

DISPUTACIONES METAFÍSICAS DE FRANCISCO SUÁREZ: ORIENTACIÓN ESENCIALISTA Y LA FILOSOFÍA MODERNA- CONTEMPORÁNEA

Metaphysical disputations of francisco suárez: essential orientation and modern- contemporary philosophy

Ramón Kuri Camacho

Universidad Autónoma de Zacatecas, México



Acceso abierto diamante

Resumen

Importa comprender aquí el alcance de la noción esse-essentiae de Francisco Suárez, que subyace en la negación de la prioridad del ser-ente en Heidegger. Subrayo la palabra “alcance”. Creo demostrar, en efecto, que tal negación implica mucho más que un simple rechazo de toda noción del ser-ente, como si esta noción careciera de antecedentes, o como si dicha noción sólo estuviera contaminada por la incomprensión fundamental que caracteriza a las filosofías modernas engendradas por el esse- ens (ser- ente). Por el contrario, la fuerza de la ontología de Heidegger, no se puede entender sin el esse essentiae (ser de la esencia) del filósofo y teólogo granadino. Se trata de discernir si es verdad que el predominio del ser del ente griego en la filosofía moderna se convirtió “durante la Edad Media en doctrina fija”, y que aquel reinado y transmisión a nuestro tiempo no se hubiera consumado sin la obra de Suárez.

Palabras clave: esencia, existencia, metafísica, ser, ente, acto, existir, verbo, olvido, nombre.

Abstract

It is important to understand here the scope of the notion esse-essentiae of Francisco Suárez, which is in the denial of the priority of the being-entity in Heidegger. I underline the word "reach". I think I demonstrate, in effect, that such denial implies much more than a simple rejection of any notion of being-being, as if this notion lacked antecedents, or as if that notion was only contaminated by the fundamental incomprehension that characterizes modern philosophies engendered by the esse- ens (being-being). On the contrary, the force of Heidegger's ontology can not be understood without the esse essentiae (being of the essence) of the Granada philosopher and theologian. It is a matter of discerning whether it is true that the predominance of being of the Greek entity in modern philosophy became "during the Middle Ages in fixed doctrine", and that that reign and transmission to our time would not have been consummated without the work of Suarez.

Keywords: essence, existence, metaphysics, being, entity, act, exist, verb, forgetfulness, name.

Sobre el artículo

Kuri Camacho, Ramón. (2019). Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez: orientación esencialista y la filosofía moderna-contemporánea. Revista Digital FILHA. [en línea]. Enero-julio. Número 20. Publicación bianual. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: www.filha.com.mx. ISSN: 2594-0449.

La afirmación de Heidegger

Con un evidente desconocimiento de la obra de Francisco Suárez y una admirable intuición filosófica de la significación sistemática de sus *Disputas Metafísicas* para la edad moderna, Heidegger afirma en la Introducción de *El Ser y el Tiempo* que el reinado de la ontología griega en los conceptos de la filosofía moderna (que nunca pensó el ser en tanto que ser, sino sólo el ser del ente), se convirtió “durante la Edad Media en doctrina fija” que la escolástica de Suárez recogió y transmitió a nuestro tiempo. “En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la ‘metafísica’ y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la ‘lógica’ de Hegel”.^[i]

