revelada, de una religión que se sabría por otros medios que los de la razón) y el *objeto de la religión* misma es el altísimo, el absoluto (aquello que es simplemente verdadero) (la verdad misma): la *región* en la que han sido resueltos todos los enigmas del mundo, todas las contradicciones del pensamiento, todos los dolores del sentimiento— la región de la *verdad eterna y del reposo eterno*, de la misma verdad absoluta.

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel narra la llegada a la religión absoluta como resultado de una significación de lo objetivo del Espíritu que no es mera imaginación. Para esto, sigue Hegel, debe primeramente ser en sí, brotar para la conciencia del concepto, y que resulte por medio de un conocimiento de la conciencia inmediata la figura de la autoconciencia de sí. Esto quiere decir que el mundo real llega a una conciencia de sí y que sólo así entra este saber en su conciencia como verdad. Que se manifieste así la fe del mundo es que el Espíritu sea allí como autoconciencia, o, dice Hegel: “como un hombre real, que sea para certeza inmediata, que la conciencia creyente *vea, sienta y oiga* esta divinidad.” (cfr. Hegel, 2003, pp. 438-439)

Ya se trate de un panteísmo, de un ateísmo materialista o incluso de un teísmo, algo seguro en Hegel es que la actividad del Espíritu Absoluto subyace en su sistema filosófico, y de algún modo logra sintetizar la cosmología monista que estudiamos en Spinoza con la epistemología crítica que divide la identidad de las entidades en su existencia propia y la percepción que tenemos de ellas. Este es, pues, el curso del Idealismo Alemán (De Kant a Hegel). La teoría del conocimiento de Hegel se vuelve, a su vez, una teología de la historia, se distinguen los campos solo por su relación dialéctica en la conciencia, que es la conciencia del Espíritu Absoluto. Con este aparato teórico, Hegel (2016, pp.61-62) pretende reunir todas las regiones posibles del Ser en una sola operación progresiva de la historia:

Lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, solo existe en y para el pensamiento. Pero lo espiritual, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual, subjetiva. Es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal. Todo lo demás, que llamamos verdadero, es solo una forma particular de esta eterna verdad, tiene su base en ella, es un rayo de ella. Si no se sabe nada de ella, nada se sabe verdadero, recto, nada moral.

Como lo interpreta Rino Fisichella (1989, p.51), para Hegel la Historia es la Historia del Espíritu, si se autodestruye no se representa idéntico a como era antes sino “crecido y transfigurado”. Hay grados de maduración y progreso que dirigen a la historia en una dirección irreversible. La “astucia de la razón” permite a la historia realizarse más allá de los planes y proyectos del hombre, en armonía con los planes del Espíritu. La historia está cumplida con la venida de Cristo, y la realización de la historia es la realización del Reino de Dios. Para Hegel (2016, p. 63), la religión cristiana es la religión absoluta:

Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la Providencia y de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuando sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a este. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados: por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal.

La filosofía de Hegel destaca por ser además de oscura, omniabarcante. Atiende todas y cada una de las exigencias de su tiempo y quizá, también, de las filosofías que le suceden. La novedad ontológica en Hegel es que su doctrina del Ser implica identificar este con una negación absoluta. La nada en sí misma es el motor de su sistema, una contradicción que mueve dialécticamente el devenir, la verdad es esta actividad continua entre espíritus destruyéndose unos a otros en una relación conflictiva. (cfr. Houlgate, 2013, p.175) Es muy atractivo el encanto de esta metafísica definitiva, pero la perspectiva que se le haya tenido a este pensador, estableció más que las posturas filosóficas, posturas políticas y científicas en los siglos XX y XXI. Si el Ser es la negación del Otro, la historia es una historia de conflictos, Hegel como *analogatum* principal, promueve el devenir social como lucha de contrarios donde se acaba en la aniquilación de uno u otro. Desde la perspectiva de la filosofía de la religión contemporánea, Milbank apunta que la oposición binaria de contrarios no exige necesariamente que la única salida posible la desaparición de uno de los dos para la supervivencia del otro. (cfr. Mendoza-Álvarez, 2010, p.159)

1.4. Retornando a la pregunta por el Ser

Quien mejor expone una buena captura del principal debate filosófico en torno a la cosmología escolástica a principios del siglo XX, fue Max Horkheimer (2007) en el segundo capítulo de la *Crítica de la Razón Instrumental*. Aquí el filósofo alemán expone críticamente el debate entre el neotomismo y el positivismo como *Panaceas Universales Antagónicas*. Enfocado con su sueño ilustrado, habla en el nombre de la razón autónoma, y nota que tanto la cosmología escolástica como el positivismo son ambos, aparatos ideológicos. Dice: “Resulta, desde luego, difícil ser imparcial frente al tomismo, que rara vez ha perdido la ocasión de ponerse del lado de la opresión -siempre que la opresión estuviese dispuesta a acoger en su seno a la Iglesia- y que sin embargo pretende ser pionero de la libertad.” (Horkheimer, 2007, p.91). El Dios del tomismo, es una concepción defectuosa para Horkheimer, ya que conceptos aislados y contradictorios como los de Dios y mundo se unen mecánicamente mediante un sistema estático e irracional, esto ocasiona una *suspensión del pensar* en sus propias palabras. La idea misma de Dios -del tomismo- se contradice: una entidad que debe ser absoluta y carezca de la capacidad de modificarse. El positivismo por su parte confunde los procedimientos de un laboratorio con la verdad misma ya que concibe la

metodología científica como la definición suprema de la verdad. (cfr. Horkheimer, 2007, pp. 76-78)

La empresa que destacó por su vuelta a la Metafísica fue la heideggeriana. Y en su relación con Dios, este vuelve a la filosofía casi en el mismo sentido que con Hegel, siendo que, para éste, Lógica y Metafísica son lo mismo, así para Heidegger, Ontología, Teología y Metafísica, son lo mismo en tanto las tres piensan el Ser del ente. (cfr. Heidegger, 1990, 131-133) Dice Heidegger (1990, 153):

El Dios entra a la filosofía mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante ese Dios.

En cambio, un filósofo como Bertrand Russell, estaría en desacuerdo con retomar una hipótesis como la de la Primera Causa, puesto que de cierta manera más acorde a su tiempo, esta primera causa a la que apunta la prueba cosmológica, puede ser tanto Dios como el mundo, entonces no hay validez en el argumento. No hay razón para que el mundo no pueda haber tenido una causa; por el contrario, sí hay razón de que haya existido siempre. (cfr. Russell, 1979, pp.10-11)

Whitehead (1956, p. 463) postula una concepción más renovada sobre Dios en la filosofía. Siguiendo sus principios metafísicos, Dios es principio y fin. “La naturaleza primordial es conceptual, la naturaleza consiguiente es el tejido de los sentires físicos de Dios sobre sus conceptos primordiales.” (Whitehead, 1956, p. 463) Así, la naturaleza divina es dipolar, es primordial y consiguiente a la vez. No es principio en el sentido de que está en el pasado de todos los miembros, sino que se trata de una operación conceptual presupuesta en unísono al devenir con cualquier acto

creador. Toda criatura se objetifica en Dios como un nuevo elemento de la objetificación de su mundo actual. La naturaleza de Dios no cambia, aún así, a causa de su completez final después de la objetificación de una nueva criatura. La naturaleza consiguiente de Dios es precisamente la realización del mundo actual en la unidad de su naturaleza, o bien, la transformación de su sabiduría. (Whitehead, 1956, p.463)

Fue Gödel quien pudo formular una prueba basada en las modificaciones que Leibniz y Descartes hicieron al argumento ontológico de San Anselmo. Él demuestra un ser que es toda perfección, que posea a plenitud una buena propiedad, y un cúmulo de propiedades positivas son a su vez una propiedad positiva (ej. omnipresente, omnisapiente). Luego, el mal, es una carencia de bien, *la negación de cualquier propiedad buena no es una buena propiedad*. Como vimos con Kant, la existencia no puede ser una propiedad, pero la defensa aquí será que la *existencia necesaria* sí que lo es, así recurre a la definición de una propiedad como *esencial* si esta entraña todas y solo aquellas propiedades que necesariamente tiene esa entidad, luego, la existencia de un ente es necesaria, si sus propiedades son necesarias para supeditar la existencia de otro ente. Gödel supone, que la existencia necesaria es una buena propiedad y luego presenta un último axioma que asegura que el sistema de todas las propiedades positivas es compatible. Ahora, si la existencia necesaria es una buena propiedad, y toda buena propiedad es posible, entonces, la existencia necesaria es posible, de aquí es claro para Gödel que un ser como Dios es posible. Se sigue de aquí, pues, que es imposible que Dios exista contingentemente (aquí esta demostración claramente responde anticipadamente a la propuesta de Meillassoux). Dios aquí no vendrá siendo necesario por nuestras concepciones sobre Él, sino que es necesario en tanto existe necesariamente, pues la existencia necesaria es una “perfección”. (cfr. Baceta 2017, 59-65)

2. Formulación Doctrinal

Una vez revisado el desarrollo histórico de nuestro problema elaboraremos una *formulación doctrinal*. Con esto quiero decir que partiendo de los presupuestos y problemas implicados en la línea de pensamiento que relató nuestra génesis histórica, organizaremos una exposición coherente de nuestra postura siguiendo los principios relevantes del tomismo considerando las posibles objeciones que pueden suscitar las filosofías posteriores al Aquinate, en específico: la nueva prueba para la existencia de Dios que elabora Descartes; el escepticismo epistemológico de David Hume; y la refutación a la prueba cosmológica que trabajó Kant. Posteriormente, presentaré *grosso modo* tres versiones de nuestro argumento trabajadas por filósofos contemporáneos. Determinamos la síntesis de esta fase como un análisis que descubra la firmeza filosófica que hay en el argumento cosmológico que parte de la necesidad y la contingencia en un contexto actual y renovado.

2.1. Respuesta a las posibles objeciones

2.1.1. La insuficiencia de la prueba cartesiana

De antemano, la filosofía cartesiana es rechazada tanto por el tomista como por Meillassoux. (cfr. Meillassoux, 2015, p. 54; Huneus, 2017, p.92) Podemos anticipar que para ambos quizá no es un gran reto pero sí un obstáculo incómodo. En el presente análisis solo daremos firmeza al argumento de Santo Tomás, el caso de Meillassoux será atendido en el tercer capítulo. Para exponer la superioridad del argumento cosmológico de Aquino sobre el de Descartes, seguiremos la línea argumentativa ya expuesta por Clemente Huneus (2017) en su artículo titulado *El argumento cosmológico en Descartes y Santo Tomás*. Fieles a su comparación, la estructura común de ambas demostraciones la resumimos en el siguiente cuadro:

Estructura común	Descartes	Santo Tomás
1. Una observación que sirve como punto de partida	Puesta en entredicho la validez del conocimiento sensorial, la existencia de	La naturaleza divina no es evidente, así que requiere de una demostración a partir de

	Dios debe demostrarse a partir de una introspección psicológica. Hay que preguntarse primero por la causa de la “realidad objetiva” de su idea, y luego desde la existencia del sujeto finito que posee la idea infinita.	las cosas que nos son más conocidas. No podemos ir a los conceptos de nuestra mente, hay que ir a los datos de la experiencia.
2. La aplicación del principio de causalidad	Procedemos por el “principio de semejanza causal”: se considera manifiesto por la luz natural que tanta realidad debe haber en la causa eficiente y total como en el efecto de esa causa.	La pregunta por la perfección intrínseca que contiene algo no remite de inmediato a su causa eficiente, sino a su causa formal. No se postula que las cosas deben ser movidas por un motor inmóvil sino después de haber constatado que estas se mueven; que existe una serie de causas que son todas a su vez causadas; y que estas se generan y se corrompen.
3. La prohibición del regreso al infinito en la serie explicativa	Deslegitimando la experiencia sensorial, sólo podemos tener como cierto lo que la razón nos presenta como claro y distinto. La causalidad es una categoría lógica, abstracta y universal. Contra la hipótesis de un mundo eterno, se opta por abogar por la “creación continuada de Dios”. Mi existencia pasada no puede	La pregunta por la mutabilidad de los entes no se responde satisfactoriamente postulando una serie indefinida de entes que también se mueven. Cuando añadimos más eslabones en una cadena causal, lo único que hacemos es trasladar la pregunta un paso atrás.

	dar cuenta de mi existencia presente, se requiere que Dios me esté creando en cada momento.	
4. La postulación de la existencia de Dios como respuesta última al problema propuesto	Nosotros mismos como <i>res cogitans</i> , poseemos una idea innata por la que conocemos clara y distintamente la esencia divina.	Aceptando la validez del conocimiento que nos viene por los sentidos y admitimos que los objetos a los que accedemos son mudables, causados y contingentes, podemos adquirir una idea heterogénea de Dios respecto a sí mismo. El conocimiento que tenemos de Él es por oposición a las creaturas: sabemos <i>que</i> Dios es, pero no <i>qué</i> es Dios.

Junto a Huneeus (2017, p. 92) consideramos más fuerte el argumento de Santo Tomás. En cuanto la observación del punto de partida: mientras Descartes nos exige aceptar nuestra propia existencia como cosa pensante que posee una idea innata por la que conocemos clara y distintamente la esencia Divina, Santo Tomás nos pide aceptar la validez del dato empírico y admitir que todos los objetos a los que accedemos por este conocimiento son mudables, causados y contingentes. Sobre el principio de causalidad, es evidente el contraste nocional con el que proceden: Descartes pide que asumamos como verdad eterna presente en nuestro entendimiento que todo cuanto existe tiene una causa y ésta debe tener a su vez el mismo o mayor grado de realidad que el efecto; Santo Tomás, en cambio, nos pide conceder que una vez aprehendidas las nociones de causa y efecto, se nos presenta como autoevidente que lo causado es siempre causado por otro, y que el otro que causa debe precontener virtualmente su efecto.

En esta misma línea de pensamiento, Grenet (1975, p. 54) resume la inverosimilitud del argumento cartesiano en los siguientes términos:

El error de Descartes es querer que la idea de lo infinito sea en nosotros más clara y más primitiva que la de lo finito, so pretexto de que la realidad infinita es más verdadera que la realidad finita, y anterior a ella. Es una anticipación del ontologismo que exige que el orden de las ideas reproduzca el orden de los seres y, en particular, que conozcamos a Dios previamente a todo lo demás. Pero, a pesar de este error que proviene de su teoría del conocimiento, Descartes deja bien sentado que la perfección es de por sí ilimitada.

Queda entonces manifiesta la superioridad del argumento tomista sobre el cartesiano. Aunque ambos argumentos son *a posteriori*, según la interpretación de Huneeus (2017, p.81), el elemento *a priorístico* de la demostración de Descartes la convierte en un argumento “mixto”. Sí, su razonamiento procede como el de Santo Tomás, del efecto a la causa, se establece la existencia de Dios desde la existencia de la criatura, pero negamos que la esencia divina sea evidente en términos epistemológicos. Una vez admitida la tesis metafísica de que un efecto es “efectuado” por su causa, dice Huneeus (2017, p. 86), podemos decir que hay una determinada proporción entre ambos. Y aunque no se trate precisamente de una “semejanza”, ya que los fenómenos causales no siempre son unívocos, concedemos que “para que haya causalidad el efecto debe en cierto modo precontenerse virtualmente en la causa: no pueden estarse comunicando perfecciones que no se poseen.” (Huneeus, 2017, p. 86) Considerando esta refutación, mantenemos que nuestra doctrina es firme ante esta especie de racionalismo, la prueba cartesiana resulta ser no muy distinta al argumento ontológico de San Anselmo en cuanto concluye una realidad objetiva desde la realidad de un concepto.

