

La noción de existencia en Kant: Su vínculo con las teorías del ser de la metafísica escolástica



Hector Ferreiro

Pontificia Universidad Católica Argentina, Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina

Recibido el 27/07/2024. Aprobado el 16/08/2024

Resumen

La concepción de la existencia como enteramente ajena a los predicados reales del concepto de una cosa no es una concepción original y exclusiva de Kant; es, en rigor, una variación de una concepción posible sobre la existencia que fue ya advertida por la Escolástica medieval y moderna. Recurrir a los debates de la metafísica escolástica sobre el ser y la esencia permite comprender mejor el sentido de las distintas posturas posibles sobre el problema general de la relación entre lo determinado y lo existente. Sobre este trasfondo histórico y conceptual deviene posible abordar con nuevas herramientas teóricas la tesis de Kant sobre la existencia y delimitar con mayor precisión su sentido y su diferencia no sólo respecto de la tesis de autores como Wolff y Baumgarten, sino también respecto de la de los sucesores inmediatos del propio Kant. Éstos criticaron expresamente la postura de Kant sobre la existencia recurriendo, por su parte, a argumentos que en no pocos casos también habían sido reconocidos y parcialmente desarrollados ya por la metafísica escolástica.

Palabras clave: Existencia, Hegel, Kant, Metafísica escolástica, Suárez

Kant's Conception of Existence: Its Relation to the Theories of Being of Scholastic Metaphysics

Abstract

That existence cannot be a real predicate of the concept of a thing is not an original claim of Kant; it is, strictly speaking, a variation of a possible theory on existence that was already advanced by medieval and modern Scholastics. Thus, the analysis of the debates on being and essence of scholastic metaphysics allows us to better understand the meaning of the different possible approaches to the general problem of the relation between determinacy and existence. Against this historical and conceptual background it becomes possible to examine Kant's thesis on existence with new theoretical tools so as to delimit with greater precision its meaning and its difference not only with respect to the thesis of authors such as Wolff and Baumgarten, but also with respect



to that of Kant's own immediate successors. Post-Kantian idealism explicitly criticizes Kant's conception of existence by resorting, in turn, to arguments that in not a few cases have also been recognized and partially developed by scholastic metaphysics.

Keywords: Existence, Hegel, Kant, Scholastic Metaphysics, Suárez

1- Heidegger sobre Kant y la Escolástica

Es un hecho bien conocido que *Ser y Tiempo* es una obra inacabada. En el plan general de la misma, Heidegger sostiene que el tratado tendrá dos Partes; la primera estará dedicada a esclarecer el sentido del ser, mientras que la segunda ofrecerá una crítica de la ontología occidental (Heidegger, GA 2: 52–53 [§8] [cf. SZ: 39–40 [§8]). Heidegger finalmente publicó tan sólo las primeras dos Secciones de la Primera Parte. Haciendo explícita referencia a la Tercera Sección sin publicar de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*, en una nota marginal del *Hüttenexemplar* Heidegger menciona el seminario que dictó en el semestre de verano de 1927 en la Universidad de Marburgo bajo el título *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. La nota del *Hüttenexemplar* deja en claro que ese seminario en la Universidad de Marburgo corresponde a la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo* (Heidegger, GA 2: 55, n. b). Ahora bien, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* no es exactamente lo que hubiera sido esa Tercera Sección de *Ser y Tiempo*, sino un texto más extenso en el que Heidegger, adoptando un punto de vista en parte histórico y en parte conceptual, examina diferentes teorías del ser de la metafísica occidental (cf. Rivera y Stuvén, 2010: 11).

En la Primera Parte de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24: 35–171 [§§7–12]), Heidegger vincula la noción kantiana de “existencia” (*Dasein*, *Wirklichkeit*) en su diferencia respecto de “realidad” (*Realität*) con la noción escolástica de “ser” (*esse*, *existentia*, *actualitas*) en cuanto diferente de la noción de “esencia” (*essentia*, *quidditas*, *realitas*) (cf. Kant, KrV, A 80/B 106). Si bien Kant reacciona expresamente ya desde el período pre-crítico contra la tesis del ser como *complementum possibilitatis* de Wolff (Wolff, 1730: 143 [§174]) y Baumgarten (Baumgarten, 1739: 10 [§55]), Heidegger considera que, a pesar de esa crítica, la noción de existencia de Kant permanece en su constitución misma entrelazada con la correlativa tesis de la “realitas” o “Realität” de esos dos autores (GA 24: 46). Con “realitas” y “Realität”, Wolff y Baumgarten se habían referido a la determinidad de algo en el sentido de su esencia o constitución quidditativa por diferencia o contraposición a su “existentia” o “actualitas”.

La categoría de “realitas” para referirse a la “essentia” tendría su origen en el vocabulario de Enrique de Gante y Duns Scoto; sería ante todo a través de la escuela escotista como el término “realitas” se incorpora al vocabulario de la escolástica posterior, especialmente al de la Escolástica moderna y, a través de ella, a la filosofía alemana influenciada directamente por ella. En el seno de la escuela tomista y la escuela suarista, en cambio, el término más utilizado para la determinidad de una cosa fue “essentia”, “quidditas” y, en menor medida, “natura”. La noción de “realitas” remite en su origen a “res” e implica que la esencia o determinidad de una cosa contiene una entidad específica propia, ya sea que se trate de una cosa realmente existente o del contenido determinado de un concepto solamente mental. Kant critica la concepción de la existencia como una determinación que se le añade a la esencia en su propio plano y la determina ulteriormente hasta convertirla, al sumársele, en existente. Sería, sin embargo, un error inferir de esa crítica una crítica consistente al tratamiento del problema de la existencia de la entera metafísica escolástica. Ciertamente la metafísica escolástica distinguió el hecho que algo exista respecto de qué es ese algo que puede existir o no

existir y, sobre esta base, concibió al ente existente como el resultado de una suerte de composición entre las determinaciones que definen a ese algo como meramente posible y el hecho de que este posible exista. Pero la metafísica escolástica no tuvo un solo modo de concebir qué es la existencia y cómo difiere de y se relaciona con la esencia, sino, en rigor, tres, a saber: una manera real (*distinctio realis*), una manera modal (*distinctio modalis*) y una manera meramente lógica o mental (*distinctio rationis*). Los representantes principales de estas tres posiciones fueron, respectivamente, Tomás de Aquino, Duns Scoto y Francisco Suárez. Según se adelantó, Kant critica la concepción de la existencia como una determinación que se le añade a la esencia en su propio plano y la determina hasta convertirla en existente. La tesis del ser como *complementum possibilitatis* de Wolff y Baumgarten sería, en último análisis, una variación de la tesis de la distinción modal de Scoto y sus seguidores, dado que concibe a la existencia como un complemento de la esencia en el sentido de un modo, grado o determinación que se agrega a la esencia y provoca que ella exista como un ente real del mundo. Así, cuando rechaza la concepción de la existencia como predicado real Kant está rechazando la metafísica escotista de la *distinctio modalis*; este rechazo no contiene como tal, sin embargo, una crítica plausible de las teorías de la existencia defendidas por las escuelas de la *distinctio realis* y la *distinctio rationis*.

Para Kant, la existencia no añade ninguna determinación al contenido de un concepto, sino que lo “pone” (*setzt*) como tal en relación con el acto concreto de percepción por el que el sujeto conoce que es un objeto efectivamente existente. El juicio de existencia es para Kant un juicio sintético, pero lo es sólo subjetivamente, es decir, no predica sobre el concepto del objeto ninguna determinación; sólo añade al mismo la facultad cognoscitiva en la que el objeto se asienta (KrV, A 219/B 266; A 233–235/B 285–287). Dicho de otro modo: la existencia no se añade al conjunto de determinaciones que definen a un objeto como si fuera una determinación o un predicado real más del mismo (KrV, 218–226/B 266–274); la existencia es la simultánea posición en cuanto una cosa existente del conjunto total de los predicados reales que definen como tal a ese objeto (KrV, A 598–599/B 626–627; véase asimismo Kant, AA 2, 72–73; AA 20, 303; AA 21, 571; AA 22, 549; AA 28, 128, 132–133, 151, 313, 412–413, 455, 598, 629–630, 633, 693, 722–723, 783, 913, 916, 918, 936, 955, 957). Ahora bien, la concepción del ser como ajeno a los predicados reales del concepto de una cosa no es, en rigor, una concepción original y exclusiva de Kant. La tesis de que cada ente está íntegramente determinado por su esencia, de modo que la existencia no puede ser una ulterior determinación del mismo, fue defendida por numerosos autores en el marco de los debates de la metafísica escolástica sobre el tipo de relación entre la esencia y la existencia.