Conocedor profundo de la tradición filosófica y del pensamiento teológico especulativo en su versión joánica, paulina y agustiniana, pero asaz distante de una justa valoración de la escolástica medieval, Heidegger creía tener la clave de una reflexión henchida de porvenir (la cuestión del ser y el enigma de “su olvido”), y por ello pensaba que tenía derecho a sostener semejante afirmación. No es que la Edad Media fuera para el filósofo alemán (como lo fue para la Ilustración), una época carente de espíritu y voluntad, una época privada del arte personal de concebir el mundo y dominar la vida. Heidegger tiene en alta estima la Edad Media aunque, claro, él haga una interpretación selectiva de lo que a su juicio cree es lo más valioso de ella.^[ii] Sólo afirma (y esto es lo esencialmente nuevo y para nada pone en duda) que la ontología griega (que nunca pensó el ser en tanto que ser, sino sólo el *ser* del *ente* como *presencia* en el sentido de “*estar-a-la-vista*”), se convirtió “durante la Edad Media en doctrina fija”, siendo la metafísica de Suárez quien la acuñó y transmitió a la Edad Moderna. El quehacer filosófico medieval no se hallaría determinado primordialmente por la consideración del ser *existencial*, sino únicamente por el ser del ente reconocido *esencialmente*, y ésta habría sido la labor de Suárez. (Ciertamente ni de ser existencial ni de ser esencial habla Heidegger en la Introducción de *El Ser y el Tiempo*, pero, como de inmediato veremos, ésta es la cuestión que estudia Suárez y a la que se refiere el filósofo alemán). En esta medida, la Edad Media habría sido una edad inmovilista que sólo “guardó” y “cobijó” al ser del ente, transmitiéndolo íntegro a nuestros días y llegando incluso a nosotros, mexicanos, en la Nueva España abierta y sincrética, a través del pensamiento “barroco” jesuita, heredero del pensamiento de Suárez. Pero si la diversidad y la variedad de los modos de pensamiento que constituyen la metafísica medieval la midiésemos solamente con la doctrina heideggeriana o con el lenguaje de un racionalista puro, tendríamos una mera historia de Heidegger o de la Ilustración en la Edad Media, cuyo interés quedaría reducido a ellos exclusivamente. En cambio, si “escuchamos” y entendemos que los grandes siglos medievales, son siglos metafísicos cuya diversidad, sutileza y rigor (ser, ente, mundo, alma, Dios) desafían siempre a todo pensar, resulta entonces que la Edad Media es el *saeculum metaphysicum* por excelencia, puesto que tres cuartas partes, por lo menos, del conjunto de su actividad espiritual estuvieron consagradas a la dilucidación de estos problemas. Si “escuchamos” y entendemos que el encuentro con el *otro* de este lado del Atlántico o el sincretismo cultural forjado a raíz del mismo, no fue una variación de más de *lo mismo* dentro del propio esquema *ser-ente* occidental, sino una modificación y redefinición total por motivo de fuerzas eminentemente locales, de “*las cosas mismas*” y la capacidad “barroca” de la Compañía de Jesús que, con sus grandes tratados teológico-filosóficos de *scientia*

media . scientia conditionata, cambia, rehace y revitaliza, sucede entonces que dicha orden religiosa es potente antagonista del *ser.ente* y del universalismo unanimista y homogéneo de la Ilustración.[iii]

En realidad, la afirmación misma de Heidegger muestra a un filósofo nada modesto que, para facilitar su propia tarea, ha creído conveniente aclarar los principios filosóficos de los que hace uso la Edad Media para poder establecer los suyos, invadiendo una época que cree conocer mejor que cualquier especialista como para avergonzarlo de no tener el conocimiento que de él goza. En todas y cada una de las cuestiones parece conocerlo todo y a todo mundo, y leer *El Ser y el Tiempo* o su *Introducción a la Metafísica* y colección de ensayos “metafísicos” [iv] es como asistir al Juicio Final de veinte siglos de especulación filosófica por un juez desapasionado, deseoso siempre de no darle a nadie la mínima oportunidad, supremamente apto para desbalancear a cualquiera y, tan ansioso de ofender la equidad que, para él, un veredicto moderado es el más indigno de ser considerado