2.1.2. *La irrelevancia del escepticismo de Hume*

En lo que concierne al escepticismo de David Hume, el problema con el que nos encontramos para defender nuestra prueba es aquel de la supuesta falta de fundamento sobre la realidad de la *necesidad*. El argumento de la Tercera Vía para demostrar la existencia de Dios parte de los seres contingentes para finalmente concluir un Ser superior que es eminentemente necesario.

Aparentemente esta prueba es debilitada si aceptamos la teoría del conocimiento de David Hume, en la que ya hemos visto que toda conexión causal se reduce prácticamente a un principio de la imaginación. Podemos remitirnos a un par de dogmas fundamentales de este empirismo: el primero, común a toda la filosofía moderna temprana, es que los objetos de la cognición humana son mentales, no hay garantía de que el mundo fuera de nuestras mentes sean como los objetos de nuestra cognición directa; el segundo, que depende del primero pero va más allá, es que los conceptos asociados con la substancia y la causalidad son constructos teóricos que organizan nuestra experiencia sensorial del mundo pero no la exceden. (Freddoso, 2017, p. 3)

Como lo hemos manifestado en el apartado de la prueba cartesiana, estamos de acuerdo con Hume cuando negamos que hay ideas innatas depositadas en el hombre por las que somos capaces de alcanzar la naturaleza de cosas anterior a su experiencia, y también en afirmar que todas nuestras ideas en algún sentido se derivan de nuestra experiencia sensible. Sin embargo, la noción que emerge del análisis humeano del conocimiento es que fuera de quien conoce hay realidades incognoscibles. Podemos “creer” que hay “cosas” que corresponden a nuestras impresiones o ideas las cuales son independientes de nuestra conciencia pero no podemos conocerlas. (cfr. May, 1970, pp. 272-274)

El mismo conocimiento es una experiencia que podemos considerar una actividad inmanente en orden para distinguirse de la actividad física o transitoria. Conociendo una flama, por ejemplo, no cambio la flama ni me vuelvo caliente, mientras que la actividad por la que la flama cambia la temperatura de un cuerpo procede de la flama solo para terminar en el cuerpo que calienta. Conocer perfecciona el agente, en otras palabras, mientras que las actividades transitorias perfeccionan el paciente. Conocer perfecciona el agente porque por medio del conocimiento el conocedor aumenta sus horizontes y va completando su mismo ser. Un conocedor se distingue, pues, de un no-conocedor en tanto es capaz de perfeccionarse a sí mismo por medio de un acto inmanente, un acto por el que puede distinguirse de algo que es *otro* a parte de sí mismo, causando que este *otro* exista en una nueva modalidad. Esto quiere decir que un conocedor es menos limitado al aquí y ahora, menos restringido en *ser* que el no-conocedor porque esta capacidad significa que los conocedores están hasta cierto punto, liberados de las condiciones de la materia; quiere decir, que el conocimiento implica un nivel de inmaterialidad en los conocedores. (cfr. May, 1970, pp. 274-275)

El conocedor es un polo del conocimiento; el otro es el *objeto* conocido. Este mide el conocimiento y el criterio final por el que este es juzgado como verdadero o falso. Tal vez la noción de “cosa” difiera de la de “objeto” en cuando la primera existe en la naturaleza “fuera del conocimiento” y no *son* en el orden del sentido o la existencia intelectual. Pero esto no quiere decir que la “cosa” y el “objeto” sean dos “cosas” diferentes ya que nada es añadido a la cosa una vez que se relaciona con el conocedor. Es más bien este último el que recibe un aumento en su ser, debido a que en el conocer el *deviene*, es identificado en cierto modo con lo que es *otro* que no es él mismo, llamémosle la cosa-objeto. En otras palabras, si el conocimiento significa algo, quiere decir que el conocedor, en el acto de conocer, y la cosa, como objeto conocido, existen como uno; hay una comunidad esencial entre el conocedor y lo conocido. (cfr. May, 1970, pp. 276-277)

Ahora, los diversos cuerpos que componen las cosas del universo del que tenemos experiencia por medio del conocimiento tienen dos tipos de acción: uno se sigue de lo que les es propio como cuerpos, siendo una acción por medio del movimiento y procediendo de un cuerpo a otro, afectando al último de un modo físico, material; el otro dirigido más bien a la difusión de una semejanza, una semejanza recibida de la cosa en el conocedor y existiendo en este último de acuerdo a su propio modo de ser. Las cosas físicas tienen en su naturaleza la habilidad de comunicarse en cierto modo a los conocedores. Incluso en el nivel del conocimiento sensible, la experiencia da testimonio, el conocedor comprende no solo los aspectos sensibles de la cosa – colores, sonidos, olores, etc.- sino también su unión en una cosa sensible, un ser sentido como algo afectando en cierto modo la vida del conocedor. Un ratón, por ejemplo, no solo ve gris y escucha el sonido que viene de un gato, sino que también se da cuenta de que el gato es la fuente de estas sensaciones. El ensamble total de los aspectos sensibles de las cosas está depositado en los sentidos internos de la imaginación y la memoria, los cuales son las potencias capaces de dar *ser* al segundo tipo de formas o semejanzas de las que hablamos. Estas son las que los antiguos llamaban especies o fantasmas. (cfr. May, 1970, pp. 278-280)

Dichas formas derivan su eficacia del dinamismo interno de la cosa-objeto. Lo que es necesario para la mente del hombre, su inteligencia, para hacer que este principio actualmente inteligible, para reproducirlo vivamente para sí mismo. Esto es lo que Aristóteles ha llamado el agente o intelecto activo, una potencia nativa al hombre que remueve las libertades de la experiencia sensible y las desconecta del aspecto real de las cosas finalmente explicable por sus propiedades y cualidades sensibles, un aspecto que le damos el término de esencia o naturaleza.

Así, una idea es la cosa-objeto existiendo de acuerdo al modo del intelecto, uniendo el conocedor a lo conocido. Como una entidad del reino físico, la idea es ella misma un objeto del conocimiento, pero no es nunca conocida directamente, sino secundariamente, por medio de una reflexión en el mismo acto por el que el conocimiento de las cosas es alcanzado. (May, 1970, p. 282)

Lo que se sugiere hasta aquí es que el conocimiento humano es gradual. Sostenemos que este requiere de ser completado por medio de un acto posterior, uno distinto de la simple concepción o aprehensión de un aspecto dado de las cosas reales. Este acto es el del juicio, el cual consiste en afirmar o negar un concepto, llámese predicado, de otro concepto, llámese sujeto. La mente pone juntos en el juicio lo que ha sido puesto aparte o distinguido en la concepción; sintetiza lo que ha sido analizado. Esto juega un papel esencial en comprender la conexión necesaria en la causa y el efecto. Como lo hemos notado anteriormente, el conocimiento humano progresa al paso que produce más y más elementos determinados de los elementos potencialmente contenidos en la noción de algo, de lo indeterminado a lo determinado. En otras palabras, encontramos la necesidad de juzgar sobre los existentes sensibles de los que tenemos experiencia, lo que los conduce al carácter dinámico de los seres de nuestro ambiente, pues comenzamos a entender que las características accidentales de las cosas, por las que su esencia interna es divulgada, son en realidad complementos de esta esencia, perfecciones o actos fluyendo desde su ser interior o esencia, perfeccionándolos o dándoles más “ser”. Descubrimos niveles ontológicos entre los existentes comunicados a nosotros a través de la experiencia. Todo esto es absurdo, a menos que admitamos que todos estos seres sensibles de la experiencia inmediata son seres incompletos. Ya que no son seres en sí mismos, no pueden explicar por su propia cuenta el ser que nosotros descubrimos en ellos. Son seres causados. Ciertamente la idea de causa no es parte de la idea de estos existentes sensibles como naturalezas o esencias. No obstante, lo que Hume no alcanzó a ver es que no podemos comprender los datos de la experiencia hasta que hemos juzgado lo que son, en su ser, exigiendo *un otro* del que su ser es derivado y del que es derivada la sed o apetito que despliegan por más y más ser. Hume estuvo bien cuando mantuvo que la relación causal no puede ser descubierta por medio de un análisis abstracto de las ideas. Sin embargo, pensamos que un defecto en su filosofía es erradicar el juicio de la inteligencia humana, ya que corta el único camino posible que hay para adquirir esta relación en un acto cognoscitivo. (May, 1970, pp. 283-287)

El filósofo Edward Feser (2017, pp. 41-42) ha resumido en otras palabras este error. Siguiendo a Elizabeth Anscombe, si tomamos el ejemplo de una taza de café apareciendo de

repente en un espacio previamente vacío, Hume para explicar su caso debería decirnos por qué damos cuenta de que *llega a existir* en primera instancia, ya sea con una causa o de otro modo. ¿Por qué no podríamos suponer que la taza ha sido transportada de otra parte? Entonces, Hume necesitaría añadir algo a este escenario en orden para distinguir que llegó a existir en lugar de que ha sido meramente transportada. Pero aquí hay un problema. La única manera de distinguir el *llegar a existir* del *ser transportado* es haciendo referencia a las causas de estos diferentes tipos de evento. Una taza que llega a existir implica un tipo de causa (moldear un poco de porcelana o plástico, digamos), mientras que una taza transportada implica otro tipo de causa (alguien la tomó y la movió). El escenario de Hume supuestamente debería eliminar la noción de causa, pero para explicarlo en detalle termina trayendo de vuelta esta misma noción.

En otro sentido, Feser (2017, pp. 132-133) dice que Hume bien podría preguntar que si explicamos cada miembro de una serie causal apelando a un miembro más temprano, ¿por qué necesitamos una primera causa? Ya que si trazamos una serie de causas de vuelta al infinito, nunca tendremos un caso en el que una cosa individual sea dejada sin explicar. En esto Feser está de acuerdo, no necesitamos una primera causa si la serie causal es *lineal*. Pero la prueba aristotélica, como la tomista están interesadas en la serie causal *jerárquica*, y aquí la necesidad de una primera causa se sigue del hecho de que en tal serie todas las causas a parte de la primera son puramente instrumentales, no teniendo poder causal por sí mismas. Incluso si una serie causal jerárquica *fuera* infinita, mientras cada miembro de esta serie infinita será puramente instrumental, y entonces inerte de sí mismo, debe haber una causa fuera de la serie que imparta poder causal a todos los miembros de la serie –una causa que será “primera” no en el sentido de estar en la cabeza de la serie, sino en el sentido de ser aquello en lo que cada miembro de la serie depende para su poder causal.

La irrelevancia de la objeción de Hume parece más obvia, según Feser (2017. P 133), cuando consideramos el papel clave que juegan la distinción entre esencia y existencia de una cosa en el argumento tomista. El tipo de series que Hume bien dice que puede ser infinita por principio es una serie de cosas *generadas* a partir de materiales preexistentes. Dados los padres de Pablo, el material del que están hecho, el poder causal que poseen, y más allá, podemos dar cuenta de Pablo siendo concebido; y podemos dar cuenta de los padres de Pablo en el mismo sentido, y de los padres de sus padres y más allá. Pero lo que concierne a la prueba Tomista es lo que *conserva* la existencia de una cosa en cualquier momento del tiempo, opuesto a cuando es aniquilado. La

pregunta aquí es por qué Pablo, o sus padres, o cualquier cosa –*incluyendo* la materia de la que están hechos y sus poderes causales- persiste en la existencia incluso por un instante, dado que no hay nada en su esencia que implique su existencia. Sin una causa conservadora, Pablo o sus padres no serían nada, y lo mismo es verdad para cualquier causa conservadora cuya propia esencia sea distinta de su existencia. Toda serie causal jerárquica que imparte la existencia de Pablo en cualquier momento termina en algo en lo que, desde que es la Misma Existencia Subsistente, no necesita su existencia impartida de algo más.

2.1.3. *El Buey Mudo contra el Aplastalotodo*

Por su mansedumbre y robustez, Tomás de Aquino fue apodado por sus compañeros de estudio como el “buey mudo”, a lo que su maestro Alberto Magno añadió que sus mugidos resonarían por el mundo entero. Confiamos en su afirmación, y el presente trabajo es testimonio de su magnitud a través del tiempo. Hemos respondido a Descartes y a Hume soportando aquello que nos pudiera afectar de las posibles objeciones que elaborarían sus respectivas filosofías; racionalismo y empirismo. Queda por abordar la explícita objeción que elaboró el baluarte de la filosofía crítica, aquel a quien Moses Mendelssohn (2011, p. 19) en sus *Lecciones sobre la existencia de Dios* ha llamado en alemán *Alleszermalmer*, término que podemos traducir como el “Aplastalotodo”.

Vicente-Burgoa (2009) ha sintetizado adecuadamente los términos en los que ambos pensadores abordan la cuestión sobre los límites del conocimiento metafísico. Recordemos, como expusimos en nuestra *génesis histórica*, que el argumento cosmológico que Kant refuta es el planteado por Leibniz, una variación que puede ser fiel al espíritu de la tradición pero que a su vez está viviendo el desarrollo del racionalismo moderno. Ahora bien, en cuanto a la posición específica que nos interesa defender, la cual es la tomista, Vicente-Burgoa (2009) nos recuerda que sí, Kant fue consecuente al haber rechazado la metafísica dogmática o racionalista, la que corresponde a su tiempo. Sin embargo, el corte de la filosofía de Tomás de Aquino es más bien *ascensional*. El tomista –siguiendo a Aristóteles- no admite del todo conceptos positivos sobre “ser infinito”, “ser necesario” o “ser realísimo” al estilo de Descartes y Leibniz, sino que los va a entender negativamente, esto quiere decir que no se usarán como punto de partida en el argumento, sino como llegada y *a posteriori*.

La metafísica de Aquino queda prácticamente blindada de la crítica al ontologismo que realiza Kant, en el sentido de que Tomás sí asumió límites conceptuales casi como lo llegó a hacer el filósofo de Königsberg, dice Vicente-Burgoa (2009, p. 199):

Consiguientemente la metafísica de Tomás de Aquino está en los antípodas de una metafísica ontologista. Es una metafísica ascendente, que camina consciente de sus limitaciones, por las vías de la separación negativa y de la analogía, que implica siempre desemejanza y por ello un amplio margen de agnosticismo razonable. Es consciente de que acerca de lo espiritual conoce más bien lo que no es que lo que es. Por eso rechaza los argumentos apriorísticos en la demostración misma de la existencia de un Ser Necesario y Perfecto. Nuestro concepto de lo necesario es ya radicalmente negativo ('lo que no-puede-no-ser') e igualmente el de ser perfecto, como el ser al que nada le falta de cuanto debe tener. Desgraciadamente, no siempre se ha entendido así, incluso dentro de ámbitos que se consideran sistemáticamente afines al aristotelismo tomasiano.

Destaquemos también la respuesta que Cornelio Fabro elaboró en tu tiempo, tal como la expone Zanotti (2009) sobre esta misma línea de interpretación, Santo Tomás no supuso el argumento ontológico de ningún modo, además, no hablaba de "existencia" sino de *actus essendi*, noción que se ocultó en el mismo tomismo y que en este momento debe ser destacada. En este mismo sentido, Feser (2017) ha especificado que la primera causa es necesaria precisamente porque su esencia *solo es* existencia. La noción de necesidad a la que aludimos no es la necesidad lógica que atribuimos a las proposiciones, sino a aquella que se contrapone a lo que entendemos por contingente, o sea, aquello que se deriva de la mezcla entre actualidad y potencialidad; aquello que es pura actualidad y no tiene potencialidades que puedan ser actualizadas o que pueda ser actualizado previamente a que sea necesario.