2- La tesis de Kant sobre la existencia entre la tradición de la distinción mental y la de la distinción real

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger considera que la noción kantiana de existencia como específicamente diferente de la de realidad y la correlativa tesis de la existencia como “posición” (*positio*, *Setzung*) del contenido real están emparentadas –aunque de forma inadvertida por el propio Kant– con la doctrina de la existencia de Francisco Suárez, es decir, con la teoría sobre la existencia y la esencia que defendió la escuela de la distinción de razón. “La *distinctio rationis* de Suárez significa que la existencia (*Wirklichkeit*) no pertenece a la *realitas*, a la constitución quiditativa (*Sachheit*) de lo creado” (GA 24: 138). “La existencia no añade nada. Ésta es precisamente la tesis kantiana. Existencia nihil addit rei seu essentiae actuali. La existencia no añade nada al qué real existente (*zum wirklichen Was*)” (GA 24: 136). Heidegger defiende esta misma lectura en el escrito de 1941 *La metafísica como historia del ser*, contenido como el capítulo VIII de *Nietzsche*, publicado en 1961 (GA 6.2: 417–419; véase asimismo GA 29/30: 77). De forma independiente a Heidegger, Hans Seigfried

publica en 1972 (recuérdese que el curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología* aparece recién en 1975 como el tomo 24 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger) el artículo “¿Anticipó Suárez la tesis kantiana sobre el ser?”, en el que afirma que “existe un innegable paralelo entre la tesis de Suárez sobre el ser y la tesis de Kant que el ser no es un predicado o determinación de una cosa, sino meramente la posición de la cosa en ella misma y en la naturaleza” (Seigfried, 1972: 510). Seigfried vuelve a sostener esta misma tesis una década más tarde en el artículo “La cuenta bancaria española de Kant: Realidad y realidad efectiva” (1982: 115, 118–119, 126). Por su parte, Pierre Aubenque sostiene en 1999:

Para Suárez, como más tarde para Kant, la *realitas* [...] no implica de ninguna manera la existencia, la cual no incrementa en nada la “realidad” de la cosa. Según el famoso ejemplo de Kant, que es suareciano hasta en la terminología, no hay nada más en el concepto de cien taleros existentes (*wirklich*, actuales) que en el concepto de cien taleros posibles, puesto que éstos tienen la misma realidad (*Realität*, *realitas*), sean existentes o no. (Aubenque, 1999: 17)

En las últimas dos décadas, es Costantino Esposito, especialista italiano en la filosofía de Suárez y buen conocedor del pensamiento de Kant, quien quizá más que ningún otro autor ha llamado la atención sobre lo que, a su parecer, son profundas similitudes entre las doctrinas de la existencia de Kant y Suárez. “Frente a una esencia ya entendida como ‘actual’ y ‘existente’, la existencia tomada en sí misma [...] no es algo diferente (salvo conceptualmente) respecto de la esencia del ente. Esto será asumido al pie de la letra en la tesis kantiana sobre el ser” (Esposito, 2001: 420). Esposito vuelve en numerosas ocasiones sobre la misma tesis: “Si el pensamiento de Kant representa un desacuerdo con la concepción sobre la metafísica de la escolástica tardía y sus aseveraciones sobre el ser de la realidad, al mismo tiempo representa también una sensacional confirmación de la concepción suareciana de *ens*, considerado tanto en cuanto esencia como en cuanto existencia” (Esposito, 2013: 445, 2014: 122 y 2017: 262; véase asimismo Esposito, 2003: 160; Esposito, 2004: 36; Esposito, 2013: 441–442; 445–453; Esposito, 2014: 117–118, 122–132; Esposito, 2017: 259–260, 262–273).

Ahora bien, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger no sólo vincula la tesis de Kant sobre la existencia con la de Suárez, sino al mismo tiempo también con la de Tomás de Aquino: “La tesis tomista dice, si la comparamos con la kantiana, y en verdad en consonancia con Kant (*zwar einstimmig mit Kant*), que la existencia, el estar-ahí, la realidad efectiva, no es un predicado real, no pertenece a la *res* de una cosa” (GA 24: 130). La remisión de la tesis de Kant sobre la existencia a la tesis respectiva de Tomás resulta plausible, toda vez que Tomás sostiene de forma explícita que la existencia no es una de las notas o determinaciones de la esencia. Para Tomás, la existencia está excluida del ámbito de las determinaciones que definen a una cosa como tal cosa: la existencia está “fuera” (*extra*) y “más allá” (*praeter*) de la esencia (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, cap. 3; *Super Sent.*, lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.; *De veritate*, q. 8 a. 8 co.; *De potentia*, q. 5 a. 3 co.). No sólo los defensores de la distinción de razón, sino también los de la distinción real, es decir, Suárez no menos que Tomás rechazan la tesis de la distinción modal según la cual la existencia es un modo, grado o predicado real de la esencia. Sin embargo, a pesar de concordar en este punto, ambas escuelas mantuvieron a lo largo de los siglos una fuerte disputa entre sí sobre la forma correcta de concebir la diferencia y relación entre la esencia y la existencia. Suárez rechaza la postura de Tomás, mientras que los partidarios de la distinción real critican abiertamente la postura de la escuela de la distinción de razón. Curiosamente, al remitir la postura de Kant simultáneamente a la de Suárez y a la de Tomás Heidegger no hace referencia alguna a las profundas diferencias que hay entre las teorías sobre la existencia de éstos últimos. Desde el momento que la escuela de la distinción de razón y la de la distinción real comparten el rechazo de la concepción de la existencia como determinación de la esencia, pero al mismo tiempo difieren específicamente entre sí en su modo de concebir

la existencia y su relación con la esencia, deviene necesario abordar con mayor detalle los eventuales vínculos de la doctrina de la existencia de Kant con las respectivas doctrinas de Suárez y Tomás.

Según se adelantó, Kant recusa la postura de Wolff y Baumgarten, la cual coincide en sus rasgos fundamentales con la de la escuela escotista. Pero dado que la metafísica escolástica llegó a reconocer tres formas diferentes de abordar el problema de la relación entre el ser y la esencia, el rechazo de la doctrina escotista deja abiertas dos posibilidades para solucionar el problema, a saber: concebir la distinción entre el ser y la esencia como real o concebirla como meramente mental. Si el análisis se concentra en la existencia, las concepciones de Tomás, Suárez y Kant no parecen en principio mostrar grandes divergencias entre sí: para los tres autores, la existencia no es una determinación de la esencia, no es un predicado real. Las diferencias, sin embargo, salen a la luz cuando el análisis pasa a enfocarse en la esencia o contenido determinado de los conceptos. En tal caso se pone de manifiesto que la doctrina de Tomás difiere en puntos fundamentales respecto de la de Suárez y que, por su parte, la doctrina de Kant se asemeja notablemente menos a la de Suárez que a la de Tomás. En efecto, para Kant, como para Tomás, la esencia puede estar –y aquí radica la clave del problema– exhaustivamente determinada hasta el individuo con todas sus determinaciones y aun así ser una esencia meramente *posible*, es decir, un contenido meramente mental. Tomás sostiene que la esencia de una cosa es como tal un “ser completo” (*esse completum*) (*Super Sent.*, lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 co.; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 58 n. 6; see also *De potentia*, q. 7 a. 1 arg. 9; *De spiritualibus creaturis*, a. 2 arg. 3), esto es, en otros términos, que está enteramente determinada en su propio plano en cuanto meramente posible y que, por esa precisa razón, la existencia se le añade “desde fuera” (*adveniens extra*) (*De ente et essentia*, cap. 3.7.; *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 expos.; *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co.), es decir, para expresarlo en el vocabulario de Kant, “sintéticamente”. Si se puede tener un concepto completo de un objeto solamente mental, es decir, si el contenido del concepto puede estar exhaustivamente determinado y ser todavía meramente posible, por principio la existencia *no* puede pertenecer a ese contenido, ya que éste se encuentra saturado y sigue siendo, a pesar de ello, un contenido mental y no una cosa real. Desde estas premisas, la existencia del contenido del concepto sólo puede ser explicada como la posición de ese contenido “fuera” de la mente. Tomás sostiene así que el ser o existencia pone como tal, esto es, absolutamente, a la esencia que está completamente determinada en su propio plano como solamente posible: “Toda posición absoluta significa algo que existe en la realidad” (*De veritate*, q. 21 a. 1 co. 7).¹ Por su parte, en una línea de coherencia con la tesis de Tomás, Kant sostiene desde el período pre-crítico que la existencia es la posición del contenido enteramente determinado, pero aún meramente posible, de los conceptos:

Tomad un sujeto, el que queráis, por ejemplo, Julio César. Considerad en él todos sus predicados concebibles juntos, sin excluir siquiera los del tiempo y el lugar, comprenderéis enseguida que el mismo puede existir con todas estas determinaciones o puede también no existir. El ente que le dio la existencia a este mundo y a este héroe dentro de él pudo conocer todos estos predicados, sin excluir uno solo de ellos, y considerarlo, sin embargo, como una cosa meramente posible[.] [...] Quién puede negar que millones de cosas que no existen realmente son, con todos los predicados que contendrían si existieran, meramente posibles; quién puede negar que en la representación que el ser supremo tiene de ellas no les falta una sola determinación, aunque la existencia no está entre ellas, puesto que ese ser las conoce sólo como cosas posibles. (AA 2: 72.05–17)

¹ *Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.*

Si me represento en mi interior que Dios pronuncia sobre un mundo posible su omnipotente “¡Que sea!” (*Werde*), con ello Dios no le confiere al conjunto total representado en su entendimiento ninguna nueva determinación, no añade un nuevo predicado, sino que pone esa serie de cosas, en la que todo estaba, de lo contrario, puesto sólo en forma relativa (*beziehungsweise*) al conjunto total, de un modo absoluto o sin más (*schlechthin*) con todos los predicados. (AA 2: 74.13–18)

La existencia es la posición absoluta de una cosa y se diferencia por ello de todo predicado, el cual es en cuanto tal puesto siempre en forma relativa a otra cosa. (AA 2: 73.20–23)