como veredicto verdadero. Heidegger, en efecto, es un juez implacable, con la consecuencia de que nunca anda muy lejos de la verdad y con frecuencia da en el clavo, pero, por pura inmoderación mental, a veces se contenta con un “casi fallo”. Observador del flujo subterráneo de las corrientes espirituales de su tiempo, heredero de la grandeza de la cultura alemana, pensador a la altura de Hegel y Nietzsche, capaz de asir lo universal, de discernir la esencia de las cosas, de seguir obstinadamente los meandros y las delicadezas de la conciencia y aún de descifrar los misterios (*arcana*) del siglo (como parece que se veía), Heidegger hace una afirmación temeraria que al llegar hasta nosotros nos enfrenta a un desafío: pues esta última cuestión, la de que el *ser* es *esencia*, arduamente argumentado por Suárez en sus *Disputas Metafísicas*, ha sido estudiada ampliamente por Gilson y, después de él, nada hallo en el horizonte que me mueva a tener en cuenta a otro estudioso que haya profundizado más arduamente en el asunto. Gala de la mente es, en efecto, estudiar y aprovechar esta empresa de largo aliento que es *El ser y la esencia* y su complemento que es *El ser y los filósofos*. A ellas remito al lector interesado en ir más allá de las limitaciones de este trabajo.

Heidegger: ontología de la esencia suareciana y el acto de existir tomista

Fue, en efecto, la orientación *esencialista* de Suárez en la estructura de la relación conciencia-ser, la que señaló el camino a la Edad Moderna. En el subsuelo de la filosofía europea se estaba incubando entonces la Ilustración y su caudal racionalista e iluminista, negador de la existencia en la Iglesia Católica de un poder espiritual de jurisdicción externo, distinto del temporal, que en el orden religioso había sentado ya sus primeras premisas con algunas doctrinas surgidas en Marsilio de Padua [v] y, más adelante, en Lutero, Calvino y el protestantismo, y a las que Suárez confronta en gran parte de su obra *Defensio Fidei*. [vi] Sin negar la importancia que plantea la existencia de la razón, era evidente que resultaba más seguro para ésta el mundo de las puras esencias de Avicena (“las esencias son su propia identidad, cada una de ellas es en sí misma exclusivamente”)[vii] y de los puros posibles, libres incluso de esas determinaciones tan poco “razonables” de las existencias concretas que son la contingencia y la singularidad. Pues la inteligibilidad auto-idéntica de cada esencia es exactamente *lo que* es en el mundo de Avicena, y en tanto mismidad del ser, inmutabilidad y auto-identidad, no pueden mezclarse ni comunicarse con otras distintas, so pena de equivocidad permanente e inteligibilidad de la razón en tanto que razón. [viii] “No sólo la esencia misma”, comenta Gilson, “también sus propiedades esenciales son incomunicables. La risa, por ejemplo, es una propiedad esencial del hombre: podemos estar seguros de encontrarla dondequiera que la esencia del hombre se halle, y en ningún otro lugar”. [ix]

Esta doctrina del *esse essentiae* influirá en Suárez, a través de Avicena y Duns Scoto, incidiendo directamente en la filosofía moderna y llegando intacta hasta Heidegger y la filosofía contemporánea. La ontología de la esencia suarista gravitará sobre toda filosofía racionalista y sobre todo desarrollo de la metafísica moderna, influyendo, manifiesta y confusamente en algunos, oculta y disimulada en otros. Es una ontología que alcanzó en primer lugar a la escolástica del siglo XVII que, como bien señala Gilson, encuentra pocos

lectores en nuestros días y, no obstante, ha ejercido una influencia notable en el desarrollo del pensamiento metafísico. Y es que, a través de ella, Suárez se hizo responsable de la expansión de una metafísica de la esencia que niega la *existencia* como problema fundamental de la filosofía. Al hacerlo, produjo una metafísica del puro *ente* como el *ser real*, en la que la atención del *ser* del *ente* tendrá un papel completamente irrelevante. Esto es lo más notable en el horizonte del pensamiento moderno-contemporáneo, pues, después de todo, el mismo Suárez, jamás descartó la existencia como irrelevantes para la especulación metafísica. No podía hacerlo ni como teólogo ni como filósofo. Pero como el maestro jesuita había identificado las existencias con las esencias actuales, cientos de sus discípulos excluirán de la metafísica la *existencia*.