Admitido esto, tampoco cabe dar cuenta sobre la posición kantiana la cual considera que nuestro pensamiento o conceptos y estándares de la lógica y las matemáticas reflejan solo operaciones mentales y no a la realidad objetiva, ya que si lo concedemos, habría que explicar por qué *conocemos* todo esto, y cómo nuestras mentes llegaron a ese punto en primer lugar. Si apelamos a los conceptos o estándares lógicos que nos acaba de decir que no tienen conexión con la realidad objetiva, él mismo socavaría su propio caso. Por otro lado, mientras afirma que es un

hecho necesario para nuestras mentes que tengamos conceptos y estándares entonces estaría proponiendo tener conocimiento de la naturaleza objetiva de las cosas. (cfr. Feser, 2017, pp. 96-97) Así Grenet (1975, pp. 201-205) refiere a este mismo detalle apuntando que Kant cae en un agnosticismo al dividir al ser en zonas una extraña a la otra cayendo en un pluralismo absoluto donde nuestro espíritu etiqueta sin razón alguna el término mental “ser”, olvidando que el ser análogo es a la vez *experimental* y *meta-experimental*, o sea, simultáneamente abstraído del ámbito de nuestra experiencia y condición de toda existencia y experiencia posible.

El realismo escolástico resuelve este dilema afirmando que los conceptos universales existen sólo en las cosas que las instancian, o en los intelectos que los adquieren. Admitimos junto al platonista que debe haber un reino distinto al material, al humano y a otros intelectos finitos. En particular sostenemos que las proposiciones matemáticas y las verdades lógicas, necesidades y posibilidades existen en un intelecto *infinito, eterno y divino*. (cfr. Feser, 2017, p.102)

2.2. Versiones contemporáneas del argumento

Hemos respondido a las objeciones que la filosofía moderna puso sobre la mesa. Ahora, para considerar los avances del siglo pasado y comprender el tomismo en nuestro contexto, presentaremos brevemente tres versiones del argumento tomista sobre la existencia de Dios en el lenguaje de nuestro tiempo.

2.2.1. La prueba tomista

De algún modo anticipada en la respuesta a las objeciones. En el área de la filosofía analítica, Edward Feser (2017, pp. 128-131) ha concentrado las pruebas de Tomás de Aquino en un argumento de 36 proposiciones que va así:

1. De las cosas que conocemos a través de la experiencia, hay que delimitar una distinción entre su esencia y su existencia.
2. Si esta no fuera una distinción real –una distinción entre aspectos de la *realidad misma* y no meramente formas de pensar sobre la realidad- entonces podríamos saber si una cosa existe o no simplemente conociendo su esencia.
3. No podemos saber si una cosa existe o no simplemente conociendo su esencia.

4. Si esta no fuera una distinción real, entonces las cosas que conocemos por experiencia existirían de un modo necesario en lugar en un modo contingente.
5. Pero existen de hecho, en un modo contingente, y no necesario.
6. Si pudiera haber por principio más de una cosa cuya esencia sea idéntica a su existencia, entonces dos o más cosas podrían ser distinguidas de la manera como las especies de un mismo género son distinguidas, o miembros de la misma especie son distinguidos, o de otro modo.
7. Pero no pueden ser distinguidas en ninguno de estos modos.
8. Así, no puede haber por principio más de una cosa cuya esencia sea idéntica a su existencia.
9. Así, para cualquiera de estas cosas que conocemos por experiencia, si la distinción entre la esencia y la existencia no fuera una distinción real, entonces no puede haber por principio más que una de ellas.
10. Pero de hecho, por cada cosa que conocemos por experiencia hay, o puede haber, más de una de ellas.
11. Así, por cada cosa que conocemos por experiencia, la distinción entre su esencia y su existencia es una distinción real.
12. Para lo que sea que su esencia sea distinta de su existencia, su existencia debe ser impartida ya sea por ella misma o por una causa distinta de ella.
13. Pero si se impartiera existencia a sí misma, sería la causa de sí misma.
14. Nada puede ser la causa de sí misma.
15. Entonces, no puede impartirse existencia a sí misma.
16. Entonces, para cualquier cosa cuya esencia la cual sea realmente distinta de su existencia, su existencia le debe ser impartida por alguna causa distinta de ella.
17. Desde que su esencia y su existencia permanecen realmente distintas a cada momento que existe, incluyendo el aquí y el ahora, su existencia le debe ser impartida por alguna causa distinta de ella a cada momento en el que existe, incluyendo el aquí y el ahora.
18. Entonces, para cada cosa que conocemos por la experiencia, su existencia debe serle impartida por alguna causa distinta de ella en cada momento en el que existe, incluidos el aquí y el ahora.

19. O esta causa es ella misma algo cuya esencia es distinta de su existencia, o es algo cuya esencia y su existencia son idénticas, algo que sea solo su existencia subsistente misma.
20. Si esta causa es algo cuya esencia la cual es distinta de su existencia, entonces su propia existencia también debe ser impartida a ella por una causa distinta de ella en cada momento en el cual existe, incluido el aquí y el ahora.
21. La serie causal que esto generaría sería una jerárquica, la cual no puede regresar hasta el infinito sino que debe tener un primer miembro.
22. Este primer miembro solo puede ser algo cuya esencia y su existencia sean idénticas, algo que solo sea la existencia subsistente misma.
23. Entonces, ya sea directa o indirectamente, cada cosa que conocemos en la experiencia tiene su existencia impartir a cada momento en el que existe, incluido el aquí y el ahora, por una causa cuya esencia y su existencia sean idénticas, algo que sea existencia subsistente misma.
24. Desde que no hay por principio más de una cosa cuya esencia sea igual a su existencia, esta causa que es la existencia subsistente misma es única.
25. Desde que es única, cualquier otra cosa a parte de ella que existe debe ser algo cuya esencia sea distinta de su existencia.
26. Cualquier cosa cuya esencia sea distinta de su existencia deberá, ya sea directa o indirectamente, tener su existencia impartida por una causa que sea la existencia subsistente misma.
27. Así que, esta causa única que es existencia subsistente misma es la causa de cualquier otra cosa aparte de ella misma.
28. Desde que cualquier cosa que no posea distinción real entre su esencia y su existencia va a existir en un modo necesario en lugar de contingente, esta única causa que es la existencia subsistente misma existe de un modo necesario.
29. Cualquier cosa que sea existencia subsistente ella misma no necesita y no puede tener una causa.
30. Entonces, esta única causa que es subsistente en sí misma es incausada.
31. Si aquello que es existencia subsistente misma tiene una potencialidad para existir que necesita ser actualizada, entonces la existencia tendría que ser impartida por otra causa.

32. Entonces, aquello que es la existencia subsistente misma no tiene potencial para existir que necesite actualización, sino que existe en un modo puramente actual.
33. Cualquier cosa que es puramente actual debe ser inmutable, eterno, inmaterial, incorpóreo, perfecto, omnipotente, puramente bueno, inteligente y omnisciente.
34. Entonces, cada cosa de nuestra experiencia tiene su existencia impartida a ella a cada momento por una causa que es Existencia Subsistente Misma, una, necesariamente existiendo, la causa incausada de cualquier otra cosa a parte de ella misma, puramente actual, inmutable, eterna, inmaterial, incorpórea, perfecta, omnipotente, puramente buena, inteligente y omnisciente.
35. Pero si hay tal causa significa que Dios existe.
36. Entonces, Dios existe.

2.2.2. *La vía del realismo real*

En un estado que describe como “germinal”, Carlos Sierra-Lechuga (2018) ha elaborado un marco más novedoso y sofisticado para abordar el problema de la existencia de Dios. Debido a la naturaleza de su filosofía, no nos adscribiremos plenamente a su argumento, pues se distingue expresamente del realismo analógico o bien, lo que él entiende ya sea como “realismo clásico” o “realismo ingenuo”. No obstante, vale la pena repasarlo superficialmente para dar valor a su propuesta en el plano de las demostraciones actuales.

Bien ha notado el filósofo, el término *existencia* es eminentemente medieval y cristiano. Este era utilizado para referirse tanto aquello que está fuera de las causas primeras y de la nada, o sea, las creaturas creadas; y para referirse aquello que está fuera de los pensamientos o de la vida del observador. Esto es lo que él llama el surgir de la cosa, logro que amerita y aplaude a los medievales, pero le es insuficiente para hablar de la realidad de las cosas pues según él no todas las cosas reales se pueden reducir a la “existencia”. Así luego distingue tres modalidades como aparece la realidad: existencia conceptual o *consistencia*; existencia física o *existencia*; y existencia metafísica o *subsistencia*.

Siguiendo la lógica de Sierra-Lechuga (2018) en los argumentos sobre la *existencia* de Dios, lo que se quiere demostrar no es demostrable, ya que los argumentos trabajan en el plano de la *consistencia*, no de la *existencia*. Es decir, Dios no aparece cuando lo conceptualizo. El filósofo

se da cuenta que está lógica puede parecer kantiana, pero para distinguirse, posteriormente argumenta que no está diciendo que no se pueda tener conocimiento teórico de Dios.

Distinguimos entonces dos modos de aparecer de las cosas: uno donde surgen en alteridad radical en nuestros actos, como realidad y, por otro lado, hay otras que aun apareciendo no aparecen como algo frente a nosotros. Los primeros son los objetos y los segundos son los sujetos. Unos aparecen con respecto a nuestros actos; los otros nos aparecen como fundamento de los propios actos. Así, lo que trata de argumentar Sierra-Lechuga, es que Dios subsiste, y si el ateo quiere negarlo, precisamente habrá de trabajar sobre la negación de este fundamento. Dios aparece como aparece una persona, un amigo, un sujeto, no un objeto. La novedad de esta propuesta es que escapa en cierto sentido la argumentación clásica para no *demostrar* la existencia de Dios, sino, para probarla como testigos y dar fe de él.

2.2.3. *La prueba cosmológica del Kalam*

Esta prueba no es tomista, sino tomada directamente de Al-Ghazali por el filósofo analítico y apologeta cristiano William Lane Craig (2018, pp. 345-346). Nos interesa por ser un argumento cosmológico. Y va del siguiente modo:

1. Todo lo que existe tiene una causa de su existencia.
2. El universo comenzó a existir.
3. Entonces el universo tiene una causa de su existencia.
4. Si el universo tiene una causa de su existencia, entonces un Creador incausado del universo existe, quien sin el universo es sin-comienzo, inmutable, inmaterial, atemporal, sin espacio, y enormemente poderoso.
5. Entonces, un Creador incausado y personal del universo que sin el universo es sin-comienzo, inmutable, inmaterial, atemporal, sin-espacio y enormemente poderoso.

Craig mismo, expresándolo junto a Tomás de Aquino, lo remarca lacónicamente como aquello a lo que todo se refieren por ‘Dios’.

2.2.4. La tercera vía modal

A lo largo de nuestra formulación hemos defendido la prueba tomista por tratarse de una demostración *a posteriori*. Sin ánimos de decepcionar al lector, presentaremos la prueba definitiva con la que haremos frente en su mayor parte al materialismo especulativo de Meillassoux, la Tercera Vía Modal. Digo que podrá llevarse una decepción en cierto sentido, pues esta, la que personalmente es mi formulación preferida, es una versión *a priori*.

En la Génesis Histórica como al principio de esta formulación he especificado que la Tercera Vía sería la prueba particular que hará frente a la propuesta de la Contingencia Absoluta, pues esta Vía es la que da cuenta por un Ser Necesario.

Esta nueva versión de la vía, no dismantela nuestra argumentación llevada hasta aquí, pues a final de cuentas lo que nos interesa es mantener la razonabilidad de la Necesidad de un Ser Superior y el hecho que sea *a priori*, aquí significa que no nos fiaremos de la observación y ni de la experiencia como en la versión clásica sino en la *modalidad*. Robert Maydole (2000) después de haber examinado la Tercera Vía de Santo Tomás y habiéndola depurado de sus posibles falacias, la sintetiza de la siguiente manera:

1. Todo ser temporalmente contingente posiblemente falla en existir en algún tiempo.
2. Si todas las cosas posiblemente fallan en existir en algún tiempo entonces es posible que todas las cosas fallen en existir en un tiempo pasado.
3. Es necesario el caso en el que la verdades posibles sean explicables.
4. Es necesario el caso en el que algo sea explicable solo si no hubo un tiempo donde nada existió.
5. Lo que sea temporalmente necesario debe ser ilimitado.
6. Lo que se explica a sí mismo es ilimitado.
7. Nada que sea ilimitado puede ser explicado por otra cosa.
8. Todo lo que es ilimitado es supremo.
9. Algo es temporalmente necesario si y solo si no es temporalmente contingente.

ENTONCES, existe un ser supremo.

Una vez justificada la filosofía tomista en estos términos, queda firme ante los ojos del pensador contemporáneo la estructura esencial de nuestro argumento. No obstante, podemos notar que su tratamiento se ha concentrado en su mayor parte en la filosofía que actualmente conocemos como analítica, en contraste de aquella donde se está gestando el realismo especulativo, a saber, la filosofía de la tradición continental. En el siguiente capítulo, veremos entonces, como esta ala metafísica resulta crítica para nuestra postura.

3. Crisis Especulativa

Advertíamos en la actualización de nuestro argumento, que uno de los principales impedimentos para la demostración de nuestra hipótesis es que los pensadores que soportan nuestra posición pertenecen a la tradición de la filosofía que calificamos como *analítica*; mientras que Meillassoux y el movimiento del realismo especulativo pertenecen en su conjunto a la tradición *continental*. Estas condiciones nos exigen de manera inevitable la tarea de elaborar una inter-traducción de los conceptos empleados en las teorías que enfrentamos con el fin de concluir con una crítica adecuada y proporcionada en nuestro último capítulo. El objetivo de esta fase del trabajo consiste entonces en elaborar una reconstrucción argumentativa de la apuesta metafísica de Quentin Meillassoux especificando las proposiciones que consideremos relevantes.

Un juicio pertinente sobre la tradición de la filosofía analítica a los ojos de la continental puede ser encontrada en la valoración que hace Graham Harman (2015) en *Hacia el realismo especulativo*. Él bien nota que no ha comenzado en la filosofía continental un *revival* de la metafísica, pues el legado de Heidegger ha desplegado cierto espíritu *antimetafísico*. Términos como “esencialismo” sirven como sinónimos de “metafísica” y se utilizan en sentido peyorativo pues expresan un desprecio a la filosofía tradicional. La filosofía analítica en cambio, no comparte la actitud histórica de la continental, ésta más bien aborda la filosofía en términos de “argumentos” y su carácter no suele dar prioridad al aspecto contextual. Mientras la filosofía continental ve la filosofía como una cuestión de genio; la analítica la ve como una cuestión de rigor o agudeza. (Harman, 2015, pp. 85-89)

Tal como lo pinta Harman (2015, pp. 88-89) hay tres vicios en la filosofía continental: en lugar de discutir la realidad en sí misma, ejecuta una serie de complicadas maniobras críticas y autorreflexivas para asegurarse de que está hablando de los objetos tal como se manifiestan y no como viven su propia vida; existe el prejuicio de que la noción de substancia o esencia es ingenua; y el prejuicio de que las figuras de la historia de la filosofía deben leerse como totalidades holísticas y no como fuente de ideas o argumentos particulares. Para evitar mentados vicios, así como para no incurrir en una interpretación extremadamente lacónica y simplificada de la filosofía especulativa del señor Meillassoux, aplicaremos los principios de la hermenéutica analógica en su

sentido de *utensilio*. Esta aplicación permitirá balancear la pragmática del tomismo analítico junto a la del materialismo continental.