En el período crítico, Kant conserva en sus rasgos fundamentales la misma tesis sobre lo determinado y la existencia:

[A]l concepto, el cual expresa meramente la posibilidad, no puede añadirse (*hinzukommen*) nada por el hecho que yo piense su objeto como absolutamente dado (mediante la expresión: “él es”). Y así lo efectivamente real no contiene más que lo meramente posible. Cien táleros efectivamente reales no contienen ni un ínfimo más que cien posibles. (KrV A 599/B 627)

Cuando pienso, pues, una cosa, mediante cualesquiera y cuantosquiera predicados lo haga (incluso en la completa determinación), no se añade lo más mínimo a la cosa por el hecho que agregue todavía “esa cosa existe”. (KrV A 600/B 628)

Ser no es, evidentemente, un predicado real, esto es, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es meramente la posición en sí misma (*an sich selbst*) de una cosa o de ciertas determinaciones. (KrV, A 598/B 626)

El historiador de la filosofía medieval Étienne Gilson sostiene que la interpretación ontológica de la diferenciación meramente lógica que había hecho Aristóteles en los *Segundos Analíticos* (*An. Post.*, II 7, 92b 4–12) entre el hecho de que una definición nos dice qué es un hombre, pero nada acerca de si existen hombres, “señala un hito en la historia de la metafísica” (Gilson, 1955: 420). Según Gilson, el primero en proponer una lectura ontologizante de la distinción entre esencia y existencia fue el filósofo árabe Al-Farabi, y la introdujo a partir de la idea de concebir las cosas existentes como creadas a partir de la nada. La interpretación de Al-Farabi es desarrollada luego de forma más articulada por Avicenna (véase especialmente Avicenna Latinus, *Philosophia Prima*, V, 1), desde donde pasa a la Europa cristiana y ejerce una inmensa influencia en la metafísica escolástica. Tanto en Tomás como en el Kant pre-crítico, la referencia a la presencia del mundo como el conjunto de los posibles en la mente divina antes de la Creación es explícita. En el Kant crítico, esta referencia a lo mental como el ámbito de los posibles enteramente determinados persiste en sus rasgos fundamentales: ahora no es la mente divina antes de la Creación, sino la mente humana antes del conocimiento de la existencia de las cosas la que por principio –es decir, *de iure*, más que *de facto*– es capaz de pensar los objetos determinados de manera completa y exhaustiva sin conocer todavía si existen o no.

En una línea con lo recién expuesto, Heidegger sostiene que el modo de concebir la distinción entre la existencia y el carácter determinado de los objetos se convirtió en un problema justamente en el contexto de la diferenciación entre entes finitos y ente infinito en la Edad Media, esto es, en otras palabras, sobre el trasfondo del dogma religioso de la *creatio ex nihilo* (GA 24: 109–114). De acuerdo con este dogma, el universo ha sido creado a partir de un conjunto de contenidos tomados por la mente divina como modelos para su posición como cosas reales. Heidegger afirma entonces que para comprender el sentido de la distinción entre la esencia y la existencia

en la filosofía escolástica es decisiva la consideración de la diferenciación entre *ens increatum* y *ens creatum* (GA 24: 115). En este respecto, Heidegger coincide en lo esencial con la interpretación propuesta por Gilson. Heidegger cree advertir además una conexión de fondo entre el horizonte creacionista en el que se constituye la distinción entre esencia y existencia en la Escolástica y el contexto en el que Kant elabora su doctrina sobre la existencia en su relación con lo que es real en el sentido de lo que es determinado. En este respecto cabe recordar que en *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Kant, según se adelantó, desarrolla su concepción de la existencia como posición absoluta sobre el trasfondo explícito de la noción de Creación; en el período crítico, Kant conserva en sus líneas esenciales la misma tesis sobre la existencia, pero la reubica ahora al interior del paradigma de la mente humana que constituye la determinidad de los objetos a partir de sí misma como contenidos meramente mentales o posibles (cf. Esposito, 2001: 420). Desde un punto de vista conceptual, pero también desde un punto de vista exegético, la propuesta de Heidegger de vincular la concepción kantiana de la existencia y su noción correlativa de realidad con la respectiva concepción de la escuela tomista resulta así plausible no sólo para el período pre-crítico de Kant, sino también para su período crítico. En efecto, en ambos períodos Kant rechaza la tesis de la existencia como predicado real y la interpreta, en su lugar, como la posición de la determinidad y a ésta, correlativamente, como un contenido en cuanto tal no-existente, es decir, como un contenido de suyo sólo posible.

Aunque en consonancia con Gilson remite la tesis de la diferenciación entre esencia y existencia a la influencia teórica del dogma religioso de la Creación durante la Edad Media, Heidegger considera, sin embargo, que, con todo rigor, esa diferenciación surge ya en la filosofía griega: su origen no sería más que la concepción general de lo que existe como si fuera el resultado de una producción a partir de modelos mentales.

La *res* es efectivamente actual (*wirklich*) en virtud de la *actualitas*, de la existencia (*Existenz*). Vista retrospectivamente, es decir, desde la actualidad efectiva, la *res* es lo que está disponible para la actualización, lo posible. Recién desde esta perspectiva retrospectiva surge la característica de la quiddidad (*Washeit*), de la *realitas* [...]: la determinación de la *essentia* como lo *possibile*. (GA 24: 124)

[E]l problema de la diferenciación entre esencia y existencia *in ente creato* depende de si en general la interpretación del ser en el sentido de la existencia se orienta a la actualización, creación y producción. (GA 24: 138)

Según Heidegger, cuando la relación entre la existencia y el carácter determinado de cada cosa es abordado desde el modelo teórico de la actualización de la esencia en el sentido de su producción o creación, el problema de la naturaleza de la distinción entre ambas nociones cobra nueva luz: “actualitas” deriva de “agere” así como “Wirklichkeit” deriva de “wirken”; los términos mismos remiten retrospectivamente a un actuar por parte de un sujeto o mente, como el *resultado* de su actividad, como su *actum* (GA 24: 137). En el período crítico, Kant no remite más la actualidad o existencia de las cosas a la mente divina, pero sí lo hace a la mente humana. Cuando la existencia es considerada como intrínsecamente diferente de la realidad o determinidad, la cosa existente es considerada correlativamente como actualizada ya sea por la mente divina o por la mente humana; en ambos casos, un sujeto cognoscente observa en su propio interior la imagen anticipada de lo que ha de producir o poner. En este contexto, la cosa existente debe ser *idéntica* con la determinidad mental en tanto que ésta es el modelo prototípico de aquélla. En efecto, la esencia o contenido determinado del concepto muestra a la *misma* cosa, pero tal como ella es “antes” de su producción. Ésta sería la razón por la que uno de los modos como la metafísica antigua se refirió a qué es una cosa es “τὸ τί ἦν εἶναι” (véase *inter alia* Aristóteles,

Met. 1029b 13–14, 1030a 11–17; *Phys.* 3. 194b 27; *De An.*, 429b 19; en el latín de la Escolástica: “quod quid erat esse” –véase, por ejemplo, Tomás de Aquino: *Super Sent.*, lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 co., *Q. d. de anima*, a. 3 arg. 20, *De ente et essentia*, cap. 1, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2–17), es decir, lo que la cosa –que es como tal siempre tal o cual cosa– ya era antes de ser actualizada o puesta como existiendo en el mundo. En este paradigma, lo que el sujeto cognoscente encuentra en la percepción sensible es una cosa del mundo real es concebido como algo que, en la práctica, estaba listo o acabado en su propia determinación antes de ser puesto como existente, es decir, como algo saturado y cerrado sobre sí mismo en cuanto meramente posible. La esencia es para Tomás un “ser completo” que, en esa exacta medida, es puesto absolutamente por el ser concebido como su actualización, como su “acto de ser” (*actus essendi* – cf. *De veritate*, q. 1 a. 1 ad s.c. 3); por su parte, cuando se los compara con los táleros reales a los táleros mentales no les falta, según Kant, ni la más ínfima determinación; la existencia no puede entonces más que ponerlos exactamente tal como son, es decir, absolutamente, como existentes.

3- Kant (y Tomás) vs. Suárez

Contra la lectura propuesta por Heidegger y, más enfáticamente aun, por Siegfried, Aubenque y Esposito, sobre el vínculo entre el modo de concebir la existencia de Kant y de Suárez es lícito afirmar que, en realidad, la concepción kantiana de lo determinado en su relación con la existencia difiere específicamente de la concepción suareciana. A ojos de Suárez, la existencia ciertamente no añade una determinación ulterior a la esencia, pero *tampoco* la pone absolutamente como tal. Una esencia exhaustivamente determinada hasta el individuo existente es, según Suárez, el individuo existente mismo con todas sus determinaciones –y esto no porque, como en el caso de Scoto o, en una línea con él, en el de Wolff y Baumgarten, tras su individualidad a la esencia le sería todavía añadida, ahora como su última determinación o *complementum*, la existencia, sino porque esa esencia *ya* es la cosa individual existente. Precisamente porque ya es la cosa existente no es necesario que la existencia ponga de manera alguna a esa esencia: en rigor, la esencia actual existente es para Suárez indistinguible de la existencia actual que supuestamente formaría un compuesto con ella, ya sea en su propio plano, como una más de sus determinaciones, o bien de forma externa o sintética, como su posición (Suárez, DM 31: 4.3.; 4.5.; 4.6). La esencia tiene en cada caso su propio ser que le es proporcionado: si la esencia es una esencia posible, es decir, un contenido meramente mental, lo que puede llegar a ser descrito, según la estructura de nuestro lenguaje natural, como el ser “de” ella es, en rigor, el ser *ella misma* una esencia posible o mental; si, en cambio, es una esencia actual existente, es decir, una esencia que existe como una cosa del mundo, lo que puede ser caracterizado como el ser “de” ella es el ser *ella misma* una esencia que existe (Suárez, DM 31: 3.7).