Esta exclusión fue definitiva no solo para Francisco Suárez y para todos los cientos de alumnos que estudiaron en los colegios de la Compañía de Jesús, sino también para quienes bebieron:

En sus obras o en los manuales, cursos e innumerables comentarios que en sus enseñanzas se inspiraron. En efecto, reaccionando sobre la enseñanza común de Santo Tomás sobre el ser como acto de existir (*actus essendi*), la filosofía de la Escuela se esencializó a partir de él, adoptando así la forma que todo el mundo conoce en ella y por la que se le ha reprochado haber intentado deducir analíticamente lo real a partir de un catálogo de esencias definidas e inmutables (...) Una vez que se afirma la esencia como acto último, nada queda después de ella que nos pueda invitar, ya no digamos a revisarla, pero ni siquiera a examinar el conocimiento que de ella tenemos. Desde el momento que su fecundidad no le viene del acto de un existir que la actualice, esa esencia se deja encerrar entera en el recinto de una definición de la que nos es dado esperar que una correcta deducción irá sacando hasta la última de sus consecuencias. Orientada así hacia el ideal de una ontología y de una filosofía definitivamente terminada, puede la razón entrever un porvenir relativamente próximo en el que la filosofía primera, alcanzada su perfección definitiva, será transmisible en forma de proposiciones analíticamente justificables, ningún término de las cuales encerrará ya misterio alguno. Pero para que esto pueda suceder, primero es necesario que la metafísica se asigne como único objeto la esencia, con exclusión de ese desconocido, siempre sospechoso a la razón que es el *acto de existir*. Esto es precisamente lo que han hecho, siguiendo a Suárez, los filósofos que se llaman ‘escolásticos’; y si se piensa en el número de espíritus que desde el siglo XVI se formaron en esta doctrina, se comprenderá la trascendencia de este hecho.[x]

Ningún comentario puede agotar la magistral síntesis que Gilson hace del nacimiento de la ontología, y el profundo influjo que transportó al pensamiento moderno. Pues, en efecto, Suárez y sus *Disputaciones Metafísicas* engendraron a Descartes, Spinoza y Wolf. Pero su nacimiento había sido anunciado por un universo conceptual que, viniendo de las esencias platónicas llegaron a Avicena, de éste a Duns Scoto, de Duns Scoto a Suárez, de Suárez a Descartes, de Descartes a Spinoza y Wolf y de este último a Kant, extendiéndose en la filosofía moderna a través de la identidad *pensamiento.ser* de Hegel; y la lista sigue abierta.

En efecto, Heidegger continúa la lista al beber en una tradición acostumbrada a leer a Suárez bajo la sombra de ciertas interpretaciones en las que su obra era tomada, en el mejor de los casos, sólo como trasfondo de referencia de “lo que” era la escolástica, y, en el peor de ellos, como la expresión de una edad oscura que consistía en una franca denostación y mal interpretación de ella. Ésta es la metafísica convertida “en doctrina fija” que conoce Heidegger y de la que afirma que es la metafísica medieval. Es decir, no lee a Suárez desde *él mismo* por fuerza de la lectura acostumbrada de su obra y de “lo que” era la escolástica. Olvida la advertencia que hace Hegel en el prólogo a su *Fenomenología del Espíritu*, de que conocer un sistema filosófico es más que conocer sus propósitos y sus resultados. Pues el propósito, por sí mismo, no pasa de ser una idea vaga y abstracta y, a lo sumo, la indicación de una ruta que va a seguir una actividad mental todavía irrealizable; el resultado es, según las propias palabras de Hegel, “el cadáver del sistema que su tendencia conductora ha dejado tras de sí”. [xi] Ciertamente Heidegger no considera al pensamiento medieval como momento de oscuridad y retroceso. Tiene en alta estima a la Edad Media y aún veneración, y habría sido indigno de él descalificarla o conscientemente ignorarla y desvirtuarla. Pero sólo conoce a Suárez y gran parte de la escolástica en la obra de un profesor de teología dogmática, Carl Braig quien, embarcado en la misma tradición, daba por hecho que la metafísica del ser era Suárez y, por tanto, que el ser era esencia. Es decir, sólo conoce “el cadáver del sistema”

suareciano, en tanto que resultado de una determinada interpretación y línea conductora de pensamiento y, por ello, no menos desvirtuadora.