La noción prima que discutimos en todo este trabajo es aquella de la divinidad entendida como realidad necesaria, actual y absoluta. El texto específico donde Meillassoux (2015) aborda este problema más explícitamente es en *Duelo por venir, Dios por venir*, aquí pretende resolver un dilema según el cual el religioso y el ateo no pueden coincidir en posición, el filósofo sintetiza el caso de este modo:

Se ve que cada una de estas posiciones no se puede sostener sino en la debilidad de la otra: el ateo se quiere ateo porque la religión promete un Dios espantoso; el religioso arrima su fe al rechazo de una vida devastada por la desesperación de las muertes terribles. Cada uno enmascara su desesperación propia con la evitación expresa de la desesperación del otro. El dilema es entonces el siguiente: o bien desesperar de otra vida para los muertos, o bien desesperar de un Dios que ha dejado que tales muertos se produzcan.

Meillassoux ofrece una resolución que consiste en demostrar que la incompatibilidad de estas posiciones es aparente. Hay que conjugar la posible resurrección de los muertos y la inexistencia de Dios. La síntesis se da en el siguiente enunciado: *Dios no existe todavía*. Así Meillassoux convierte la actualidad de Dios en una posibilidad del porvenir; y la inexistencia de Dios en una condición virtual. Los casos particulares sobre la esperanza por la resurrección de los muertos y la vida en el mundo futuro según un sentido religioso y mesiánico son cuestiones que para la perspectiva teísta a la que nos adscribimos, competen a las ramas teológicas de la soteriología y la escatología. Aunque la ambición de Meillassoux -en un estilo *gnóstico*- es que el poder del conocimiento filosófico tiene la capacidad de abarcar estos asuntos que en realidad, nosotros creemos que solo adquieren sentido pleno en la Revelación. Aquí nos trataremos de remitir en la medida de lo posible a los elementos de su sistema cuyo sentido estricto pertenece al campo de la ontología o metafísica general. Respetamos la pretensiones imperiales del francés, pero la gama de efectos especulativos que produce asumir esta teoría es masiva, así que por prudencia terminológica atenderemos solo indirecta y vagamente las implicaciones que tiene en los asuntos de la postrimería, aceptando aún así, la complejidad del conjunto proposicional que compone su filosofía.

Lo que nos atañe específicamente es el tratamiento metafísico y filosófico-especulativo que elabora sobre la *necesidad* y la *contingencia*; sobre el *acto* y la *potencia*; sobre la *realidad* y la *posibilidad*. Argumentaremos que el contraste nocional que se da entre el Dios de la escolástica y el dios de Meillassoux es técnicamente inverso o reflejo. Mientras la filosofía escolástica define el Ser Supremo como siempre activo; el materialismo al estilo de Meillassoux lo define como un ser ausente y cuya existencia está sometida a los dinamismos de una temporalidad caótica. La filosofía clásica supone la necesidad ontológica como jerárquicamente superior a la contingencia del mundo; la aclamada novedad de esta nueva especulación es que súper-posiciona el azar cósmico a toda ley científica, metafísica o teológica que justifique la realidad fáctica de las leyes de la naturaleza o en un lenguaje más científico, de la estabilidad de las constantes. Es un escepticismo ontologizado.

Conclusiones de esta magnitud son derivadas de la simple pero innovadora interpretación sobre el llamado problema del correlacionismo, Meillassoux lo define como: “la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente.” (Meillassoux, 2015, p. 29) Podríamos decir que tanto Aquino como Meillassoux tienen como enemigo común al *Aplastalotodo*. En los capítulos anteriores vimos de qué manera el kantismo afectaba al argumento escolástico para demostrar la existencia de Dios, en un sentido general, afecta a su vez toda la metafísica tomista si son admitidas sus tesis y postulados. En el caso de Meillassoux (2015, pp. 63-64) presenta un reto pues en su aspiración por conceder a la filosofía un acceso al conocimiento absoluto, el empirismo trascendental de Kant ha prohibido el conocimiento de las cosas-en-sí; aún así, para no incurrir en contradicciones admite su pensabilidad como concepto límite: *el fenómeno solo es posible si hay un noumeno*. Consiguientemente, se propone la siguiente tesis: *es impensable que lo impensable sea imposible*. Se va a postular ante el correlacionismo “débil” de Kant, uno más fuerte que encima de la contingencia intramundana (es decir, de todo lo que puede ser o no ser en el mundo) alude a un principio de *facticidad* en las invariantes formales que concebimos, podemos entenderla como la incapacidad esencial que tenemos para establecer la necesidad o contingencia de toda proposición pensable. (Meillassoux, 2015, pp. 69-70) Así Meillassoux (2015, p. 71) justifica la logicidad que hay en el mundo, pero la donación de estas representaciones escapan a las mismas estructuras de la razón lógica o representativa. Se debe argumentar entonces la *necesidad de la ausencia de necesidad*, un mundo emancipado del principio de razón suficiente. Esta emancipación no implica

un rechazo *per se*, sino el descubrimiento de que el caos es el fundamento de este principio, un caos racional, si así lo queremos llamar. (Meillassoux, 2011, p. 226)

En *Potencialidad y Virtualidad*, Meillassoux (2011) apela a la teoría cantoriana de los conjuntos y de los transfinitos para justificar que, desde que esta revolución matemática nos ha enseñado en algún sentido que hay diferentes infinitos en el conjunto de mundos posibles, no podemos recurrir a uno en específico para justificar la inmutabilidad de las constantes. En el lanzamiento de un dado -el ejemplo favorito del francés- el resultado no estaba previamente contenido en un conjunto limitado de posibilidades de realización, o bien, en sus potencialidades entendidas en el sentido aristotélico. El resultado se debe a una novedad radical que no estaba considerada en un mundo pre-concebido ya que debido a su infinidad de posibilidades, la racionalidad no alcanza a dar cuenta de un sentido determinado por el que se presenta el hecho, ya no hablamos de la actualización de una potencia cuya razón se remite a la necesidad efectiva de una serie causal propia de la naturaleza, sino de una irrupción de la nada. Como la concepción de posibilidades en el ser ya no es total, gracias al préstamo semántico de las matemáticas cantorianas, entonces no hay razón sensata para aludir a la inmutabilidad de las constantes como un argumento plausible que desmienta la contingencia intrínseca de las leyes causales defendida en este caso.

El problema de inducción que antes había presentado Hume: ¿podemos probar la necesidad efectiva de las conexiones observadas entre eventos sucesivos? En algún sentido, el mismo Hume ya pensaba que un tratamiento ontológico de este problema fracasaría, Meillassoux lleva esta suposición a sus últimas consecuencias afirmando no sólo eso, sino que estas mismas constantes que percibimos *podrían* cambiar, eso nos lleva a que la resolución del problema pase a ser no metafísica sino *especulativa*. (Meillassoux, 2015, p.9)

Fiel a la tradición francesa, Meillassoux admite un *en sí* de tipo cartesiano. Él sostiene que “*tiene sentido pensar como propiedad del objeto en sí a todo lo que puede ser formulado del objeto en términos matemáticos.*” (cfr. Meillassoux, 2015, pp. 26; 178) La novedad de esta actualización de la interdependencia que tendrán la filosofía y las matemáticas esta a su vez derivada del proyecto de su mentor, Meillassoux (2015, pp.165-166) dice:

Aunque no interpretamos el alcance ontológico de dicha destotalización del modo en que lo hace el propio Badiou, es gracias a su proyecto singular que hemos encontrado los medios para sustraernos de las condiciones ontológicas inherentes a la inferencia

necesarista. Porque una de las líneas de fuerza de El ser y el acontecimiento reside en la liberación de los límites de la razón calculante a través de las matemáticas mismas, gesto más potente que la crítica exterior del cálculo en nombre de un régimen supuestamente superior del pensamiento filosófico. Por ello, y por bastantes otros aspectos del pensamiento, Alain Badiou revisó en profundidad las decisiones inaugurales de la filosofía misma, porque no hay escansión primordial de la filosofía desde Platón que no haya pasado por una nueva comprensión de su alianza originaria con las matemáticas: creemos que él también a convocado a cada cual a explicarse de nuevo acerca del lazo privilegiado entre dichas discursividades.

Tenemos entonces respuestas adversas a los tres filósofos modernos que revisamos en la actualización del argumento tomista. En cuanto a Descartes, aceptará el lugar privilegiado que tienen las matemáticas para hablar sobre la realidad; aunque al igual que el tomista, está de acuerdo en que su demostración ontológica de la existencia de Dios es falaz pues la necesidad absoluta de la que habla solo es absoluta *para nosotros*. (Meillassoux, 2015, pp. 56-57)

Al final de *Después de la Finitud*, Meillassoux (2015, p. 203) resume su postura respecto al correlacionismo kantiano y al problema de Hume en las siguientes palabras:

Vemos entonces que la resolución especulativa del problema de Kant debería pasar por una derivación del alcance absolutorio de las matemáticas capaz de resolver el problema de la dia-cronicidad y el problema de Hume. La resolución del primer problema tiene como condición una resolución especulativa del problema general –sin lo cual la ciencia pierde su sentido intrínsecamente copernicano-, mientras que la resolución del segundo problema exige una resolución no-metafísica del problema general- sin lo cual la ciencia se pierde en los misterios de la necesidad real. Tanto uno como otro exigen entonces una resolución factual del problema, en la medida en lo que lo factual se defina como el *espacio mismo* de una especulación exclusiva de toda metafísica.

El problema de la dia-cronicidad consiste en dar cuenta de aquellos discursos cuyo sentido incluya un desfase temporal entre pensamiento y ser: acontecimientos anteriores a la emergencia del hombre o ulteriores a su desaparición. (Meillassoux, 2015, pp. 179-180) Aquí se pretende

romper con la tradición parmenídea posibilitando una especulación que no obedezca precisamente al discurso metafísico. Evidentemente es un pensamiento consecuente con su era y sus exigencias histórico-filosóficas. La mira del señor Meillassoux es amplia y no deja cabos sueltos. Como nosotros, está de acuerdo en que los límites de la filosofía moderna deben ser re-evaluados y ultimadamente, superados. La disputa que gesta una propuesta de este calibre es aquella entre una concepción del universo fundada en la armonía cósmica (como la propuesta por el teísmo, generalmente) y otra con un semblante más caótico y nihilista (como es el caso del materialismo especulativo de este ateo). Nos interesa específicamente esta corriente pues para nosotros -y probablemente para el lector- resulta evidente que de la disyuntiva que afirma o niega la creación voluntaria del Universo y la creencia que corresponde a la posición asumida se derivan inevitablemente implicaciones vitales tanto a nivel psicológico como social. Si la pretensión de esta nueva filosofía es decirnos algo sobre un conocimiento absoluto, en especial, que el universo, sus reglas y sus maravillas no han sido creadas sino producidas por la nada y el azar, no es tan sencillo conceder tal posición desde el punto de vista de la *philosophia perennis*, sobre todo si hablamos de una filosofía que pretende alcanzar una sabiduría cósmica⁶.

⁶ Hemos dado cuenta de este punto de vista según el legado atribuido a la filosofía de Platón y Aristóteles en línea con la vía de la Ortodoxia Radical fundada por John Milbank en orden para restablecer una relación adecuada entre la filosofía y la teología. Esto en respuesta a la pregunta que surge en torno a la tradición a la que deberá acudir el teólogo contemporáneo, la ‘analítica’ o la ‘continental’: “The alternative approach is for theology to continue to relate itself to what one some writers, with good reason, have termed the ‘perennial philosophy’, the legacy of Plato and Aristotle, with which Christian theology has been intertwined almost from the outset. Those who adopt this approach do not do so because they have come to the conclusion that this tradition embodies the finest exercise of an undeniably objective rational method. Rather they do so for two reasons: first, because they regard this philosophy not as the repository of the brilliant theoretical wheezes of one man and his followers, but rather as the gradually accumulating result of a tried and tested traditional wisdom. They also regard this as a peculiarly Western wisdom which binds together thought about nature, about personal love, about art, about goodness and about divine transcendence. In that combination, they consider, there lies a peculiar key to truth and the good life which has been entrusted to us by our own specific past.” (Milbank, 2011, p. 1)

4. Reflexión Crítica

La ligera paloma, al surcar el libre vuelo el aire cuya resistencia siente, podría persuadirse de que en un espacio vacío de aire le podría ir aun mucho mejor.

-Emmanuel Kant, KrV A6

4.1. Revaloración de la doctrina del acto y la potencia

La filosofía especulativa de Quentin Meillassoux supone elevar nuestros juicios sobre sus propios límites. Él bien advierte que la resolución al problema de la justificación de las constantes fenomenales implica una reflexión *post-metafísica* en el sentido de que el fundamento de ambas, la razón y la realidad, es irracional: más allá de la razón, no hay razón. Así, las posibilidades ilimitadas del mundo se dan en un plano *virtual* cuya realización no depende de un agente externo o trascendente que dé el “sí” a cada creatura. Por más novedoso que sea el planteamiento, este no escapa a la pregunta clásica por el ser y más aún, por el ser *presente*.

El vocabulario del materialismo especulativo prescinde en gran medida de los términos usados en la ontología clásica, o bien, como la hemos evocado antes en un sentido más amplio, de la *filosofía perennis*. En su lugar, el desarrollo de esta nueva doctrina elabora un ideario alternativo para la metafísica porvenir. El punto de encuentro entre la ontología tomista y la ontología meillassouista es la noción existencial de la potencia, entonces partiremos de ahí.

Quentin Meillassoux (2011, pp. 231-232) define potencialidades como los casos no actualizados de un conjunto de posibilidades indexadas bajo la condición de una ley dada. Esta definición solamente cobra sentido primero considerando que su imaginario conceptual toma nociones prestadas de la teoría de conjuntos y luego admitiendo la intromisión de la nueva modalidad ontológica del azar, que define como toda actualización de una potencialidad por la que no hay instancia unívoca de determinación en la base de las condiciones iniciales dadas. Ahora bien, se atribuye a la inmanencia del tiempo la capacidad de producir nuevas leyes que no están ‘potencialmente’ contenidas en algún conjunto fijo de posibilidades. Con esta construcción argumentativa Meillassoux evita emitir cualquier afirmación que resuene con la doctrina aristotélico-cristiana de la creación de la nada, el francés opta por utilizar el vocablo de *irrupción*.