Al hipostasiar el hecho como tal que la esencia es, según el caso, una esencia posible o una esencia actual se corre el riesgo de separar ese “ser” como si fuera algo realmente distinto de la esencia. Frente a este peligro Suárez aclara que el ser le pertenece “intrínsecamente” (*intrinsece*) a la esencia (Suárez, DM 31: 3.7.; 5.1.). Esta tesis no debe ser confundida, sin embargo, con la tesis de que la existencia le pertenece al contenido como una de sus determinaciones, así como tampoco con la tesis de que, al no ser una determinación de la esencia, la existencia sería entonces la posición de todas sus determinaciones juntas. Lo que para Suárez funciona como la condición de posibilidad de la constitución de la categoría de existencia como abstractamente diferente de la de esencia es la comparación y subsiguiente identificación de la esencia posible con la esencia existente (Suárez, DM 31: 2.9.). Si se incurre en esta identificación, toda vez que las esencias posible y existente son concebidas como uno y el mismo contenido determinado, aquello en lo que difieren, a saber: el que una sea un contenido mental y la otra una cosa real, deviene por principio una magnitud atípica: la existencia en cuanto

radicalmente diferente de la determinidad de la cosa determinada que existe. Por el contrario, cuando se compara la esencia en su estado existente con su *propia* existencia entonces no es posible, según Suárez, diferenciar en modo alguno a la una de la otra: si, llegado ese caso, aun así, se las distingue es porque en la práctica se lo está haciendo retrospectivamente desde la esencia posible o mental identificada con la existente. Sin embargo, la esencia mental y la esencia existente no deben ser consideradas como numérica o positivamente la misma en ambos casos.² Sostener que el contenido que nos representamos mentalmente es lo mismo que lo que existe –retomando aquí el ejemplo propuesto por Kant: que en lo que respecta a su contenido determinado cien táleros posibles son idénticos a cien táleros reales– es sólo un modo metafórico de hablar (Suárez, DM 31: 2.7.). Si se hace esa afirmación en un sentido literal, es un profundo error (Suárez, DM 31: 2.9.; 3.5.). Suárez es muy claro en este punto: la esencia posible o mental no es absolutamente nada (*omnino nihil, simpliciter nihil*) (DM 31: 2.1.; 2.4.; 2.5; 3.6.; véase también DM 31: 2.13.; 3.1.; 3.3.; 3.4.). Concebir la esencia mental como si ella misma fuera una especie de ente descansa en una denominación extrínseca hecha a partir del ente existente: sólo éste existe. El contenido del acto intencional mediante el cual el sujeto conoce la esencia posible nunca debe ser confundido con la propia existencia del sujeto que ejecuta ese acto. Como se adelantó, Suárez aclara que la esencia posible no es como tal nada; lo que puede llegar a ser caracterizado como la entidad *de* ella no es sino el propio ser del sujeto existente que se la representa en su propia mente (DM 31: 2.7.; 2.10.). Ciertamente hablamos a menudo de los contenidos de nuestros conceptos mentales como si fueran ellos mismos algo real; pero esto es para Suárez un modo incorrecto de hablar, que toma un punto de vista exterior a dichos contenidos (DM 31: 2.7.; 3.5.). Para que tenga lugar el fenómeno del conocimiento no es en forma alguna necesario que el contenido mental sea él mismo, esto es, más claramente, *qua* contenido determinado de un acto de conocimiento, una entidad positiva (DM 31: 2.1.; 2.2.; 2.7.). El contenido de los conceptos no tiene como tal, en sí mismo, entidad alguna; su supuesta entidad no es más que la del acto mental que ejecuta el sujeto al representárselo en su interior.³

La teoría de Suárez sobre el contenido de las representaciones mentales difiere así sustancialmente de la de Tomás y Kant. En la teoría kantiana sobre la existencia en su relación con el contenido determinado de los conceptos puede de hecho detectarse la dinámica de cuasi-reificación del contenido de los actos cognitivos advertida y rechazada por Suárez. En efecto, Kant afirma que no es contradictorio que un triángulo no tenga tres ángulos, pero que sí lo es cuando el sujeto cognoscente “pone” (*setzt*) el triángulo: “Poner un triángulo y, a pesar de ello, cancelar sus tres ángulos es contradictorio; pero cancelar el triángulo junto con sus tres ángulos no es ninguna contradicción” (KrV, A 594/B 622). En la práctica, Kant parece tomar aquí la posición de un contenido determinado –el triángulo– en cuanto sujeto lógico de un juicio mental como una suerte de posición absoluta de ese contenido “en” la mente del sujeto cognoscente que enuncia el juicio.⁴ En una línea de coherencia con ello, la existencia del objeto de ese acto intencional es correlativamente

2 Suárez, DM 31: 2.9.: *Cum ergo dicitur res possibilis et facta esse eadem numero vel specie, si sit sermo de identitate reali seu positiva, falsum est, quia haec non est nisi inter extrema positiva et realia; negative autem dicuntur esse una res vel unius speciei, quia res producibilis et producta non sunt duae res, sed una, neque habent duas species aut duas essentias, sed unam; haec autem unitas seu identitas negativa apprehenditur a nobis ad modum positivae, quia comparamus rem positivam obiective existentem in intellectu ad rem actu existentem, ac si essent duo extrema positiva, cum tamen reipsa non sint nisi unum, ut magis constabit ex paragrapho sequenti.* –Véase también DM 31: 3.2.

3 DM 31: 2.2.: *Atque hoc etiam modo dicitur talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quae possibilitas (ut statim latius dicam) ex parte illius solum dicit non repugnantiam ut fiat; ex parte vero extrinsecae causae dicit virtutem ad illam efficiendam.*

4 Véase en ese sentido Kant, AA 2, 73.25–29: *Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile.* –Véase asimismo ibid., 74.18–27: *Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müsse denn schon als existirend vorausgesetzt werden. [...] Und wenn nicht schon das Subject als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädicate unbestimmt, ob es zu einem existirenden oder bloß möglichen Subjecte gehöre.* [Todos los resaltados son nuestros, H.F.] Para Kant, pues, el sujeto del juicio es “puesto” en ambos casos: cuando es un sujeto meramente posible no menos que cuando es uno existente (véase en este respecto también KrV, A 594/B 622).

interpretada como la posición de su contenido “fuera” de la mente del sujeto, como su posición “en” el mundo exterior. Kant traslada esta estrategia de argumentación para criticar el argumento ontológico: si no se pone la existencia de Dios desaparecen con ello también todos los predicados que definen su concepto y no hay entonces ya nada que pueda generar una contradicción respecto de su existencia.

Si suprimís su existencia [= la de un ente absolutamente necesario, H.F.], suprimís la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde habría de provenir entonces la contradicción? Externamente no hay nada con lo que pueda haber contradicción, pues la cosa no sería necesaria desde un punto de vista externo; tampoco internamente hay nada, puesto que con la supresión de la cosa misma habéis suprimido asimismo lo interno. (KrV, A 595/ B623)

Suárez, por el contrario, considera que cuando el sujeto cognoscente piensa un contenido no pone ni presupone nada en el mismo; su presencia intencional ante la mente del sujeto no implica absolutamente ninguna entidad en el contenido. La eventual contradicción que puedan plantear algunas determinaciones del contenido es para Suárez, pues, enteramente independiente de que una mente real efectivamente ponga ese contenido como el sujeto lógico de uno de sus juicios o no lo haga. Así, un triángulo que no tuviera tres lados sería una contradicción en sí mismo, absolutamente, es decir, en términos más claros, incluso si no existiera ninguna mente de ningún tipo capaz de poner al triángulo como sujeto lógico de un juicio. Para Suárez, esencia posible y esencia existente, contenido mental y objeto real se relacionan entre sí como el no-ente y el ente (Suárez, DM 31: 1.13.; 3.1.; 3.6.). Suponer una esencia posible o mental como algo de suyo positivo que, en esa exacta medida, es numéricamente idéntico a la determinación de una cosa real del mundo es sólo un modo de concebir propio de nuestro entendimiento, el cual toma los dos términos, esto es, el contenido de su acto intencional y la cosa existente, como si cada uno de ellos fuera un ente en sentido propio. Su mutua identidad es, sin embargo, sostiene Suárez, sólo negativa (Suárez, DM 31: 3.1.). La esencia posible no es sino la mismísima esencia existente considerada precisamente (*praecise*), es decir, abstractamente, por el entendimiento que la conoce (Suárez, DM 31: 2.10.; 2.13.; 3.6.; 4.4.; 6.10.; 13.28). Suárez rechaza abiertamente que la mente posea el contenido dentro de sí misma cuando lo conoce o piensa; la supuesta presencia del objeto “en” la mente no implica entidad en el contenido mismo; lo que la mente se ve tentada a considerar como la entidad del contenido que piensa no es, en realidad, sino la entidad de la propia mente en tanto que es un sujeto cognoscente que existe en el mundo entre las restantes cosas reales.