En efecto, las orientaciones fundamentales de “lo que” era la doctrina del ser no se habían perdido desde la época de Suárez y llegaban incólumes a la Alemania de principios del siglo XX. Carl Braig enseñaba teología dogmática en el Seminario Católico de Friburgo, y su obra: *Sobre el ser. Compendio de Ontología* (1896), que en la parte final contenía extensos textos de Aristóteles, Santo Tomás y Suárez, había provocado honda impresión en el joven Heidegger. Su personalidad, su enseñanza e investigación lo habían impactado fuertemente, tal como él mismo lo evoca en *Mi camino en la fenomenología*, al recordarlo como: “el último representante de la tradición de la escuela

especulativa de Tubinga, quien, a través de sus controversias con Hegel y Schelling, ha dado su título de nobleza a la teología católica”.^[xii] En este trabajo, su deuda con Braig será aún más clara, especialmente en lo referente a la doctrina escolástica frente a la cual había que tomar distancia y aún oponérsele. “Fue con él que por primera vez escuché hablar, en algunas caminatas, en las cuales se me permitió acompañarlo, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa, en oposición a la doctrina escolástica”.^[xiii]

Las obras de Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía. Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger*,^[xiv] se hacen eco de lo anterior, cuando, regalándonos amplia información sobre sus raíces y primeras inspiraciones, nos recuerda que el verdadero punto de partida de la obra heideggeriana se encuentra no en la Selva Negra, sino en el catolicismo. Pero era un anclaje que no era solamente sociológico, sino que tenía como meta la vocación (el *llamado*) sacerdotal. “El objetivo, luego del bachillerato brillantemente obtenido en el verano de 1909, era y seguía siendo la teología católica, es decir, el camino que conduce al sacerdocio”.^[xv] Hugo Ott también recuerda el influjo de Carl Braig en el pensamiento del joven Heidegger, su primer contacto con los conceptos básicos de la ontología, así como su primer acercamiento con Aristóteles, Santo Tomás y Suárez, su procedencia teológica y su familiaridad con la Hermenéutica y la Sagrada Escritura. Lo evoca el propio Heidegger en su trabajo *De camino al habla*, al afirmar que el concepto y significado de “hermenéutica” le era familiar desde sus estudios de Teología. “La noción de

‘hermenéutica’ me era familiar desde mis estudios de teología. En aquella época estaba en vilo por la cuestión de la relación entre la letra de las Sagradas Escrituras y el pensamiento especulativo católico”.^[xvi] Él, estaba pues:

Por su origen y su currículum, arraigado en la teología de manera diferente de aquellos que, a través de alguna lectura, se apropian lo que pertenece a este campo (...); sin este origen teológico nunca habría entrado en el camino del pensamiento. Pero *origen sigue siendo porvenir* (subrayado mio).^[xvii]

Esta última frase es una fórmula enigmática. Por el momento, dejemos el sentido de ella que deliberadamente he subrayado y la tensión que provocará en la relación ontología.teología en el desarrollo ulterior del pensamiento del filósofo alemán, y sigamos con la obra de Hugo Ott que retoma textos de Heidegger arriba citados y que reafirma nuestro estudio. Pues en *Mi camino en la fenomenología*, nos dice Hugo Ott, citando a Heidegger, el mismo filósofo alemán personalizó y llenó de contenido las afirmaciones arriba indicadas con el recuerdo

De un profesor de teología, el profesor de Dogmática Carl Braig, el último ‘de la tradición de Tubinga, que, a través de la discusión con Hegel y Schelling, dio categoría y alcance a la teología católica’. En el libro de Braig “*Sobre el ser. Compendio de ontología*” tomé contacto (dice Heidegger con gran énfasis) ‘con los conceptos básicos de la ontología, así como con los más importantes textos de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez.^[xviii]