Cuando Feser responde a la objeción de Hume como está expuesto en nuestro segundo capítulo, nos recuerda que lo que le interesa al tomista cuando demuestra la existencia de Dios es aquello que *conserva* la existencia de los seres, en oposición a cuando es aniquilada. Sí, la composición filosófica de Meillassoux (2020, p. 42) nos regala nuevos elementos para imaginar las operaciones de la realidad cambiante y sus infinitas expresiones muy al estilo del monismo dinámico de Heráclito. (DK 12 B91) Así, cuando propone un mundo que carezca de causas justificables pero donde se conserva una existencia individual que es radicalmente distinta en cada instante parece que repite aquel aforismo clásico que nos dice que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río. Da la impresión de que al momento de explicar la determinación de los seres contingentes -así su instancia no sea unívoca- ignora que incluso bajo la condición de un magnífico azar hay por lo menos un mundo posible que explica el advenimiento de cualquier cosa, en otras palabras, repetimos junto a Maydole (2000, pp. 4-5) que el principio de aquellas cosas que han comenzado a existir –aun si estas aparezcan sin razón alguna- *podría* ser explicado incluso aunque sea actualmente inexplicado. Así las cosas irrumpen de la nada, empíricamente es absurdo afirmar que presenciamos nada, la presencia es presencia de algo, la ausencia absoluta como tal, no existe. Todo lo que existe tiene por lo menos una explicación posible, y si este es el caso las cosas generadas que observamos en la naturaleza tendrían que involucrar la agencia de algo que ya existe y continúa existiendo por lo menos hasta el tiempo en el que lo que explica comienza a existir. En otras palabras, en orden para ser capaces de explicar la existencia de algo que comienza a existir en un tiempo t por medio de la existencia de alguna otra cosa, esta otra cosa debe existir antes de t y continuar a existir por lo menos hasta t . Si hubiera un tiempo en el que nada existiera, no habría agencia en ese tiempo que pueda explicar la existencia de algo en cualquier momento. Por el momento, parece plausible asumir -como lo intuyó Tomás de Aquino- que debe ser el caso en el que si algo es explicado, entonces no hubo un tiempo donde nada existió, pero esta refutación provisional incluso se muestra débil considerando que Meillassoux (2011, p.232) supera esta estrategia al momento que expone su noción de *virtualidad*, la cual define como la propiedad de cada conjunto de casos de emerger dentro de un devenir que no está dominado por una totalidad pre-constituida de posibilidades.

¿Son fidedignas estas nuevas categorías especulativas? Si no tenemos experiencia de la nada absoluta, ¿por qué debemos creer que la actualización emerge de ella, y no de la potencia interna de los seres? ¿nuestra doctrina ha quedado inútil y superada por estas redefiniciones?

Si la realidad es explicada desde un marco especulativo por una constante irrupción de la nada, una serie de eventos azarosos cuya apariencia causal no es más que una especie coincidencia irracional cuyo sentido es enteramente provisional e innecesario, la tesis, como sugeríamos anteriormente, es que todo es efectivamente mutable. Aquí se abre un nuevo camino especulativo, debemos prestar especial atención al *ser del tiempo*. La vía especulativa en el caso de Meillassoux pretende explicar el ser de las cosas evitando una justificación correlacional como ya hemos observado, sin la intervención de nuestro ‘yo’ hay que dar razón de la realidad, a lo que esta filosofía da primacía da entonces al tiempo hyper-caótico que para él parece ser la consistencia fundamental de una materialidad inmanente de la que somos parte.

Pero, ¿no es acaso el *presente* un momento *en* el tiempo? Toda especulación sobre el tiempo se vuelve automáticamente banal en el instante prescindimos de la experiencia inmediata de la realidad del objeto en cuestión, en este caso hablamos de la necesidad temporal del ser. Con Hume nos dimos cuenta previamente, que esta no es percibida por los sentidos, sino concluida por un razonamiento inductivo; luego, con Meillassoux radicalizamos el razonamiento afirmando su ausencia efectiva en la naturaleza, suponiendo una *necesidad de la contingencia*. Si todo ser es a su vez una mezcla de potencialidad y virtualidad, nuestra presencia queda ahogada bajo un pasado sin relación ni significado para el presente y un porvenir sin certeza ni sentido alguno hacia el cual valga la pena proyectarnos en tanto el momento que viene puede destruir fácticamente cualquier esperanza u objetivo proyectado. Vale la pena contrastar a la noción de virtualidad, aquella más cercana y familiar al hombre común: la *actualidad*.

La exposición de Edith Stein para definir el modo de ser actual se remite principalmente a un fragmento del opúsculo *De ente et essentia* del Aquinate en su juventud (como es citado en Stein, 2013) que dice así:

[...] el ser dotado de espíritu (*intelligentia*) es forma y ser; obtiene su ser del primer ente que es únicamente ser y causa primera, es decir, Dios. Todo ser, sin embargo, que recibe alguna cosa de otro, está bajo esta relación en *potencia* y lo que es realizado en él es su *acto*. Así pues, la quiddidad o la forma misma que es el ser dotado de espíritu, está en potencia, en relación con el ser recibido de Dios, y este ser recibido es el acto. Así, la potencia y el acto se encuentran en los seres dotados de espíritu pero no la forma y la materia [...] y puesto que la quiddidad (*quidditas*) del ser dotado de espíritu es el mismo ser

dotado de espíritu, su quiddidad o su esencia (*essentia*) es precisamente lo que es él mismo, y su ser, que ha recibido de Dios, es *aquello por lo cual posee una existencia propia en el mundo real (quo subsistit in rerum natura)* [...]

Y puesto que en los seres dotados de espíritu se concibe potencia y acto, con facilidad se puede encontrar una pluralidad de seres dotados de espíritu; eso sería imposible si no hubiera potencia en ellos [...] Hay, pues en ellos una diferencia según el grado de la potencia y el acto, de manera que el más elevado, y el más cercano al primer ser, posee *más actualidad y menos potencialidad en sí*, y lo mismo sucede con los demás.

Stein y nosotros estaremos de acuerdo - quizás Meillassoux también, así su definición implique conceptos de las matemáticas modernas- en que “si tomamos el sentido literal de potencia (*δύναμις*), que significa poder o capacidad, el *in potentia esse* es un estar en capacidad o en posibilidad o bien un poder-ser. Lo que puede ser no posee en sí mismo el poder de pasar a serlo [...]”. (Stein, 2013, p. 50) En lo que se va a distinguir la doctrina perenne es en su concepción del acto, pues “en *estar en posibilidad*, existe ya un *ser*, en un doble sentido: primero, una dirección o un ser dirigido hacia *este* ser que es designado como *acto*; en seguida como *modo de ser*.” (Stein, 2013, p. 50) Meillassoux admite todavía esta noción, pero la subordina a los conceptos de azar y virtualidad que parece sugerirse que son más *reales* en tanto comprenden toda la extensión del cosmos y la comprensión que podemos llegar a tener de él; Stein (2013, p.51) y la tradición conciben la perfección ontológica o la suma realidad en el *actus purus*, que es Dios:

Así nosotros llegamos a distinguir *grados del ser* y a *comprender el acto y la potencia* como *modos de ser*. El paso de la potencia al acto o bien, como podemos decirlo ahora, del *ser posible* al *ser real*, es un paso de un modo de ser a otro, y precisamente de un modo inferior a un modo superior. Pero en el interior del *ser posible* del *ser real*, hay todavía otros grados. Primero se entiende la idea de *acto puro* y parece evidente que el acto puro debe designar el *ser supremo*.

El confrontamiento epistemológico nos exige una vez más, dar razón hermenéutica del problema en cuestión. En orden para considerar una postura más válida que la otra y criticar desde el punto de vista *perenne* el materialismo continental, desglosaremos el resto de nuestra conclusión

crítica en tres estadios derivados de nuestra primera apreciación general de los conceptos de actualidad, potencialidad y virtualidad: el segundo estadio consistirá en que una vez puesto en consideración el tomismo analítico para argumentar la legitimidad formal de nuestro problema, falta elaborar una aproximación *continental* que organice y aprehenda los contenidos en cuestión; tercero, Meillassoux presupone que su interpretación de las matemáticas modernas, en específico, de la teoría de los transfinitos, da razón suficiente de su ontología, cuestionaremos si no es más pertinente una lectura más realista y neo-platónica de estos conceptos; cuarto y último, la filosofía especulativa pretende hablar segura y absolutamente de realidades que trascienden el discurso metafísico, esto significa, el mismo plano de la filosofía, esto nos obliga a contrastar la lectura contra-ontológica característica de la fe cristiana.

4.2. John Milbank y las aporías de la inmanencia

John Milbank (2011) ya ha presentado –y en cierto grado resuelto- con gran maestría el dilema presente en sus Lecciones de Stanton, resumiremos su crítica en este apartado traduciendo parcialmente los puntos más relevantes y comentándolos brevemente en relación a nuestro argumento.

El teólogo inglés aborda la crítica a partir de cuatro dilemas. Primero cuestiona que si la razón puede alcanzar el infinito, aún podemos preguntar, ¿es la razón parte de una substancia infinita extra-racional, o es totalmente racional ella misma? Siguiendo los términos de una filosofía de la inmanencia radical, de esta problemática se desprenden los otros tres dilemas, el segundo reza así: Si una realidad inmanente sin-razón es suprema, entonces debe ser auto-generada; ¿pero cómo alcanza el poder de la auto-generación? ¿reside en una potencia insistente que es usualmente determinada como ‘virtualidad’? ¿O en su lugar reside de algún modo en la capacidad auto-suficiente de lo actual tal como ocurre y surge? (cfr. Milbank, 2011, p. 15) El tercer dilema problematiza que si uno favorece el acto sobre la virtualidad, de acuerdo con la segunda rama del segundo dilema, entonces ¿esto no interpreta la individualidad primaria en su donación no-relacional? Si el individuo como incausado es todo lo que podemos conocer fundamentalmente, de acuerdo con un nominalismo extremadamente escéptico, ¿no estamos de vuelta en un confinamiento trascendental kantiano que permanece abierto a la invocación fideista de Dios como fuente voluntaria de la individuación como *hacceitas* tal como lo ha visto Scoto, y cuya génesis es

impenetrable por la razón finita? Y si, alternativamente, uno favorece la virtualidad sobre el acto, entonces ¿no tiene la individuación que ser adscrita hacia una *fuera* prima e impersonal, cuya prioridad ontológica o henológica tendería a tragarse la realidad irreducible de la cosa meramente individual y óntica como un simple momento más-o-menos ilusorio de un proceso más fundamental y ya predestinado? (cfr. Milbank, 2011, p. 16)

Fuertemente relacionado a los tres anteriores está el dilema del monismo contra el dualismo. Si solo hay un mundo inmanente, ¿la unidad tendría que ser el último mundo? En ese caso, el monismo materialista puede parecer muy místico. ¿Y cómo exactamente es esta unidad conocida? El Uno inmanente es *superior* a las perspectivas individualizadas que son relativamente limitadas o incluso francamente ilusorias. A pesar de todo el Uno solo *es* como el todo de todo. Como sí mismo –tal como Jacobi ha notado- es la nada, e incluso esos modos individuales cuya substancia única es idéntica es evacuada en virtud de su subordinación al todo vacío. El materialismo racional se ha formado en un nihilismo místico. Esto podrá ser racional, pero asegura la abolición de la última realidad de la razón. (cfr. Milbank, 2011, p.16)

Este dilema solo puede ser evitado por el materialismo si viene con alguna cuenta de la mediación entre lo Uno y lo Múltiple (igual entre la razón y la realidad, la virtualidad y la actualidad, y la individuación y los individuos) y dar cuenta de esta mediación, es para Milbank, un quinto dilema que atraviesa los otros cuatro. Una vez que uno niega o *barra* el Dios trascendente, la mediación –la operación de la *methexis* platónica- no puede verse realmente como fundamental ya que en esta perspectiva la realidad fundamental es el mundo entero o la interioridad de la experiencia del sujeto, o bien, ambos a la vez. (cfr. Milbank, 2011, p. 17)

Milbank (2011) propone entonces que, para permanecer y no desaparecer, y a su vez resolver las *aporías* de la inmanencia, la mediación debe *diagonalizarse* fuera de la inmanencia y ser ella misma tomada como la realidad fundamental pero ahora trascendente. Deberá considerarse como infinitamente sostenida y así paradójica e infinitamente realizada como un ‘entre’ en el que los procesos finitos de la mediación participan. Por medio de esta mera participación, su carácter mediador es preservado y no abolido, mientras que en el caso de los procesos inmanentes de la mediación sean tomados absolutos, este carácter mediador debe lógicamente e instantáneamente desaparecer. (cfr. Milbank, 2011, p. 17)

El primer dilema se resuelve especialmente criticando a Badiou, quien identifica lo real con lo racional en virtud de una especie de idealismo materialista que mutará en el materialismo

especulativo de su pupilo⁷. Decimos esto porque para ellos todo el ser está compuesto de objetos matemáticos racionalmente identificables, las apariciones materiales no dicen algo del ser, ni participan en él, sino que lo ofuscan. Es la razón la que conscientemente da cuenta del *repertorio* infinito del azar absoluto. (cfr. Milbank, 2018, p. 18)

Milbank (2011, p. 19) recurre a una opción alternativa sobre la prioridad del otro-a-la-razón que encuentra en François Laruelle, quien insiste en el carácter secundario que tiene el pensamiento. Lo real es uno: más allá de la existencia, más allá de la razón, más allá de la materia como la conocemos. El Uno es entonces como el Uno neoplatónico –con la excepción de que considera igual toda la finitud y no da lugar a las procesiones emanativas en el sentido plotiniano. El discurso del Uno materialista, se trata de una ‘no-filosofía’ en analogía de las geometrías no-euclidianas. En términos de esta analogía, toda filosofía puede ser erigida de un sistema convencional que circula entre elementos arbitrariamente privilegiados que ‘condicionan’ y subordinan elementos que son ‘condicionados’. Toda filosofía es una decisión puramente artística hecha por el pensamiento y en términos ontológicos, es un evento de la práctica mental que coincide con el Uno mismo, que es el Absoluto.

⁷ Aunque Milbank en estas lecciones si llega a mencionar a Meillassoux, la crítica va dirigida sobre todo hacia Deleuze y Badiou. Como sea, pensamos que las consideraciones aquí tomadas aplican igualmente al aparato conceptual de Meillassoux. Una crítica más atenta y específica a la metafísica del pupilo de Badiou en sintonía con el pensamiento de Milbank y el nuestro –pues es cofundadora del movimiento conocido como Ortodoxia Radical- puede ser hallada en *Aspects of Truth* de Catherine Pickstock donde se dedica un apartado completo a nuestro filósofo en cuestión: “There is therefore no reason within reason to elevate the Principle of Non-Contradiction to ultimacy, much less to a sole ultimacy. Moreover, as compared with Badiou, Meillassoux seems to lack ambiguity as to whether a mathematical or logical ontology assumes metaphysical primacy, or whether this belongs to the series of mysteriously self-grounding events which supervene upon the initially ontological. He seems not to deploy the mathematical mediation which Badiou provides between sets and events in terms of a phenomenology of various appearing ‘worlds’ of life, intelligence and culture, based in category-theory, which is a mathematics of directions, tendencies, relations and contexts.¹⁶ And yet Meillassoux’s interests appear, as with those of his teacher, to lie not so much in abstraction, as rather in the need to give a valency to human concerns. These seem to have the same weight as the religious, though on the basis of no religious belief. He notoriously argues that in an ungoverned world, one can hope for the chance arrival of a final and universal resurrection which would bring justice to all, including the dead. One can even hope for an ‘incarnation’ of this principle, within this arriving world, in the shape of a person who would sustain the ethical imperative for resurrection and prevent a lapse into mere sensuous egotism, even after its arrival has seemingly rendered this imperative redundant.” (Pickstock, 2020, p. 201)

Se sigue que más allá de la aparente reciprocidad final del círculo condicionante-condicionado subyace una ‘dualidad-unilateral’. Esta esfera de la reciprocidad final pertenece enteramente al Uno mismo, y es, desde este punto de vista, ‘dado’ por él. Por otro lado ‘regresa’ enteramente al uno sin añadirle algo. Desde la perspectiva del Uno, no hay dualidad del todo. Entonces las causas en este mundo, incluso las ejercidas por la razón son solamente ‘ocasiones’ para la ‘determinación en una última instancia’ del Uno. Pero el Uno no condiciona nuestra realidad—simple e inmediatamente *es* esta realidad: todas las cosas particularmente condicionadas como las condiciones en general, son ambas canceladas. Entonces para Laruelle lo actual no necesita un proceso virtual y los individuos ninguna dinámica para la individuación, ya que no hay nada metafísicamente ‘primario’ como la virtualidad deleuziana. Pero, en consecuencia, lo Múltiple como inderivado, incluyendo los procesos de la razón humana son borrados por el Uno. (cfr. Milbank, 2011, pp. 19-20)

¿Cómo es posible para Laruelle negar que la llamada ‘determinación en la última instancia’ es un tipo de meta-condicionamiento, bloqueado en un círculo cómplice con la realidad condicionada en la esfera de lo condicionante-condicionado mismo? Esto remitiría su no-filosofía en un ejemplo más del juego filosófico usual. La alternativa requeriría para Laruelle en insistir sobre la verdadera realidad del Uno solo si él quiere negar que está involucrada en cualquier meta-condicionamiento, y abrazar una especie de acosmismo gnóstico. Esto en una variante cristiana, dice Milbank (2011, p. 20) es precisamente lo que Laruelle enfrenta explícitamente en sus escritos más recientes.