[C]oncedo que la esencia de la criatura, de la misma manera que es objeto secundario de la ciencia divina, igualmente es término de la misma; no es, en efecto, un objeto que mueve, sino uno que es solamente término. Ahora bien, para esto no le es necesario ser real alguno que posea actualmente, puesto que el ser término no es algo en la esencia misma ni es algo que proceda de ella, sino que es una mera denominación extrínseca a partir de la ciencia de Dios, denominación que no pone nada en la cosa denominada ni, hablando propiamente, tampoco presupone ser real alguno, sino un ser como el que es conocido mediante la ciencia[.] (DM 31: 2.7.)

La tesis que sostiene que el contenido determinado de una representación mental es él mismo algo real tiene su fuente, según Suárez, en el particular modo como la mente conoce el contenido de sus representaciones: la mente tiende espontáneamente a tomar ese contenido y la cosa que existe en el mundo –la esencia posible y la esencia actual– como si se tratara de dos tipos de entidades reales. Sin embargo, únicamente una de ellas es real, a saber: las cosas que existen en el mundo (DM 31: 2.9.; 3.1.). Los contenidos de las representaciones mentales no son como tales entidades en sentido propio; sólo los actos

psicológicos del sujeto mediante los cuales conoce esos contenidos son reales. Suárez puede concluir así que no hay nada que se le atribuya a la existencia que no lo tenga ya por sí misma y en sí misma la esencia que existe, la cosa determinada existente (DM 31: 3.5.). Ser y ser-determinado son sólo dos aspectos de lo determinado; lo determinado es lo único que propiamente hay. La existencia es una mera consideración mental sobre lo determinado, consideración que surge cuando la mente compara lo determinado consigo mismo en cuanto posible y en cuanto existente y se enfoca exclusivamente en el hecho de que hay algo determinado, abstrayendo provisoriamente del hecho de que eso determinado que hay está determinado.

Para Kant, como para Tomás, lo que explica la completa determinación de las cosas del mundo real hasta su propia individualidad *no* explica el hecho de que esas cosas existan. En efecto, la esencia o el concepto determinado no explica la existencia de una cosa, precisamente porque –según este modelo teórico– la mente puede representarse en su interior exactamente la misma cosa que existe y, sin embargo, esto no implica que ese contenido mental efectivamente exista como una cosa real. Por lo tanto, el conocimiento de la existencia real de los objetos debe tener su origen en un acto específicamente diferente de la actividad cognitiva por la que la mente conoce su respectiva determinación. En forma independiente de cómo sea concebida en este paradigma esta última actividad, la existencia real debe ser conocida mediante un acto en última instancia inmediato e intuitivo, por el cual el sujeto, cuyos contenidos son siempre meramente posibles o solamente mentales, es puesto en contacto con el ámbito de lo existente. Este acto cognitivo es tanto para Kant como para Tomás la percepción sensible. En el paradigma de la *distinctio rationis* de Suárez, en cambio, el conocimiento de la existencia no necesita ser concebido como un acto intuitivo que pondría a la mente en cuanto ámbito general de los posibles en contacto con el mundo externo en cuanto ámbito general de lo que está actualizado o puesto como existente. El conocimiento de la existencia no es más que el conocimiento de la propia esencia, pero tal como ella es “fuera de sus causas” (*extra causas*) (DM 31: 1.2.; 1.8.; 4.6.; 5.11.). No hay en este último modelo lugar para un conocimiento directo de la existencia de ningún objeto: la existencia de un objeto no es más que el objeto mismo en su propia determinación. Lo que ahora reemplaza al conocimiento existencial propio del modelo que proponen Tomás y Kant es la comprensión y explicación del papel específico de un contenido determinado en la red total de contenidos determinados que constituye lo que la mente considera como el mundo. A esto es justamente a lo que se refiere Suárez cuando reduce la existencia a la esencia, considerando a la existencia como la misma esencia, pero tal como ésta es “fuera de sus causas”. Más claramente: conocer que una determinada esencia existe no es para Suárez sino conocer que esa esencia está integrada en el conjunto causal del mundo; este conocimiento no es un acto intuitivo, sino, por el contrario, el corolario de la serie de actos cognitivos por los que la mente conoce a una esencia *en cuanto* resultado de sus causas, resultando a partir de las mismas. El conocimiento de la esencia actual existente es, pues, en principio equivalente a la comprensión del proceso de causas que explican que esa esencia haya salido a partir de las otras esencias, es decir, es la explicación de su rol en el plexo de esencias que, explicándose unas a partir de las otras, constituyen –justamente por ello mismo– el mundo. Que esta comprensión y explicación no sea a veces expresamente discursiva y, por lo demás, que nunca sea exhaustiva, es la razón por la que el conocimiento de que algo pertenece a ese plexo –es decir, en otros términos, que “existe”– sea un conocimiento falible. Como de hecho sucede con los objetos de los sueños y con los de las explicaciones y las teorías que la mente tiene primero por verdaderas y luego descarta, ciertos contenidos que la mente conoce por un cierto período de tiempo como integrados en el conjunto de los demás contenidos que constituyen el mundo –es decir, que explica a partir de ese conjunto y, por tanto, como perteneciendo al mismo– pueden luego, tras perder esa conexión al no lograr ya más ser consistentemente

explicados dentro de ese conjunto, pasar a ser considerados como contenidos meramente mentales —es decir, como cosas que “no existen”.

4- La distinción mental entre esencia y existencia y el idealismo poskantiano

El aspecto más relevante para poder comprender cabalmente la teoría kantiana de la existencia no es el modo como Kant concibe a la existencia misma, sino el modo como concibe el contenido determinado del concepto, esto es, como un contenido completamente determinado en forma independiente de si existe como una cosa del mundo o no lo hace. La tesis de Kant sobre la existencia es, en último análisis, un corolario de su concepción sobre lo determinado como algo que es en cuanto tal meramente posible. Suárez difícilmente hubiera compartido esta tesis de Kant, porque en sus rasgos esenciales es la misma tesis de Tomás y la escuela de la distinción real. Lo propio de la posición de Suárez en su diferencia respecto de las escuelas de la distinción modal y la distinción real es precisamente que, a sus ojos, la esencia completamente determinada hasta la singularidad es por eso mismo una esencia existente como un individuo del mundo real. En el marco teórico de la distinción de razón, un contenido exhaustivamente determinado no es un contenido meramente posible al que la existencia se le deba añadir todavía del modo que fuere, sino ya la cosa existente misma.

La postura de la *distinctio rationis* difiere específicamente de la de Kant y guarda, en cambio, un vínculo mucho más próximo con la concepción sobre el contenido determinado de los conceptos y su relación con la existencia que suscriben, en términos generales, los idealistas poskantianos, sobre todo Hegel. En efecto, Hegel reacciona de forma explícita contra la tesis kantiana de que la determinidad y el ser son diferentes y que su unión es una unidad sintética dada al sujeto sobre la base de la percepción sensible, a la cual se le atribuye entonces la propiedad de poner en contacto al sujeto como tal “vacío”, es decir, como el ámbito general de lo meramente posible, con el ámbito general de lo actual existente. Para Hegel, como para Suárez, el ser no se diferencia de lo determinado. Precisamente porque no se diferencia de la esencia actual existente, Suárez considera que la noción de ser o existencia es, en rigor, enteramente redundante (*superfluous*); si se lo considera en cuanto tal, es decir, como abstracta o realmente distinto de la esencia determinada, el ser no es más que una mera “ficción sin pruebas” (*sine probatione confictus*) (DM 31: 5.10.). El ser es simplemente el objeto de una consideración abstractiva sobre la propia esencia y debe entonces ser siempre reconducido a ella e identificado con ella, en ningún caso hipostasiado en su diferencia contra la esencia. La diferencia entre la esencia y la existencia es solamente mental, un mero punto de vista sobre lo determinado. La existencia es a ojos de Suárez la consideración vuelta sobre sí del mero hecho de estar una esencia fuera de sus causas, es decir, en otros términos, es la mera presencia tomada como tal de lo determinado; por su parte, la esencia es la determinidad de lo determinado tomada asimismo en cuanto tal. Suárez ofrece así una auténtica *crítica* del ser como abstracta o realmente diferente de la esencia.