El mismo Heidegger, pues, nos dice que su primer contacto con “los más importantes textos de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez”, lo realizó a través del libro de Carl Braig. “Ya cuando estaba en el último curso de bachillerato y a través de Carl Braig”, nos dice Ott, se había introducido en el horizonte de su búsqueda “la tensión entre ontología y teología especulativa como estructura de la metafísica”.^[xix]

En esta etapa juvenil, supo que Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez se preocupaban sobre el problema del ser, y centrado en esta cuestión ingresará a una tensión teológica-ontológica que terminará (a través de Braig, primero, y después en su acercamiento a la mística medieval de la

mano de otro teólogo de la Universidad de Friburgo, el padre Engelbert Krebs) [xx] por olvidar la intuición más profunda de la metafísica tomista (*el ser como acto de existir*), dando por hecho que lo fundamental había sido dicho por Suárez.

Y es que en la doctrina del Doctor Eximio (Suárez), la metafísica da un giro decisivo afirmando unívocamente el ser esencia. Este hecho solo debiera haber bastado a una mente como Heidegger para haberse preguntado, por qué se aceptaba sin más que el ser es esencia. Pero no lo hace y acepta la interpretación acostumbrada, al grado de afirmar que ésta se convirtió “durante la Edad Media en doctrina fija”. Habiendo así equiparado el ser existencial tomista con el ser esencial suarista, Heidegger no duda ni por un solo instante que Suárez había dicho lo mismo que Tomás de Aquino. Pues no algo diferente dicen las palabras de Heidegger citadas al principio de esta primera parte: “En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez”. [xxi] Esto, por supuesto, era correr un gran riesgo, y ningún historiador ni especialista en Edad Media intentaría reconstruir el problema del ser a lo largo de tales líneas. Pero Heidegger no era historiador ni especialista en la Edad Media y, después de todo, tenía perfecto derecho a cargar los textos medievales con toda la verdad que era compatible con su misma terminología. Esto es lo que hizo, y el resultado es notable en sí mismo, pues dio a luz una poderosa reflexión sobre la historia de la metafísica como historia del “*olvido del ser*”, un olvido que en última instancia constituye un destino del ser mismo, aun cuando, para un historiador y medievalista, parezca fantástico y distorsionador, o de este lado del Atlántico, para un lector atento o un simple mexicano enraizado en su *existencia en ruptura* (fiesta, arte, juego), es decir, en su *mundo de la vida*, parezca un absurdo, una fantasía y una exageración.

Pero, a decir verdad, no tiene demasiado sentido discutir la exactitud histórica de la tesis heideggeriana (por lo menos en este trabajo), pues no se trata en ella de una tesis histórica. Al caracterizar Heidegger la metafísica como olvido del ser, la mide con el modelo de ser que, según él, está presente en forma velada en la misma metafísica, construyendo así una historia del ser que preside la historia de la metafísica. Esta construcción es “ahistórica”, ya que no se puede medir a los pensadores desde algo que ellos no conocieron ni podían conocer, puesto que se ha formado en función del desarrollo posterior de la historia, a saber: el ser en el sentido de Heidegger es un concepto que aparece en la cima de la subjetividad, aunque ésta no signifique para él lo que había sido para Descartes, Kant o Hegel: *subjectum* en el sentido de *substratum*, es decir, en el sentido de aquello que reúne todas las cosas para formar una base, un basamento. *Subjectum* quiere decir en Heidegger, *ego*, en el sentido del advenimiento de un nuevo “Yo” y “espera del ser”, tal como lo manifiesta en densos análisis en “*La época de la imagen del mundo*”. [xxii] La fenomenología y la hermenéutica es la que asume la función de anillo mediador en la lectura de la historia de la metafísica que hace Heidegger con el fin de “*destruirla*”, es decir, de mostrar que su fundamento es la presencia oculta del ser, siempre olvidado, pero nunca ausente, inadvertido, pero no perdido.