Milbank piensa que podemos ver el neoplatonismo y los neoplatonismos tal como lo repensó el monoteísmo como una alternativa a la no-filosofía de Laruelle tal como antiguamente fue una alternativa al gnosticismo. En el caso del neoplatonismo el Uno emana y se *convierte* en particulares; completamente *dona* y no condiciona precisamente. Como la no-filosofía de Laruelle lo considera, el condicionamiento implica una donación epistemológica o fenomenológica, pero no una donación ontológica. Tal modo de condicionamiento sin donación ontológica es específicamente moderna: post-Scotista y luego post-Kantiana, desde que depende de la univocalización y luego de la epistemologización de la noción de lo ‘trascendental’ como el campo de condición. El paradigma de lo condicionante-condicionado solo caracteriza la filosofía *moderna*, y en sus términos la filosofía perenne merece el estatus de no-filosofía, ya que escapa a

los problemas aporéticos de su variante por medio de la lógica paradójica de la participación. (Milbank, 2011, p. 21)

La emanación participatoria ejemplifica más que nada el ‘intercambio unilateral’ paradójico de Laruelle. Toda la realidad es puramente dada, tanto así que el regreso que hace hacia su fuente primaria es también dada. Este *esquema* de emanación es completamente consumado como la lógica de la creación *ex nihilo* en la que todo ser finito sin excepción debe ser enteramente *de Dios*. Para la teología de la creación, la razón finita es un regalo derivado cuya realidad es salvada por una unidad trascendente o *esse* que es también, como fundamento causal adecuado, una razón y una voluntad infinitas, mientras que para Badiou y su pupilo el vacío o la nada producen el pensamiento y este a su vez es ontológicamente vacío. Una ‘razón’ última de las cosas no debe ser demandada por un materialismo completamente consistente en este caso, ya que dicha noción sugiere de manera más obvia el infinito originario de la razón misma, que es claramente un gesto espiritualizante. Una infinidad de la razón es una razón desconocida –un *misterio* de la razón que debemos asumir si no queremos negar el fundamento primordial en la realidad de nuestro propio poder racional. Decir que hay razón infinita es decir que pensamos que hay un pensamiento que no podemos pensar pero que, sin embargo, pensamos que existe. Podemos añadir, de acuerdo a Milbank, que nos da a pensar, en virtud de la que solamente soy capaz de pensar. Bajo esta luz la razón asume no solo aquel otro-a-la-razón sino ‘otra razón’, una razón infinita. (cfr. Milbank, 2011, pp. 21-23)

El segundo dilema es resuelto de modo que si damos prioridad a la virtualidad sobre el acto, uno se arriesga entre el idealismo o el acosmismo. Pero si la actualidad es primordial, como en Badiou, la autosustentabilidad del evento aparecería como un evento de Gracia. Si la verdad del evento es más que una proyección subjetiva, ¿no será como el advenimiento de la gracia de Dios? La ironía aquí es que hablar de una prioridad del acto en lugar de la posibilidad es la opción materialista más radical. Para sostener el inmanentismo materialista, el futuro no puede tener prioridad realmente, como la invocación de la Gracia implicaría, ya que esta prioridad del futuro denotaría necesariamente el advenimiento de un futuro *escatológico*, una ontología gobernada por lo apocalíptico, algo que veníamos advirtiendo en algún sentido sobre el mismo Meillassoux al querer intervenir filosóficamente sobre las postrimerías. En el caso de Laruelle, el auto-fundamento del acto sin virtualidad es más extremo, e implica un presentismo puro que identifica

el acto con una realidad monística removiéndole su propia verdad e identidad. (cfr. Milbank, 2011, p. 23)

Al tercer dilema aplicamos consideraciones similares, la perspectiva teológica de la participación nos permite pensar la generación individual –en un sentido histórico y metafísico– como un *habitus* que relaciona constantemente una cosa con otra, y no enraizado en la primacía de una virtualidad. Este *habitus* está atraído hacia un Dios trascendente que confiere la existencia siempre como un ser particular y como relativamente autosustentable. En esta metafísica, como ha sido articulado anteriormente por Tomás de Aquino, es visto que una materia misteriosa limita la forma universal, pero es la actualidad del compuesto hilemórfico la que, participando en Dios, realmente individúa. Tal es la doctrina que hemos expuesto con Stein a su vez, cuando habla de los grados existenciales relativos a su acto y potencia. El materialismo, en contraste, considera la materia positiva como el solo factor individuante, tragándose las individualidades en la realidad primaria de una fuerza individuadora, como lo es también desnaturalizar la materia tomándola a sí misma como poseedora de un poder formativo o una idealidad virtual. (cfr. Milbank, 2011, pp. 24)

El cuarto dilema es resuelto con el modelo de la Creación por un Dios trascendente, que es el modelo emanatorio perfecto que sostiene el único monismo genuino y a su vez el semi-materialismo del hilemorfismo como la filosofía más materialista posible. La única realidad verdadera es la realidad compartida del semi-materialismo y el semi-monismo –la donación de un don por un donador. (cfr. Milbank, 2011, p. 25)

El quinto dilema se resuelve considerando que el único signo de una filosofía de la trascendencia debe dejar la mediación como fundamental: en la creación; entre creación y creador como relación participatoria; entre Dios como relación substancial que es una participación infinita. A esta mediación, para que encaje con su nombre objetivo de belleza, Milbank le llamará hábito, inspirado por la filosofía de Bergson y Ravaisson, interpretación que merecería una investigación completa que no sería menos relevante que la presente, por el momento descansaremos en la resolución de estos dilemas tal como los hemos puntualizado. (cfr. Milbank, 2011, p. 25)

4.3. *Cantor contra Cantor*

El materialismo especulativo de Meillassoux depende de una interpretación muy singular de las matemáticas de Cantor, en específico de su teoría de los conjuntos transfinitos. Hemos expuesto previamente cómo bajo una fachada neo-cartesiana la reivindicación de las matemáticas como ontología que comparte con su maestro implica un juego semántico específico que redefine algunas de las nociones más elementales en la metafísica clásica.

Como bien lo detectó Hallward (2011, p. 139) en su comentario a *Después de la Finitud*, Meillassoux no demuestra exactamente el sentido en el que el caso de que haya una serie abierta e interminable de números infinitos aplica al tiempo y al espacio del universo existente. El filósofo francés no presta mucha atención a esta cuestión y trata los dominios lógicos y materiales como si fueran efectivamente intercambiables.

Para atender el problema del ‘correlacionismo’, Meillassoux trata con el racionalismo y escepticismo moderno tratando de jugar el papel de un alter-Kant. El problema es que esta nueva teoría simbiótica quiere a su vez legitimar las matemáticas puras junto a una epistemología con una racionalidad escéptica, y deberíamos considerar en este caso algo que Tamás Demeter (2017, pp. 14-15) ha clarificado de la postura que tiene Hume sobre el conocimiento matemático, y es que para él el producto del proceso social que genera la certeza matemática es la *creencia* y luego la *simpatía*. La misma producción del conocimiento matemático está conectado con una autoridad epistémica o bien, la aprobación de los otros, la certeza de todas las ramas de las matemáticas está determinada por sus prácticas. Tal vez para bien de Meillassoux, esta visión le sirve en el sentido de que las matemáticas están fundadas en el escepticismo, pero debería especificar entonces –y de nuevo– cómo estas prácticas justifican entonces la realidad de los objetos matemáticos que fundan a su vez el único conocimiento veraz que tenemos sobre la realidad misma, la aplicación del escepticismo humeano a la objetividad cartesiana de las matemáticas consistiría en un argumento falaz de petición del principio. De nuevo, y a la luz de esta crítica preliminar, reconstruyamos informalmente el argumento. Dice Meillassoux: “Se trata entonces de establecer que las leyes de la naturaleza extraen su estabilidad factual de una propiedad de la temporalidad ella misma absoluta, una propiedad del tiempo indiferente a nuestra existencia: a saber la intotalización de sus posibles.” (Meillassoux, 2015, p. 202) Recordemos que esta intotalización de los posibles del tiempo se debe a que siempre habrá un infinito más grande que otro. Podemos decir que:

1. Las infinitas series de números transfinitos son la única certeza absoluta que tenemos de la realidad.

Luego especifica que “As it emerges according to the model of intotality, time might either, for no reason, maintain a universe of cases, a configuration of natural laws, within which it is possible to index a determinate set of recurrent situations constituting its ‘potentialities’—or might, equally without reason, cancel the old universe, or supplement it with a universe of cases which were not at all pre-contained in the precedents, nor in any other Substrate wherein the possibilities of being would be ranged for all eternity.” [Como emerge de acuerdo al modelo de la intotalidad, el tiempo podría, por ninguna razón, mantener un universo de casos, una configuración natural de las leyes, entre las cuales es posible indexar un conjunto determinado de situaciones constituyendo sus ‘potencialidades’ —o podría, sin razón igualmente, cancelar el viejo universo, o suplementarlo con un universo de casos que no estaban pre-contenidos en los precedentes, ni en otro Substrato en el que sus posibilidades fueran medidas por la eternidad.] (Meillassoux, 2011, p. 232) A grandes rasgos, una interpretación sintética de esto sería que:

2. El último alcance y fundamento epistémico de la teoría de los conjuntos transfinitos es él mismo irracional.

Siguiendo un orden informal y casi arbitrario pero aún legítimo de los argumentos contenidos en su obra, esta otra cita puede servirnos de conclusión: “Nada tiene razón de ser y de seguir siendo tal como es, todo debe sin razón no ser y/o poder ser otro que el que es.” (Meillassoux, 2015, p. 101) En un lenguaje más lacónico la tesis conclusiva que a su vez está contenida y presupuesta en sus premisas es que:

3. La realidad es irracional.

Vemos entonces, que para dar razón al azar cósmico de Meillassoux debemos asumir que la intotalización de los posibles de la que la teoría de los conjuntos da cuenta es factual en el sentido que él la está interpretando. ¿La intotalización de los infinitos asegura la inexistencia de un ser que podría dar cuenta de su objetividad? En línea con la crítica a los dilemas del inmanentismo que

Milbank ha hecho, tenemos derecho a preguntar ¿cuál es la mediación entre la certeza epistémica de los números transfinitos como proyección subjetiva u operación psicológica-social y su objetividad cósmica? ¿No es esta aplicación una estrategia filosófica algo arbitraria y poco fidedigna?

No bastaría para el tomista negar los avances de las matemáticas modernas aludiendo a una especie de escolástica ingenua, no. En su lugar debemos ofrecer una perspectiva más clara y rigurosa que asegure estas verdades matemáticas en sintonía con el realismo que defendemos en esta tesis.

Basta con dar cuenta de lo que ha dicho el mismo Cantor sobre el reino de los números transfinitos. Para nuestra suerte, Hallet (1984) ha expuesto que la teoría del infinito de Cantor está basada, de hecho, en un esquema que parte con la distinción aristotélica entre el infinito potencial y el infinito actual. El primero es involucrado –por ejemplo- cuando el matemático dice ‘que n sea un gran número arbitrario’, es la idea de la variabilidad ilimitada. El infinito actual debe entenderse como el cuanto que por un lado es invariable, pero es fijo y determinado en todas sus partes –una constante genuina- pero que al mismo tiempo sobrepasa en magnitud *cualquier cantidad* finita del mismo tipo. La filosofía de Tomás de Aquino ya aseguraba que Dios representa la actualidad infinita, y a su vez, que no existe otra actualidad infinita. Desde que la esencia divina no puede ser investigada por la ciencia ni las matemáticas, debe seguirse que lo que concierne a las matemáticas son solamente los potenciales actuales e ilimitados. (Hallet, 1984, p. 12-13)

Para Cantor, esta noción que ya equivalía el actual infinito con el Absoluto, era de suma importancia. ¡Él mismo aceptaba que esta noción era el símbolo apropiado para el poder y la trascendencia de Dios! No obstante, en lo que difería con la filosofía escolástica era en que solo Dios fuera la única actualidad infinita. Era su convicción que el dominio de las cantidades definidas no estaba cerrado a las cantidades finitas, y que los límites de nuestro conocimiento pudiera ser extendido de acuerdo a esto sin violentar necesariamente nuestra naturaleza. Cantor, pues, dice que todas las formas, ya sean finitas o infinitas son definidas, y con las excepción de Dios, son capaces de ser intelectualmente determinadas. (Hallet, 1984, p. 13-14)

Así pues, el reino de los infinitos que *pueden* ser racionalmente subyugados y que *son* matemáticamente determinables, es lo que Cantor llama el *transfinito*. Cantor argumenta, pues, su tarea fundamental primero argumentando una teoría realista de los conceptos y la existencia de los objetos matemáticos. Antes es presentada independientemente de alguna referencia a Dios y

después justifica la existencia de ellos mismos en un estilo berkleeyiano, afirmando que los objetos matemáticos existen como ideas en el Intelecto Divino. Nos quedan entonces, con esta modificación, las categorías del infinito potencial y el infinito actual, el último dividiéndose ahora en el infinito actual incrementable (transfinito) y el infinito actual no-incrementable (el Absoluto). (cfr. Hallet, 1984, pp. 12-14)

Tomando esto en cuenta, concebimos ahora una filosofía de las matemáticas más realista que materialista, embonando perfectamente con la línea de nuestro argumento y con nuestra ontología, de hecho, asimilando e integrando el poder ilimitado de la virtualidad materialista en un estilo más neoplatónico y participativo como anticipábamos junto a Milbank.

4.4. Más allá de la necesidad

La disputa central se ha esclarecido, algo que de algún modo ya hemos evocado como aquello otro-a-la-razón. Aunque no atendimos con la rigurosidad que merece el problema que presenta el kantismo, queda por verse si no vivimos aún bajo la sombra del Aplastalotodo: “La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder, pues sobrepasan toda facultad de la razón humana.” (Kant, 2007, p. 5) Aún si Meillassoux pretende escapar de las leyes de la lógica y de las constantes naturales bajo un enfoque supuestamente post-kantiano y más aún, post-metafísico, su especulación no está libre de una crítica si no racional, sí *razonable*. Escapar de la naturaleza como la conocemos para dar con su fundamento, fácil y cómodamente puede consistir en simplemente dar por sentado que fuera de nuestra razón no hay razón, pero si nuestra finitud fuera tan privilegiada en el universo pecaríamos a su vez de arrogancia y pereza al asumirnos de nuevo como los ilustrados, en la medida de todas las cosas. Y esta ocasión no sería en nombre de la Razón con “R” mayúscula sino de una resignación epistemológica de corte nihilista, el moderno revolucionario y su guillotina ya no es el mismo, hoy es su bastardo el que añora en culminar la misión perdida de la Ilustración. El resentimiento a la divinidad, sin embargo, es más intenso a medida que los efectos del secularismo se derraman sobre el pensamiento contemporáneo, sus científicos, sus filósofos, sus políticos, en fin, la sociedad Occidental le ha dado la espalda a Dios progresivamente. Una de las principales

características de este resentimiento es el ateísmo mal informado del que Meillassoux es un perfecto avatar.