En la Lógica de Hegel, la crítica a la noción de ser “como tal” o como “puro” ser frente a lo determinado constituye precisamente el punto de partida de toda su exposición sobre lo que hay. El diagnóstico de Hegel no es, en último análisis, diferente del de Suárez: tomada como tal, la noción de ser o existencia es una noción superflua. En forma análoga a Suárez, Hegel considera que el ser tomado abstractamente, esto es, como la existencia de la cosa existente, es una construcción mental vacía (*leere Gedankendinge*) (Hegel, GW 21: 72); más aun: es incluso un sinsentido o contradicción, porque la noción de ser sin más resulta ser idéntica a la noción de no-ser tomada a su vez en cuanto

tal (GW 21: 86, 93; GW 20: 128–129 [§89, §89Anm.]; cf. Ferreiro, 2017: 102–103, Wieland, 2020: 416–417). Tanto el ser como el no-ser son constituidos por diferenciación respecto del ente determinado que es. El ser se presenta como la pura positividad de lo que es y el no-ser, como su pura negación; sin embargo, pretendiendo significar lo contrario ambos términos significan en realidad lo mismo, porque ambos son constituidos por diferenciación respecto del ente que es. En sí mismos, el ser y el no-ser son siempre el ser y el no-ser *del* ente determinado. Ambas nociones son elaboradas por la mente mediante su distinción y posterior absolutización respecto de la cosa determinada que, según el caso, existe o no existe (Hegel, GW 21: 95). La estrategia retórica y argumentativa de Hegel difiere de la de Suárez, pero no la tesis de fondo que defiende. Hegel, como Suárez, *resuelven* la noción de ser en la del ente determinado a partir del cual esa noción es constituida por medio de una abstracción que, si es absolutizada, opaca su origen. Tanto para Hegel como para Suárez lo determinado tiene siempre su propio ser. Ser y determinación son, en verdad, indistintos; su diferencia es tan sólo un punto de vista mental sobre uno y el mismo contenido determinado. Suárez expresa esta idea afirmando que la existencia actual no es sino el ser de la propia esencia actual, la cual contiene en sí misma, intrínsecamente, su propio ser esencia. Hegel, por su parte, sostiene la misma tesis, pero la expresa partiendo del otro extremo: afirma así que el ser se determina hacia el interior de sí mismo en el ente determinado que existe (GW 20: 121 [Enz §84]).

El contenido determinado que existe es el que está integrado causalmente (Suárez) o, lo que es lo mismo, pero desde otra perspectiva, inferencialmente (Hegel) en el conjunto de contenidos que, por su mutua cohesión, constituyen lo que el sujeto cognoscente considera que hay y sucede, es decir, como el mundo real. Por el contrario, si no está integrado causal o coherentemente en la totalidad cohesionada del mundo ese objeto no forma parte de ella y, en esa exacta medida, el sujeto cognoscente puede afirmar acerca de él que “no existe”. Pero la pertenencia de un contenido al plexo integral del mundo no acontece para Hegel –quien en este punto despliega, en la práctica, los corolarios gnoseológicos de la concepción defendida por Suárez de la existencia como indistinta de lo determinado– mediante un acto intuitivo del sujeto, sino mediante la comprensión de su articulación racional en ese plexo. Kant se pregunta si el juicio “esta cosa existe” (KrV, A 597/B 625: *dieses oder jenes Ding...existiert*; KrV, A 600/B 628: *dieses Ding ist*) es un juicio analítico o sintético, para concluir que sólo puede ser un juicio sintético en el que “existe” es vinculado extrínsecamente por el sujeto cognoscente a “esta cosa” (KrV, A 597/B 625). A ojos de Hegel, es, en realidad, la estructura o “forma” del juicio la que genera la apariencia de que todo contenido determinado es primero puesto como el sujeto lógico de un acto mental –a saber: el juicio– para luego ser puesto todo él, es decir, absolutamente, como algo que existe fuera de la mente que enuncia el juicio. Es la forma de la inferencia (*Schluss*) la que desenmascara esta apariencia, típica del acto de enjuiciar, de una doble posición sucesiva del contenido (véase en este respecto Hegel, GW 23.3: 935 [§172 Zus.]; Lau, 2003: 5, 37–97, 167–168).

En la actividad concreta de pensar de cada sujeto viviente, los juicios nunca son actos aislados; están siempre enlazados inferencialmente con una multiplicidad de otros juicios y configuran con ellos argumentos y subconjuntos de argumentos; éstos se articulan a su vez con otros subconjuntos de argumentos que resultan al final en sistemas de creciente cohesión y consistencia lógica. Para Hegel es precisamente la articulación exitosa del contenido que funciona en cada caso como sujeto lógico de un juicio en el sistema de juicios lo que le otorga a dicho contenido su pertenencia a ese sistema, es decir, la pertenencia a lo que la mente considera por eso mismo como lo que efectivamente hay y sucede. Pero esta articulación no tiene lugar mediante la simple predicación de un predicado –no importa cómo sea considerado este predicado, si como real o como modal– al sujeto lógico del juicio, sino mediante la comprensión del contenido a partir de Wy dentro del sistema inferencial de juicios de la actividad concreta de pensar del sujeto cognoscente (Hegel, GW 20: 464–465 [Enz §467]).

Kant afirma que a los contenidos mentales no les falta ni una sola de las determinaciones de los mismos contenidos reales. En lo que respecta a su contenido cualitativo, a su determinidad o realidad, los táleros mentales son así, según Kant, enteramente idénticos a los táleros actuales del mundo real. Esta tesis parecería en principio coincidir con la que defiende Suárez sobre la esencia y el ser, sobre lo determinado y la existencia. Si esto fuera así, Heidegger, Seigfried, Aubenque y Esposito, entre otros, tendrían razón al vincular la tesis kantiana sobre la existencia con la de Suárez. Sin embargo, a diferencia de Kant Suárez no sostiene que la esencia existente sea propiamente idéntica a la mental y que la diferencia entre ellas radique en que aquélla ha sido absolutamente puesta y ésta no, de modo que la existencia sería entonces, para formularlo en el lenguaje de Kant, un predicado modal atribuido a la esencia desde fuera. Para Suárez, no es sino la esencia misma la que es posible, en un caso, y actual o existente, en el otro. Esta tesis podría generar la impresión de que entonces la teoría de Suárez se asemeja más bien a la de la escuela de la *distinctio modalis* de Scoto y, en una línea con ella, a la de Wolff y Baumgarten. Sin embargo, Suárez también rechaza la tesis de que la existencia se le añada a la esencia como una más de sus determinaciones. A ojos de Suárez, la existencia no se le añade a la esencia de ninguna manera, ni analíticamente en su propio plano como una ulterior determinación ni sintéticamente como su posición absoluta. Para Suárez, la diferenciación entre la esencia posible o mental y la existencia es tan sólo el producto imaginario que resulta de considerar a la esencia actual existente comparándola con la esencia mental, como si ésta fuera algo positivo e idéntico a aquélla. A partir de esta entidad que le es asignada positivamente a la esencia mental e identificada con la de la esencia actual existente deriva el carácter cualitativamente inconmensurable –“modal”– de la categoría de existencia. Pero la diferencia entre la existencia y la esencia existente de este último modelo no es para Suárez más que una ficción construida por la mente humana sobre la base de una comparación en última instancia espuria: la esencia mental no es como tal nada, no tiene entidad ninguna; por ello, según se adelantó, se relaciona con la esencia actual existente como el no-ente con el ente. La diferencia entre la esencia mental y la que forma parte del mundo real no descansa, según esto, en la existencia que le habría sido añadida, del modo que fuere, a ésta última y no a aquélla. En el modelo que propone Suárez deviene irrelevante de qué manera se intente entender la supuesta composición de una existencia diferente de la esencia, si como una ulterior determinación de ésta a través de un juicio analítico o como una categoría meramente modal a través de un juicio sintético. La diferencia entre la esencia mental y la que forma parte del mundo estriba sólo en el carácter abstracto de la esencia misma cuando es concebida sin tener en cuenta su determinidad “a partir de sus causas”, es decir, en otros términos, sin considerar a la esencia como un resultado –y, en esa exacta medida, como parte integrante– del conjunto total de esencias que constituyen el mundo. Esta consideración precisiva es la que en este paradigma convierte a la esencia en mental o posible.

Según se expuso antes, esta línea general de argumentación sobre la relación entre el contenido determinado de los conceptos y la existencia difiere en puntos fundamentales respecto de la de Kant. Aunque sin remisión explícita a la posición de Suárez, cuyo pensamiento de hecho no parece haber conocido en detalle, puede reconocérsela con suficiente claridad en Hegel. En efecto, Hegel despliega de forma pormenorizada una teoría de conocimiento afín a la tesis ontológica de la *distinctio rationis*, teoría de conocimiento que en el propio Suárez está más bien esbozada que expresamente desarrollada. Para Hegel, el contenido de un concepto no debe ser hipostasiado ni en la propia forma del concepto, es decir, cuando el concepto es aislado respecto de su aparición en un juicio, ni en la forma del juicio, es decir, cuando el juicio en el que el concepto aparece es por su parte aislado de las inferencias en las que el juicio aparece. Por esta razón, Hegel puede sostener que el juicio es la “verdad” del concepto y que la inferencia es a su vez la “verdad” del juicio (GW 12: 55, 90, 97–98). Lo que convierte al concepto en un verdadero concepto es su integración en un juicio que forma parte de

un sistema de inferencias. De este modo, Hegel afirma que tomar, como lo hace Kant, el contenido que funciona como sujeto lógico de un juicio como si fuera un concepto en sentido propio es una “barbaridad” (*Barbarei*) (GW 20: 91 [Enz §51 Anm.]) Sería precisamente esta forma de considerar al sujeto del juicio lo que habría llevado a Kant a sostener que el contenido de un concepto es idéntico en todos los casos, de modo que deviene por ello “indiferente” (*gleichgültig*) si el objeto del concepto existe o no lo hace (Hegel, GW 21: 74–75). En un planteo semejante, la existencia sólo le puede ser añadida al contenido del concepto extrínsecamente por un juicio sintético llevado a cabo por el sujeto cognoscente. Sin embargo, la existencia del contenido del sujeto lógico de un juicio existencial es para Hegel su propia existencia. Suárez, por su parte, había sostenido que el ser de la esencia actual es su “ser de esencia actual” (*esse essentiae actualis*) (DM 31: 8.13), ser que le pertenece intrínsecamente a la esencia, dado que no se distingue realmente de ella. A ojos de Hegel, el ser de un objeto no es ser “sin más”, ser “como tal” o “puro” ser. La existencia del contenido determinado de un concepto –por ejemplo, de cien táleros– es, en rigor, *su* existencia, no “la” existencia. Si el contenido cualitativo del concepto y la existencia son recíprocamente indiferentes, “la” existencia puede ser añadida o sintetizada extrínsecamente a *cualquier* contenido. Pero para Hegel ni la existencia de un contenido determinado ni su inexistencia deben ser consideradas abstractamente “como tales”, sino como lo que de hecho son, a saber: como ser y no-ser que reciben cada cual su propia determinación por parte del contenido determinado del que ellas son, respectivamente, la existencia y la inexistencia (GW 21: 89). La determinación que el ser o el no-ser recibe en sí mismo no es otra que la de la esencia del propio ente determinado, de la cual, por ende, la existencia o inexistencia no se distingue de un modo abstracto o, lo que en la práctica es lo mismo, real.