Y uno podría pensar que esta “mala” lectura de Heidegger que asentía sin más que “*toda*” la escolástica había sostenido al ser como esencia, es decir, como ente, continuaría en todo el hilo de su reflexión como pura “violencia interpretativa”. O podría uno pensar que su manifiesta incapacidad para reconocer la dignidad infinita del “Yo” en la tradición escolástica (pues le reprocha a ésta su olvido del ser-individual, olvidando o ignorando la posición de valor que, *también*, tiene aquella *en* el “individuo”), proseguiría en sus reflexiones posteriores también como pura “violencia interpretativa”. Pues no todo es “violencia interpretativa” en esa personal lectura heideggeriana de la historia de la metafísica. Al margen de su indudable contribución a la crítica de la moderna *antropolatría* y al “*Humanismo*” de nuestros días como “*La época de la imagen del mundo*”, el reproche central que él hace a la ontología clásica encierra gran parte de verdad. Ya Etienne Gilson ponía de relieve la tendencia natural del ser humano “a confundir lo real y lo conceptualizable”, que conducía inevitablemente a “la razón a conceptualizar el mismo *esse*” [xxiii]. Como consecuencia de ello, la metafísica

cedía casi siempre a la tentación racionalista de sustituir el ser por el ente. La tentación es comprensible: el ser es irrerepresentable y la razón, o bien, huye de todo lo que no puede representarse clara y distintamente, o bien, “solo tiene un medio de explicar lo que no viene de ella:

reducirlo a la nada”. [xxiv] Pero no por ello es menos criticable que tantos metafísicos, sin excluir algunos de los mayores, cayeran en ella.

La crítica de Heidegger es, pues, pertinente, pero levanta también serias reservas. La metafísica en su conjunto fue, efectivamente, un desconocimiento constante del ser a favor del ente. Una parte considerable de la tradición metafísica porfía en rebajar el ser al nivel del ente. Y es que todos tendemos naturalmente “a conceptualizar el mismo *esse*”, señala Gilson. “Pero si no lucha uno contra esa tendencia natural a hacerlo, la afirmación del acto de existir se reduce a la del ser; y como el ser es lo que es, el *esse* se objetiva en tal caso, por decirlo así, en concepto de la esencia”. [xxv] Lo más íntimo de la estructura de los seres que es el *esse*. *acto de existir* se transforma en ente, como natural tendencia de la razón a conceptualizarlo. Hay en dicha tendencia una especie de huida constante del ser y una clara preferencia por el ente. *Ens in quantum ens*, el ente como ente, he aquí desde Aristóteles la definición tradicional del objeto de la metafísica. Y, sin embargo, el estagirita jamás sostuvo que el ser fuera sólo el ente en tanto ente. En el libro IV, cap. II de la *Metafísica* pone de relieve la pluralidad del ser y las distintas formas de referirse a él: *Το δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλὰχῶς* (“*El ser se dice de muchas maneras*”). [xxvi] El *Órganon*, nombre genérico que designa globalmente los *Tratados de Lógica* y que es sólo eso: *órganon* o instrumento del conocer, nos ayuda a aclarar lo anterior y acercarnos a la multiplicidad del ser. *Sobre la interpretación .Perí hermeneías*), *Tópicos*, *Sobre las refutaciones sofísticas* son algunos de los tratados que señalan el camino para una meditación sobre el ser. [xxvii] En tal sentido, la lógica aristotélica siempre estuvo unida al ser, si bien distinta a éste. Y es que “la lógica de Aristóteles”, afirma Miguel Candel San Martín, “es eso precisamente, *λογικά*: un *decir* que de por sí no tiene más cuerpo que el que le da la referencia objetiva de *lo que se dice*”. [xxviii]