La aporía teológica propia del espíritu moderno ha sido expresada y desarrollada hermosamente por el teólogo Eberhard Jüngel. Desde el giro copernicano en el que el hombre, imagen y semejanza de Dios, y su mundo, ya no son más el centro del universo, el hombre puede ser humano sin Dios. El hombre ya no tiene más el criterio de su necesidad y realidad en Dios; en su lugar, se entiende a sí mismo como base de sí mismo, ya sea accidental o necesariamente. De aquí surge la pregunta, ¿es Dios necesario? Una pregunta que define y confronta la teología contemporánea. (cfr. Jüngel, 2014, p. 16)

Así como lo ha hecho Quentin Meillassoux, esta pregunta ha sido respondida negativamente. Tal negación, que Jüngel (2014, p. 16) considera moderna, implica la tesis de que Dios está más allá del horizonte del mundo, o Dios *no es necesario en ningún sentido mundano*. Muy en armonía con nuestra estrategia argumentativa y proveyéndonos un puente dialógico con el ateísmo, este teólogo detecta el ateísmo moderno como correlato de la prueba cartesiana de la necesidad de Dios. Una vez que Dios se convierte en tema para la justificación del ‘yo’ y así declarado necesario, no está muy lejos del siguiente paso que es cuestionar esta necesidad, ya que el hombre descubre aquí la autonomía de su razón práctica y el proceso básico de la libertad. (cfr. Jüngel, 2014, pp. 19-20)

Basados en esta reflexión teológica, la necesidad debe hacer una crítica que distinga a Dios mismo y la valuación antropológica que “Dios” naturalmente afirma tener, una crítica que nos recuerde tal vez, que según “el orden natural, nuestro conocimiento de Dios es por oposición a las creaturas: en términos típicamente escolásticos, sabemos que Dios es, pero no qué sea Dios.” (Hunneaus, 2017, p. 85) Cuando el deseo de ser humano sin Dios ha emergido, eso no quiere decir que la función antropológica de la palabra “Dios” se ha ejercido hasta que simplemente desapareció. En su lugar, debemos observar críticamente que si “Dios” *puede* ser una palabra súper-dominante, entonces el hombre debe ser adscrito a la pasividad de la absoluta dependencia como capacidad natural –y es irrelevante lo que él es, pretende ser, o desea ser dependiente-de. Tendríamos que preguntar entonces si esta pasividad relativa a un Dios activo, que es, la identificación con su reinado omnipresente en el que el hombre debe ser absolutamente dependiente, no es la expresión oculta del hecho antropológico elemental de que el hombre existe

en completa dependencia en el *hombre* porque quiere dominar completamente al hombre. (cfr. Jüngel, 2014, p. 22)

La contribución de la teología en una era secular consiste entonces en transformar la función de la antropología como ‘teología’ oculta revelando su tendencia al dominio total de las personas como la tendencia original de la deificación del dominio y la esclavitud de la humanidad. En contraste, una definición teológica apropiada del dominio de Dios puede producir la percepción de que el dominio y el servicio no implica necesariamente la esclavización de los otros. (cfr. Jüngel, 2014, p. 23)

La proposición de que Dios no es necesario en el mundo puede ser comprendida como un descubrimiento teológico genuino solo si en el proceso Dios no se convierte en algo caprichoso. Deberá ser la tarea de la teología insistir en que la antítesis a la necesidad entendida como no-necesidad no está puenteada recurriendo al capricho entendido como “no tan necesario”, entonces la afirmación hecha por la no-necesidad de Dios debe significar que Dios es *más que necesario*. Esta expresión no debe ser entendida como una extensión cuantitativa de la necesidad. La proposición “Dios es necesario” es ahora una proposición pobre, de la que el tomismo contemporáneo debe estar consciente en virtud de su legitimidad filosófica. (cfr. Jüngel, 2014, pp. 24-25)

Para esclarecer los significados de “necesidad” en su uso normal, Jüngel (2014, p. 25-27) apela a las definiciones que ha dado Nicolai Hartmann:

- a) Aquello que se necesita para cierto propósito. Como la condición que es necesaria para algo más y por lo tanto, *necesaria* ella misma solo cuando la otra cosa existe.
- b) Aquello que es inevitable o predeterminado. Como concepto teleológico, como la determinación de todo el mundo en general.
- c) Aquello que es factualmente inevitable pero fundamentalmente evitable o cambiable. Eso quiere decir desde que las condiciones fueron tales, no hubo otro resultado posible. Una necesidad como consecuencia.

Aquello común a estas definiciones es que emergen en la peculiaridad de un contexto y nunca alienadas. La necesidad es un concepto relacional. Algo es necesario solo en relación a algo

más. Así, Hartman procede a distinguir cuatro significado esenciales de la necesidad existente, de la que un quinto debe ser añadido:

- a) Necesidad lógica: El condicional aún en su condicionamiento indisputable e irremoviblemente válido de una cosa en base de la otra. *Si P entonces Q*.
- b) Necesidad cognitiva: Significa que uno no solo sabe lo que algo es sino también por qué es de ese modo y por qué es después de todo.
- c) Necesidad esencial (necesidad interna): Aquello que es inherente en una cosa o en la base de la idea o estructura de esa cosa.
- d) Necesidad real (necesidad externa): La determinación de una cosa realmente existiendo por algo más, en donde si el nexo de la determinación puede ser de causalidad puede no serlo necesariamente. Esto es cuando decimos que la realidad solo es necesaria en base a algo. Hay *razón* de ello.
- e) Necesidad hermenéutica: El hecho de que yo, en orden para comprender algo *como* sí mismo, debo remitirme a alguna otra cosa que primero constituya este “*cómo*” hermenéutico. En este caso, el niño hace a la madre madre. Debo remitirme al niño en orden para entender la madre como madre.

En todas estas nociones damos con una estructura relacional que funda la necesidad en algo más. En todas las formas de necesidad tratamos con una relación de lo que necesariamente existe de algo que ya existe y que por su parte no necesariamente debe existir. La necesidad no excluye una *relación retroactiva hacia algo accidental*, así que el fundamento de algo no necesariamente dirige a una serie infinita de razones, un fundamento sin fin. (Jüngel, 2014, p. 27)

Hegel, contradiciendo a Kant, afirmó que el ser de aquello “absolutamente necesario” no depende de nada, solo es, y no tiene condición ni fundamento, es *ser puro*. De este modo, Hegel intenta preservar la estructura relacional del concepto de “necesidad” viendo la relación en lo “absolutamente necesario”. De acuerdo a esto, “absolutamente necesario” contra otros, o incluso “ser puro” contra “esencia pura”, aparecen como accidentales. Esta Contingencia es la Absoluta Necesidad; es la Esencia de estas Actualidades libres que son necesarias en sí mismas. Entonces Hegel (2011, p.617) llama “ciega” la “necesidad absoluta” y describe su esencia contingente definiéndola como “aquello que rehúye a la luz” porque la “Necesidad absoluta” está “fundada

puramente” en sí misma. Requiere el acontecimiento especial de que la esencia de la necesidad absoluta deba salir y revelarse en las actualidades necesarias lo que *es* y lo que *son*. (Jüngel, 2014, pp. 27-28)

Este concepto muestra claramente el tipo de dificultades con las que uno se encuentra cuando uno intenta tratar adecuadamente la estructura relacional de la existencia necesaria y aún quiere afirmar la existencia de la necesidad absoluta que no es dependiente de algo más. Por otro lado, esta interpretación apunta el elemento que caracteriza una existencia que sobrepasa el concepto de necesidad. (Jüngel, 2014, p. 28) Recordemos que Meillassoux (2015, pp. 115-116) a su vez, recurre a este mismo concepto para afirmar que el ser contradictorio es el ser necesario, y así termina justificando su principio de irrazón a la par con la necesidad de la contingencia; nosotros daremos algunos pasos más.

El problema, siguiendo el tratamiento de Jüngel (2014, p. 28) es la carencia de fundamento en su existencia, que, sin embargo, no permite a esta existencia ser considerada como arbitraria. Entonces, el problema es el carácter eventual de esta existencia lo que le permite ser entendido en su accidentalidad lo que sobrepasa la necesidad. Finalmente, el problema es la libertad de esta existencia lo que la hace necesaria para entenderla como una que esta “saliendo de sí misma”, una existencia que se revela a sí misma. Jüngel tomará estos elementos para definir la fórmula “más que necesario”, sin justificar el concepto hegeliano precisamente.

Para explicar su fórmula, Jüngel se remite al axioma recibido del principio de razón suficiente tal como lo expuso Leibniz. Si entendemos a Dios como necesario en el sentido de ser la razón final de las cosas, confrontamos un haz de necesidades que implica los primeros dos de los tres sentidos comunes de la necesidad que hemos discutido, en la medida en la que este punto de vista entiende a Dios, por un lado, como la condición indispensable para el ser de todo lo que existe y, por otro lado, entiende todo lo que existe como determinado por fundamentos que tienen su último fundamento, su *ultima ratio*, en Dios. A su vez, tratamos también con la necesidad hermenéutica, ya que Dios es necesario para entender al mundo como mundo. (cfr. Jüngel, 2014, pp. 29-30)

En la tesis “Dios no es necesario en el mundo”, nos enfrentamos a la disputa de la necesidad de Dios tanto en el sentido de la necesidad hermenéutica y en el uso común de los significados de la necesidad. La tesis de la supra-necesidad de Jüngel solo se interesa en la proposición del fundamento con respecto a la pregunta implicada en ella, a saber: ¿por qué es así y no de otro

modo? Que está inevitablemente dirigida al ser presupuesto que se adscribe a las cosas. La pregunta que ultimadamente surge de la proposición de la causa suficiente es: ¿Por qué hay existencia después no de todo, y no nada en su lugar? Esta cuestión indaga básicamente más allá del fundamento de lo que existe en vista de la posibilidad de la nada, reto asumido admirablemente por Meillassoux. El asombro ontológico por la experiencia de algo implica una contraparte por el asombro de la inexistencia, en la consciencia, es el estigma de la mortalidad de acuerdo a Paul Tillich. El no-ser aparece al hombre, ahora como una posibilidad. Cualitativamente el hombre cuenta con una nueva experiencia con su ser, una experiencia que no ha tenido y se experimenta como nueva, Jüngel la llamará *una experiencia con la experiencia*. (cfr. Jüngel, 2014, p. 30-32)

De cualquier modo, esta experiencia es doble en ella misma. Puede tomar la forma de ansiedad en el sentido que se ha tomado de Schelling a Heidegger, o puede tomar la forma de gratitud. Esto sucede cada que el ser es experimentado como algo de la nada y como algo preservado de ella, como algo donado, como creación. Esta ambivalencia del no-ser de la existencia es algo que no puede dirigir a una decisión basada en ella misma. Es de la esencia de la experiencia con la experiencia que *transiciona* de la experiencia básica de la ansiedad basada en el no-ser a la experiencia básica de la gratitud basada en la alegría del ser, así como la *simultaneidad* de las dos experiencias básicas, también toma lugar. Si, entonces, una decisión inequívoca debe ser tomada, que resuelva la ambivalencia a favor de una experiencia irreversible de la afirmación del ser y deje a un lado este carácter doble, entonces lo que ha pasado es precisamente lo que teológicamente merece ser llamado un *milagro*. Es una experiencia milagrosa, una que no se puede deducir de las experiencias ya tenidas, cuando su existencia, y no solo su propia existencia, ha sido divulgada al hombre como algo traído de la nada y preservado de la nada. No sólo es una experiencia *con* la nada, sino *en vista* de la nada. No puede ser inducida, sino, como un milagro, posible solo como el resultado de un evento que en teología se llama la *revelación de Dios*. (cfr. Jüngel, 2014, pp. 32-33)

Cuando Dios se revela a sí mismo, el hombre experimenta la existencia del ser del mundo como un ser que ha sido traído de la nada. Hasta este punto, el hombre ya ha experimentado a Dios mismo como un ser que no es necesario, sino más que necesario. Desde que, en la experiencia del ser preservado de la nada de tal modo que resulta la gratitud, Dios es experimentado como el Ser que dispone sobre el ser y el no-ser. Este ser no puede ser concebido como dependiente de otro

ser, Dios no tiene fundamento, no hay grado de necesidad que podamos aplicarle. Como infundamentado, Dios no es necesario y así, más que necesario. (Jüngel, 2014, p. 33)

A través de esta vía, admitimos junto a Meillassoux una postura sintética con aquel postulado del materialismo especulativo: la pregunta “¿por qué hay algo en lugar de nada?” no puede ser respondida con necesidad lógica dando una razón. Pero añadimos que él no alcanza a dar cuenta de la experiencia ambivalente a la que Jüngel alude. Meillassoux solo considera aquella experiencia angustiosa frente a la nada, pero no de la alegría del ser; en lugar de plantear la existencia como *irrupción*, la afirmamos como una experiencia milagrosa, donada, creada. Nos posicionamos en cierto sentido contra Leibniz y la tradición metafísica porque admitimos que el hecho de que algo existe en lugar de nada no excluye que lo que exista pueda ser destruido por la nada. Pero avanzamos afirmando que solo podemos removerle la ansiedad al hombre cuando experimentamos a Dios como aquel que siempre *ha estado* trabajando. Dios no viene del contexto del mundo sino de Él Mismo, Dios distingue entre el ser y el no-ser y decide a favor del ser. Jüngel cita triunfalmente a Tomás de Aquino en este punto cuando pulcramente dice que Dios está sobre el orden de lo necesario y lo contingente, tal como Él es sobre todo ser creado. Dios es más que necesario. (cfr. Jüngel, 2014, p. 34-35)

Podemos ahora hablar de una nueva vía para interpretar la filosofía del materialismo especulativo. Una vía alternativa que nos permite imaginar un Meillassoux Católico. Como Hollis Phelps (2015) ya lo ha hecho evidente, la estructura de su pensamiento es eminentemente teológica. Así como el desarrollo escolástico de Duns Scoto organizó como Primario el poder absoluto de Dios sobre la estabilidad aparente del mundo entendido como poder ordenado; Meillassoux organiza de forma paralela el Hyper-Caos sobre la estabilidad innecesaria de las constantes. Con este paralelo estructural y la exposición de Jüngel basta con tomar la decisión vital de considerar la existencia no solo como aniquilable sino a su vez, como donada.