La aparente independización –o absolutización– del ser y el no-ser hasta devenir cada cual una categoría específica así como la correlativa independización del contenido determinado del concepto –el cual, desde esta particular perspectiva, se dice entonces que “existe” o que “no existe”–, hasta devenir él mismo en cuanto tal meramente posible o meramente mental es para Hegel el efecto de una consideración restrictiva del contenido del concepto que lo aísla de la totalidad de inferencias en la que opera el juicio en el que ese contenido funciona a su vez como el sujeto lógico. El desacoplamiento del contenido del concepto respecto del sistema de contenidos que el sujeto cognoscente considera que es lo que debe estar sucediendo –es decir, el mundo real– genera la apariencia o ilusión de que todo contenido determinado es en cuanto tal enteramente indiferente al sistema al que de hecho siempre pertenece o, según el caso, no pertenece. Con esto, el contenido del concepto deviene de suyo existencialmente neutro, esto es, un contenido puramente posible o mental. Por el contrario, Hegel, que en esto continúa la intuición fundamental de Suárez de que todo lo que hay es siempre esencia o ente determinado, sostiene que los contenidos determinados de las representaciones subjetivas se convierten *ellos mismos* en las cosas particulares del mundo. En la medida en que se deja comprender a partir del contexto de determinaciones que son concebidas cada cual recíprocamente como constitutiva de lo real, el contenido que, precisamente como resultado de su abstracción o desconexión respecto de este contexto el sujeto cognoscente se representa como meramente mental es integrado en el sistema estructurado del mundo y deviene de ese modo un miembro consistente del mismo.⁵ Bajo la forma particular del mero juicio, el sujeto cognoscente expresa defectuosamente la compleja integración del contenido de su representación en este sistema afirmando primero “esa cosa” para afirmar luego que “existe” –o, para decirlo en el lenguaje de Kant, poniendo primero la relación de los

⁵ Para Hegel, el estado de abstracción y resultante subjetividad del contenido de la representación del sujeto no pertenece al contenido mismo, sino que se trata de una mera forma o modo que el propio entendimiento le confiere al contenido aislado activamente por él (*es ist eine ihm vom subjektiven Verstande angetane und geliehene Form* (GW 21: 75).

predicados que definen a la cosa para poner luego absolutamente el conjunto total de esos predicados ya relacionados entre sí. Por esta razón, si se lo toma como punto de partida para abordar el problema de la relación entre el contenido determinado de los conceptos y la existencia, el juicio existencial conduce, según Hegel, a una distorsión de esa relación. La instanciación del contenido de un concepto en el contexto donde se relaciona con los *demás* contenidos del mundo no acontece, a sus ojos, mediante una “posición” del contenido del juicio existencial, posición que, por presuponer al contenido exhaustivamente determinado en sí mismo, es concebida entonces como absoluta. Por el contrario, la instanciación del contenido conceptual tiene lugar mediante la comprensión del sentido y función de su determinación en el plexo total de determinaciones que, por lo demás, son las que en su relación mutua constituyen en su especificidad propia a la determinación de ese contenido.

Por cierto, la representación (*Vorstellung*) no es suficiente si uno permanece obstinadamente detenido en ella; uno puede imaginarse lo que quiera, no por ello eso existe. Todo depende de lo que uno se representa: si lo subjetivo y el ser son pensados o comprendidos (*begreife*), entonces transitan el uno en el otro. (Hegel, W 20: 362)⁶

5- Reflexiones finales

La contrastación de la tesis kantiana sobre la existencia con las respectivas tesis propuestas por las distintas escuelas de la metafísica escolástica no se propone llamar la atención sobre lo que a primera vista podría parecer una mera curiosidad histórica. El objetivo es, por el contrario, ubicar la tesis de Kant al interior de una extensa discusión sobre el problema de la existencia y su relación con el carácter determinado de los contenidos de nuestra mente y las cosas del mundo. La postura de Kant en este respecto no es, en rigor, novedosa; es más bien una variación de una concepción posible sobre la existencia que fue ya advertida y desarrollada por la Escolástica medieval y moderna. Integrar la tesis de Kant sobre la existencia en este marco conceptual más amplio ayuda a comprender mejor sus presupuestos y su sentido, así como también sus aspectos vulnerables, que son justamente los que las otras teorías desarrolladas por la Escolástica, con recursos teóricos diferentes según el caso, intentaron por su parte solucionar. A más tardar a partir de la tercera década del siglo XX, Heidegger y tras él no pocos autores hasta la actualidad han vinculado la teoría de Kant sobre la existencia con la de Suárez. La razón que ha llevado a emparentar ambas teorías es que para Suárez la existencia no pertenece a las determinaciones que definen a la esencia o determinación de una cosa. Sin embargo, la tesis de que la existencia es extrínseca a la esencia es compartida tanto por Suárez y la escuela de la distinción de razón como por Tomás de Aquino y la escuela de la distinción real. El propio Heidegger vincula la posición de Kant al mismo tiempo con la de Suárez y con la de Tomás. Si el análisis se enfoca en que la existencia (supuestamente) no se deja concebir como una determinación o nota de la esencia, el rol de la tesis de Kant en el debate general sobre la relación entre la existencia y el contenido determinado de los conceptos resulta, en último análisis, ambiguo. Por el contrario, cuando el análisis se concentra en el problema de si la esencia podría estar exhaustivamente determinada y aun así continuar siendo un contenido meramente posible, el criterio de demarcación entre la escuela

⁶ Véase asimismo en ese respecto Hegel, W 20, 360–361: *Allerdings liegt nicht positiv im Begriff die Bestimmung des Seins; er ist ein Anderes als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff stehen, so bleiben wir beim Sein als dem Anderen des Begriffs stehen. Wir haben die Vorstellung und eben nicht das Sein; es wird an der Trennung beider festgehalten.* – W 20, 131: *Das Denken als Sein und das Sein als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich. [...] Denken und Sein ist so darin unzertrennlich verbunden. Diesen Satz sieht man einerseits an als einen Schluß: aus dem Denken werde das Sein geschlossen. Und besonders hat Kant gegen diesen Zusammenhang eingewandt: im Denken sei nicht das Sein enthalten, es sei verschieden vom Denken.*

de la distinción real y la de la distinción de razón, es decir, entre Tomás y Suárez, deviene explícito. Esto permite una evaluación más precisa de la tesis kantiana.

Desde el momento que el contenido determinado de un concepto puede estar completamente determinado y a pesar de ello ser un contenido mental, la existencia no puede ser más que su posición absoluta. Ésta es justamente la tesis que defiende la escuela de la distinción real entre la esencia y la existencia. La tesis de Suárez y la escuela de la distinción de razón, por el contrario, rechaza la tesis que la existencia sea una determinación o predicado real de la esencia, así como también que sea la posición de la esencia con todas sus determinaciones juntas. La existencia es para Suárez un mero subproducto del modo como el sentido común cree conocer las cosas del mundo, a saber: por comparación con los objetos mentales que supuestamente se “corresponden” con ellas.⁷ A sus ojos, sin embargo, al objeto mental no se le añade o adjunta la existencia ni como una ulterior determinación ni como la posición de sus determinaciones. Es el propio objeto determinado el que se integra en el plexo exhaustivo de objetos a través de las relaciones causales que explican esa integración a partir de esos mismos objetos, es decir, en el propio plano de esos objetos, sin que por ello la existencia tenga que ser concebida como el resultado de un “poner”. Para Suárez, la esencia no es puesta en el mundo, sino que es explicada o fundamentada como parte de él. Si esta explicación resulta imposible o implausible, la integración y trabazón de la esencia con las demás fracasa; la esencia deviene entonces un contenido meramente mental, un contenido que no pertenece a la totalidad del mundo.⁸ En este modelo explicativo, el contenido de los conceptos no es en modo alguno “puesto”, sino que son los otros contenidos, a partir de su propia determinación, los que permiten o, en rigor, exigen la integración de ese contenido entre ellos. Es esta integración la que, por lo demás, completa en este paradigma la determinación de *todo* contenido. Cien táleros mentales no pueden aquí ser idénticos a los reales, de forma tal que éstos debieran ser concebidos como el resultado de la posición absoluta de aquéllos; cien táleros mentales son o se convierten, según el caso, en contenidos meramente mentales sólo cuando la mente los concibe como aislados de los demás contenidos del mundo. Este aislamiento subdetermina por su parte a los contenidos que ya conforman el mundo, pues con ello se le retira mentalmente al conjunto total de causas del mundo uno de sus efectos. En la medida en que el contenido abstraído respecto de la totalidad es hipostasiado en su estado abstracto, es decir, meramente subjetivo, la entera serie causal del mundo colapsa, dado que los entes que la conforman dejan de ser propiamente causas —de lo contrario, esos entes necesariamente reintegrarían al ente faltante a la serie, esto es, en otros términos, lo harían “existir”. En una línea con esto, Hegel sostiene:

Un ser determinado, finito, es un ser que se relaciona con otro; es un contenido que está en una relación de necesidad con otro contenido, con el mundo entero. Teniendo en cuenta la cohesión, que se determina recíprocamente, del conjunto total (*des wechselbestimmenden Zusammenhangs des Ganzen*), la metafísica pudo llegar a la afirmación —en el fondo tautológica— de que si tan sólo una partícula fuese destruida se derrumbaría todo el universo. (GW 21: 72–73)

7 La tesis de la existencia como radical o realmente diferente del contenido determinado del concepto y, en esa medida, como su posición, es afín a una concepción correspondentista de la verdad. Por el contrario, la tesis de la indistinción entre existencia y determinación es afín a una teoría coherentista, según la cual resulta legítimo afirmar que el contenido de un concepto “existe” sólo cuando el mismo se deja articular consistentemente con los demás contenidos cuya totalidad la mente concibe entonces como lo que está efectivamente sucediendo.

8 Al final de la Sexta Meditación (AT VII: 89–90), Descartes sostiene que si un contenido percibido no está integrado coherentemente, “sin ninguna interrupción” (*absque ulla interruptione*), en la totalidad de los actos cognitivos del sujeto mediante “la sensación, la memoria y la inteligencia” (*sensus, memoriam & intellectum*), de modo que no resulta posible conectarlo “con la secuencia del resto de la vida” (*cum reliquis omnibus actionibus vitae, cum tota reliqua vita*), el sujeto cree que se trata de “un espectro o un fantasma formado en el cerebro” (*spectrum... aut phantasma in cerebro meo effectum*), es decir, en otros términos, que se trata de un contenido solamente mental. Véase en este respecto Ferreiro, 2022: 187.

Hegel es, pues, quien en la práctica retoma y desarrolla ulteriormente la teoría sobre la existencia propuesta por la escuela de la distinción de razón; Kant, en cambio, debe ser considerado más bien como un heredero de la escuela de la distinción real, es decir, en otros términos, de la teoría que concibe el contenido determinado de los conceptos como (potencialmente) determinado de forma exhaustiva en cuanto meramente posible y, correlativamente, a la existencia como extrínseca al contenido conceptual y, por ello mismo, como su posición. Recurrir a los debates de la metafísica escolástica sobre la relación entre el ser y la esencia permite penetrar en mayor profundidad el sentido de las distintas posturas posibles sobre el problema de lo determinado y la existencia.⁹ Sobre este trasfondo histórico y conceptual deviene posible abordar con nuevas herramientas teóricas la tesis de Kant sobre la existencia y delimitar con mayor precisión su sentido y su diferencia no sólo respecto de la tesis de autores como Wolff y Baumgarten, sino también respecto de la de los sucesores inmediatos del propio Kant. Éstos criticaron expresamente la postura de Kant sobre la existencia recurriendo, por su parte, a argumentos que en no pocos casos también habían sido reconocidos y parcialmente desarrollados ya por la metafísica escolástica.

9 Cf. Heidegger, GA 24, 126: *Wenn man diese scholastischen Auffassungen [= las concepciones de las tres escuelas sobre el tipo de relación entre la esencia y la existencia, H.F.] nur oberflächlich nimmt und scholastisch im üblichen Sinne, d. h. als spitzfindige Kontroversen ausgibt, dann muß man auf das Verständnis von zentralen Problemen der Philosophie überhaupt, die ihnen zugrundeliegen, verzichten. Daß die Scholastik diese Fragen nur unvollkommen ansetzte und diskutierte, ist kein Grund, sich von dem Problem selbst zu dispensieren. Ihre Fragestellung ist immer noch höher einzuschätzen als die unüberbietbare Unkenntnis dieser Probleme in der heutigen Philosophie[.] – GA 29/30: 77: Dieser Zusammenhang des mittelalterlichen Begriffes der Metaphysik mit der Antike und die vollkommene Verdeckung des eigentlichen Problems, das bei Aristoteles auch nur latent da ist, müssen uns gegenwärtig sein, wenn wir überhaupt etwas von der neuzeitlichen Metaphysik, von ihrer Entwicklung, von der Stellung Kants und von der Entwicklung des Deutschen Idealismus begreifen wollen.*

Bibliografía

- » Aquino, Tomás de (1992). *Opera Omnia: Cum hypertextibus in CD-ROM*. Milano: Editoria Elettronica Editel.
- » Aristóteles (1949). *Prior and posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press. [= An. Pr. y An. Post.]
- » Aristóteles (1956). *De anima*. Oxford: Clarendon Press. [= De An.]
- » Aristóteles (1960). *Physics*. Oxford: Clarendon Press. [= Phys.]
- » Aristóteles (1997). *Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press. [= Met.]
- » Aubenque, P. (1999). Suárez et l'avènement du concept d'être. En Cardoso, A., Martins, A. M., dos Santos, L. R. (Eds.). *Francisco Suárez 1548–1617: Tradição e modernidade* (pp. 11–20). Lisboa: Colibri.
- » Avicena (1980). *Liber De Philosophia Prima Sive Scientia Divina V-X*, Louvain: Peeters/ Leiden: Brill. [= Philosophia Prima]
- » Baumgarten, A. G. (1739). *Metaphysica*. Halle: Hemmerde.
- » Descartes, R. (1964–1976). *Oeuvres de Descartes* (ed. rev.). Paris: Cerf [= AT]
- » Esposito, C. (2001). Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia. En: Esposito, C., Porro, P. (Eds.). *Heidegger e i medievali* (pp. 407–430). Bari: Quaesio.
- » Esposito, C. (2003). Existence, relation, efficience. Le nœud suarézien entre métaphysique et théologie. *Quaestio*, 3 (1), pp.139-162.
- » Esposito, C., (2004). *Ens, essentia, bonum en la metafísica de Francisco Suárez. Azafea. Revista de Filosofía*, 6, pp. 29-47.
- » Esposito, C. (2013). Kant and the Problem of Modern Ontology. En Ruffing, M., La Rocca, C., Bacin, S., Ferrarin, A. (Eds.). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses Berlin 2010* (pp. 441-454). Berlin: De Gruyter.
- » Esposito, C. (2014). The Hidden Influence of Suárez on Kant's Transcendental Conception of 'Being', 'Essence' and 'Existence'. En Novák, L. (Ed.). *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context* (pp. 117–134). Berlin: De Gruyter.
- » Esposito, C. (2017). L'impensé de l'existence: Kant et la scolastique. *Quaestio*, 17, pp. 259-276.
- » Ferreiro, H. (2017). Nichts, Sein, Dasein: Metaphysikkritik und erkenntnistheoretischer Anti-Fundationalismus am Anfang von Hegels Logik. En Ferreiro, H., Hoffmann, Th. S. (Eds.). *Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel* (pp. 97–122). Berlin: Duncker & Humblot.
- » Ferreiro, H. (2022). Actualidad de la filosofía hegeliana de la mente. En Giusti, M. (Ed.). *Actualidad del pensamiento de Hegel* (pp. 179–197). Barcelona: Herder.
- » Gilson, É. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.
- » Hegel, G. W. F. (1968 ss.). *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner. [= GW]
- » Hegel, G. W. F. (1970). *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [= W]
- » Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (11. unveränderte Aufl.). Tübingen: Max Niemeyer. [= SZ]

- » Heidegger, M. (1975 ss.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. Main: Klostermann. [= GA]
- » Kant, I. (1900 ss.): *Gesammelte Schriften*. Berlin: De Gruyter. [= AA]
- » Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner. [= KrV]
- » Lau, Ch-F. (2004). *Hegels Urteilkritik: Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik*. Munich: Wilhelm Fink.
- » Rivera, J. E. & Stüven, M. T. (Eds.). (2010). *Comentario a Ser y Tiempo II: De Martin Heidegger Vol. II Primera sección*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- » Seigfried, H. (1972). Kant's Thesis about Being Anticipated by Suárez? En Beck, L. W. (Ed.). *Proceedings of the Third International Kant Congress* (pp. 510–520). Dordrecht: Springer.
- » Seigfried, H. (1982). Kant's Spanish Bank Account: Realität und Wirklichkeit. En: Gram, M. (Ed.). *Interpreting Kant* (pp. 115–132). Iowa City: University of Iowa Press.
- » Suárez, F. (1960). *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Gredos. [= DM]
- » Wieland, W. (2020). Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik. En ídem, *Philosophische Schriften* (pp. 414–429). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- » Wolff, Ch. (1730). *Philosophia Prima Sive Ontologia: Methodo Scientifica Pertractata Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur*. Frankfurt: Renger.