Antes de subordinar el Ser de Dios al tiempo, desde pasados más remotos ya nos ilustraba el Pseudo Dionisio(2007, p. 61):

De Ser provienen la eternidad, la esencia, el ser, el tiempo, el comienzo, lo que sucede, lo que hay en los seres, lo que de cualquier forma existe o subsiste. Y, en efecto, Dios no es un Ser cualquiera, sino que comprende y posee de antemano en Sí mismo todo el Ser de manera simple e indefinible. Por eso se le llama también «Rey de los siglos» (1 Tim 1, 17)

ya que en Él y en torno a Él no sólo existe todo ser, sino que subsiste; ni era, ni será, ni tuvo comienzo, ni nace, ni comenzará, más bien ni es. Pero Él es el ser de los seres, no solamente de los que existen, sino incluso el ser de los seres que proceden del ser eternamente, pues Él es eternidad de eternidades, «el que existe antes de los siglos» (Sal 55, 19)

Finalmente ha cobrado vida nuestro tomismo especulativo, de modo que reina en nuestra filosofía la Providencia sobre el Azar, el tratamiento que daremos a la llamada *virtualidad*, será el mismo que Tomás de Aquino ha (S.t., Ia, 116, 2; Aquino, 2001, pp. 972-973) dado al hado:

Hay que decir: Como resulta claro por lo dicho (q.22 a.3; q. 103 a.6), la Providencia divina ejecuta sus acciones por medio de causas intermedias. La ordenación de estos efectos puede ser vista en un doble aspecto. 1) *Uno*, según está en Dios, y, bajo este aspecto, la ordenación de los efectos es llamada Providencia. 2) La *otra*. Pero si se considerara esta ordenación de los efectos en cuanto está en las causas intermedias ordenadas por Dios a producir tales efectos, así es como se entiende el hado. Esto es lo que dice Boecio en IV De Consol: *Que el hado se ejerza por ciertos ministros espirituales de la divina Providencia, o por el alma, o por la cooperación de la naturaleza entera, o por los movimiento celestes de los astros, o por virtud angélica, o por las artimañas de los demonios, o por alguna de estas cosas, o por todas ellas, así es como queda tejida la serie fatal*. De todo lo que ya se ha tratado antes (a.1, q. 104 a.2; q.110 a.1; q. 103.114). Por lo tanto, es evidente que el hado está en las mismas causas creadas en cuanto que están ordenadas por Dios a producir sus efectos.

Así el famoso ejemplo del dado malarmeano al que Meillassoux se remite para ilustrar el supuesto caos del mundo y que nos presenta resultados imprevisibles a nuestros ojos, se ordena bajo el punto de vista de la Providencia, en su Divino Intelecto. Como lo señala Pickstock (2020, p. 198-199) junto a muchos otros aspectos que vale la pena revisar en su propia crítica, la noción de la virtualidad de Meillassoux que está situada en la inmanencia tiene un carácter platónico-burlesco y quasi-trascendente que deja ‘desnutrida’ a la inmanencia, por ejemplo, cuando se trata de explicar que los procesos autosuficientes de la vida y la inteligencia, que inherentemente exceden el azar, tienen su origen fundamental en este último. Verdad que el hombre a logrado a

través de la historia nuevas y sofisticadas formas para reflexionar sobre el infinito, pero mientras los siglos pasen ninguna doctrina que dependa de la *sola ratio* no podrá agotar el manantial infinito de la sabiduría divina. Como Milbank transformó la no-filosofía en filosofía perenne, el materialismo especulativo ha sido elevado hacia la teología crítica. Demostramos que escapar de la tradición presenta más inconsistencias filosóficas de las que garantiza resolver y que lo antiguo no implica falsedad. Las respuestas están donde siempre han estado.

Epílogo

Las motivaciones de este trabajo fueron diversas y evolucionaron a medida que se fue redactando el texto. Tomó alrededor de tres años el proceso reflexivo y práctico, desde el planteamiento del problema, hasta su resolución. La hipótesis germinal comenzó con una intuición de carácter algo caprichoso: la filosofía de mi Pueblo aún es vigente. Me negaba a resignar la filosofía escolástica a ser una cuestión del pasado, un modelo de pensamiento anacrónico y a-crítico.

Como creyente, fue impactante dar con la polémica especulativa del señor Meillassoux, un pensamiento con el que di los primeros pasos para adentrarme a la filosofía de mi siglo como en la filosofía en general. Mientras leía a los vivos, me introducía también a los textos ancestrales de los preplatónicos. Así, con este producto culmino un episodio de mi vida como estudiante de la filosofía, en donde tuve la oportunidad de explorar los campos de la historia de sus ideas, aunque por supuesto, en un margen de alrededor de cuatro años, uno los contempla solo desde las alturas.

En el desarrollo de la producción fui dando con referencias específicas con las que no contaba al principio, y esto implicó dar algunos giros en el camino. Por la simple coincidencia en la terminología metafísica que expuse en los dos últimos capítulos dar una respuesta pertinente parecería una tarea sencilla. Hoy asumo que los puntos tocados en esta disputa son apenas el principio de una infinidad de niveles por considerar, han quedado muchos cabos sueltos. No obstante, con eso no quiero decir que nuestro resultado ha sido ambiguo, más aún, puntalicé los aspectos esenciales que la escolástica debe considerar si quisiera intervenir en el debate actual que hay sobre la certeza de nuestra realidad, práctica que ya se está haciendo. Y si en su origen esta pretendía ser una obra con un estilo más apegado a la argumentación clásica del tomismo, la misma naturaleza de mi preparación secular y posmoderna, y siempre tomado siempre de la mano del Espíritu Santo, desplegaron el proceso creativo con un estilo más ecléctico, un tomismo heterodoxo.

Las sorpresas han sido infinitas en el trabajo, pues en el proceso de investigación y recopilación de fuentes, daba con más y más pensadores actuales que estaban en sintonía con mi postura, de la cuál no hallaba simpatizantes cuando todavía experimentaba esta vigencia de la filosofía cristiana como un aferro melancólico. Así, mi invitación final al lector es ahondar más en el tratamiento fundamental y más relevante que ha dado el tomismo intensivo de Cornelio Fabro, la escolástica más sofisticada con la que me encontré, claro, en lo relativo al problema que

Meillassoux ha bautizado como *correlacionismo*. Asimismo, vale la pena volver la mirada sobre la filosofía cristiana en línea con las tesis de la Ortodoxia Radical, corriente que no adopté sino a medio camino de la redacción del presente, sobre todo, considerando que en los días que concluí este trabajo di con la crítica más completa y definida de la filósofa tomista Catherine Pickstock, crítica a la que nos remitimos parcialmente debido a su reciente aparición, cabe mencionar que simpatizamos en gran medida con su lectura. También, como dimos cuenta de la relevancia que tiene discutir el kantismo, es importante que el lector tome en cuenta las diferencias hermenéuticas que también se confrontan respecto a Hegel y la filosofía de Deleuze, Bergson y Whitehead, por lo que se exhorta de igual manera a echar un vistazo a la formulación de la ontología trinitaria que está desarrollando John Milbank en nuestros días. (como se ve en *New Trinitarian Ontologies*, Cambridge, 2019)

Al comenzar la composición de esta tesis, se pretendía elaborar un trabajo comparativo antes que crítico. Sin embargo, la naturaleza de nuestra hipótesis exigía extraer la crítica interna de nuestra propia visión con tal de otorgar su propia dignidad a la tradición tomista. Así, primero se propuso que la filosofía especulativa de Meillassoux era el reflejo o inverso de la filosofía analógica en torno al *actus purus* o *Ipsium Esse Subsistens*. En algún sentido, dimos razón razón de ello por el solo hecho de concebir a Dios como contingente en lugar de necesario; algo así como una Tercera Vía leída de cabeza. No nos contentamos con esa comparación dado a que concluir el argumento en ese punto daría con una especie de maniqueísmo en el que esta polarización relativa consideraría ambas filosofías como opuestamente válidas en una especie de lógica dialéctica: veríamos iguales a Cristo y al anti-Cristo. Por esto, resolvimos con una superación del materialismo vía crítica teologal, en donde consideramos los límites y aporías con los que la razón especulativa nunca podrá dar cuenta de manera definitiva sin acudir a los principios de la Revelación. Nuestra filosofía se admite, pues, como sierva de la teología; y esta última, a su vez, como Reina de las Ciencias.

Bibliografía

Agustín. (2005). Confesiones. Losada: Buenos Aires

Aristóteles. (1998). Metafísica. Gredos: España

Andrews, Max. (2018). Definiendo el argumento ontológico modal. Recuperado de:
<https://crossexamined.org/definiendo-el-argumento-ontologico-modal/>

Aquino, T. (2001). Suma de Teología. Biblioteca de Autores Cristianos: España

Aquino, T. (1970). Opera Omnia. Editio Leonina: Francia.

Baceta, J. (2017). Análisis del argumento ontológico de Gödel. *Apuntes Filosóficos*, 26 (50)

Beuchot, M. (2009). Tratado de hermenéutica analógica. Itaca: México

Beuchot-Puente, M. (2017). Filosofía de la religión. ITESO: Guadalajara.

Bilo, W. (2018). La esencia de la necesidad. UABC: Tijuana.

Buganza, J. (2017). Nuevo realismo y realismo analógico. *En-claves Del Pensamiento*, 11(21)

Burgoa, V. (2009). Límites del conocimiento metafísico, según Kant y Tomás de Aquino. *Tópicos*, 37

Copan, P. Y Craig, W. (2018). The Kalām Cosmological Argument: Scientific Evidence for the Beginning of the Universe. Bloomsbury: India.

Copleston, F. (1994). Historia de la Filosofía Tomo II. Ariel: Barcelona

De Bohemia, E., Descartes, R. (2007). The correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes. Chicago & London: Estados Unidos.

Demeter, T. (2017) Hume on the social construction of mathematical knowledge. *Synthese*, 196

Descartes, R. (1977). Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre. Alfaguara: Madrid.

Descartes, R. (1904). Oeuvres de Descartes. Leopold Cerf: París.

Diels, H. (Ed.). (1903). Die Fragmente Der Vorsokratiker. Weidmannsche Buchhandlung: Berlín.

Feser, E. (2017). Five Proofs of the Existence of God. Ignatiud Press: San Francisco.

Fichte, J. (1992). Foundations of Transcendental Philosophy. Cornell University Press: Nueva York.

Fisichella, R. (1989). La Revelación: Evento y Credibilidad. Sígueme: España.

Freddoso, A. (2017). Causality and Ontotheology: Thomistic Reflections on Hume, Kant, and their Empiricist Progeny. Recuperado de: <https://www3.nd.edu/~afreddos/papers/newburgh%20-%202017.pdf>

González, Z. (1876). Filosofía Elemental. Policarpo López: Madrid.

Grenet, P.B. (1975). Ontología. Herder: España.

Grondin, J. (2005). Introducción a la Metafísica. Herder: España.

Hallet, M. (1984). Cantorian Set Theory And Limitation of Size. Oxford: Londres.

Hallward, P. (2011). Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's After Finitude. En Bryant, L., Srnicek, N. Y Harman, G. (Ed.). (2011) The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Anamnesis: Melbourne.

Harman, G. (2015). Hacia el Realismo Especulativo. Caja Negra: Argentina.

Harman, G. (2011). Quentin Meillassoux: Philosophy In The Making. Edinburgh University Press: Inglaterra.

Hegel, G. (2011). Ciencia de la Lógica. Abada: Madrid.

Hegel, G. (2003). Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica: Madrid.

Hegel, G. (2016). Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Titivillus: España.

Hegel, G. (1984). Lecciones sobre la filosofía de la religión. Alianza.

Heidegger, M. (1990). Identidad y Diferencia. Anthropos: Barcelona

Horkheimer, M. (2007). Crítica de la Razón Instrumental: Caronte.

Houlgate, S. (2013). Hegel's Phenomenology of Spirit. Bloomsbury: Londres.

Huneus, C. (2017). El argumento cosmológico en Descartes y en Santo Tomas. *Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 14

Jerez, J.L. (2013). Apuntes sobre el Nuevo Realismo Analógico. *HERMES ANALOGICA*, 4

Jüngel, E. (2014). God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism. Bloomsbury: Londres.

Kant, I. (2007). *Crítica de la Razón Pura*. Colihue: Buenos Aires.

Leibniz, G. (1981). *Monadología*. Pentalfa: España.

López, M. (2018). El concepto de tiempo en Quentin Meillassoux y Graham Harman. *Espiral*, 68

Maimónides. (1947). *Guía de los descarriados*. Orión: México

May, W. (1970). Knowledge of Causality in Hume and Aquinas. *The Catholic University of America Press*, 34 (2)

Maydole, R. (2000). The Modal Third Way. *International Journal for Philosophy Of Religion*, 47 (1-28)

Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Caja Negra: Buenos Aires.

Meillassoux, Q. (2015). Duelo por venir, dios por venir. Recuperado de: <https://ficciondelarazon.org/wp-content/uploads/2015/02/meillassoux-quentin-duelo-por-venir-dios-por-venir.pdf>

Meillassoux, Q. (2011). Potentiality and Virtuality. En Bryant, L., Srnicek, N. Y Harman, G. (Ed.). (2011) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Anamnesis: Melbourne.

Mendelssohn, M. (2011). *Morning Hours: Lectures on God's Existence*. Springer: Estados Unidos.

Mendoza-Álvarez, C. (2010). *El Dios escondido de la posmodernidad: Deseo, memoria e imaginación escatológica*. Cátedra: México

Milbank, J. (2011). The Habit Of Reason. Recuperado de: <http://theologyphilosophycentre.co.uk/2011/03/12/john-milbanks-stanton-lectures-2011/comment-page-1/>

Milbank, J. (2011). The Return of Metaphysics in the 21st Century. Recuperado de: <http://theologyphilosophycentre.co.uk/2011/03/12/john-milbanks-stanton-lectures-2011/comment-page-1/>

New Trinitarian Ontologies, Cambridge. (13 de septiembre de 2019). New Trinitarian Ontologies Conference – Welcome & Panel 1: Rethinking Relations. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=7tMaZAIhemw&t=3839s>

Phelps, H. (2015). Absolute Power and Contingency: on the Theological Structure of Meillassoux's Speculative Philosophy. Estados Unidos de América: Springer

Platón. (1998). Diálogos III. Gredos: España

Poncela, Á. (2016). Las pruebas suarecianas de la existencia de Dios como demostración del carácter objetivo de las disputaciones metafísicas. *Rev. Filos.* 18 (1)

Pseudo Dionisio Areopagita. (2007). Obras Completas. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid.

Ramírez, M. (2016). Contingencia absoluta y posibilidad radical: El realismo especulativo de Quentin Meillassoux. Recuperado de: Eikasía

Russell, B. (1979). Por qué no soy cristiano. Edhasa: Barcelona.

Saranyana, J. (1985). Posibilidad y necesidad de Avicena. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 5 (239)

Scoto, D. (1963). Philosophical Writings. Nelson: Nueva York.

Scoto, D. (1985). Tratado del primer principio. Sarpe: España.

Sarduy, Y. (2007). El análisis de información y las investigaciones cuantitativa y cualitativa. *Revista Cubana Salud Pública*, 33 (3)

Sierra-Lechuga, C. (2018). El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios. *Revista de filosofía open insight*, 9 (15)

Sims, C. (2019). The Last Knight of Scholastic Philosophy. Recuperado de: churchlifejournal.nd.edu/articles/the-last-kight-of-scholastic-philosophy/

Spinoza, B. (2000). Ética demostrada según el orden geométrico. Trotta: Madrid.

Stein, E. (2013). Ser Finito y Ser Eterno. Fondo de Cultura Económica: México.

Whitehead, A. (1956). Proceso y Realidad. Losada: Buenos Aires.

Wolff, C. (2000). Pensamientos racionales acerca de Dios, el Mundo y el Alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica Alemana). Akal: España.

Zanotti, G. (2010). La llamada existencia de Dios en Santo Tomás: un replanteo del problema. *Civilizar*, 10 (18)