En la medida, pues, que el ser como ente y sólo como ente se convirtió en doctrina tradicional, la reivindicación heideggeriana de los derechos del ser es legítima y la metafísica ha de ser superada. Pero el pensador alemán mete a todos los metafísicos en un mismo saco y atribuye a la tradición metafísica como tal lo que sólo es válido de una parte, aunque muy importante de ella. En efecto, lejos de no haber sido jamás objeto de reflexión tranquila y profunda, la relación *ente-ser* se convirtió en el siglo XIII en manzana de discordia entre filósofos y teólogos. ¿Hay que concebir el ser como un ente, es decir, el *esse* como *ens*? O ¿hay que distinguir radicalmente el *esse* del *ens* y concebir el *ens* como lo que tiene un *esse*, de suerte que el ente sólo sea tal en virtud de su ser? Santo Tomás se decidió por la segunda alternativa y mantuvo, frente a todos sus colegas parisinos, la noción de un *esse* distinto del *ens* y de la *essentia*, a saber: el *acto puro de existir*. “El *esse* tomista en vez de ser una esencia infinita con pleno derecho a la existencia, es el acto absoluto de existir, en el que la existencia ocupa, por decirlo así, el lugar de la esencia”. [xxix] Todavía medio siglo después un espíritu tan agudo y perspicaz como Duns Escoto declaraba no comprender lo que Santo Tomás quería decir con su *esse*. No comprendo nada, decía: *non capio*. [xxx]

No es, pues, verdad que la metafísica se circunscribió al estudio del ente y olvidó el ser. Para Santo Tomás el nivel más profundo de la realidad no es el *esse-ens* (la *esse-ncia*), sino el ser en el sentido *verbal* del *acto de ser*. *de existir*. Para los griegos el conocimiento de una cosa se agota en su esencia, en el ente. Para Tomás las cosas no se agotan en su esencia. Supongamos que ascendemos una montaña, y de repente aparece ante nosotros un pino que se yergue majestuoso, justo entre el bosque y el camino. Al contemplarlo en su belleza nos preguntamos: ¿qué maravilla es ésta? Para responder a tal pregunta nos es preciso atribuir al pino toda una serie de rasgos específicos con los que vamos delimitando su esencia, por ejemplo, que es un árbol de la familia de las coníferas, que crece en lugares elevados y umbríos etcétera. Pero, al hacerlo, nos hemos olvidado de una cosa y, por cierto, la más fundamental: el hecho de que el pino *está ahí*. Y este hecho nos pone delante de algo radicalmente nuevo y de otro orden, algo que se sitúa fuera de los rasgos o propiedades con los que hemos delimitado la esencia del pino. A este elemento nuevo, de otro orden, Santo Tomás lo llama “*actus essendi*,

“acto de existir”. Ésta es, en efecto, la gran maravilla: las cosas *son*. Este pino *es*, *posee* la existencia (*esse habet*), es decir, no la tiene por sí misma, sino como participación. Quiere decir, por tanto, que este pino dado en la experiencia de ascensión a la montaña, lo concebimos como un compuesto de “lo que es” (familia de las coníferas)

y del acto de existir (*esse*), en virtud del cual este pino existe. Al hacernos conscientes de esta maravilla nuestro pensamiento se encuentra, lo queramos o no, ante un problema de orden metafísico: el problema del ser, en el que la distinción real de la esencia y la existencia, cobra extraordinaria importancia.

Si ahondamos un poco en este problema advertiremos que el ser no es una propiedad más entre las muchas propiedades que constituían la esencia del pino. Por mucho que busquemos en el ámbito de la esencia, nunca daremos con la existencia. Por mucho que nos concentremos en el ente llamado pino e indaguemos sus calidades, jamás encontraremos la existencia. Nos daremos cuenta también que no nos es posible explicar lo que es el “acto de ser o acto de existir”. Para expresar la diferencia entre el pino real y otro imaginado sólo podemos decir: el pino real está ahí, ante nosotros, y el imaginado no, pues “el acto de *esse* no es conceptualizable” [xxx], es decir, no entra en una partida de conceptos ni puede ser definido. Y como no puede ser conceptualizable ni definido, concluiremos que al pensar el pino nada nos obliga a pensarlo como existente, dado que el acto de ser no está incluido en su esencia.

Un pensador tan inteligente y perspicaz como Heidegger no podía estar ajeno a esta concepción tomista del ser. No es, pues, su omisión del *actus essendi* o acto de existir (el *esse* cuyo acto hace existir el mundo real), lo que le autoriza a no tener en cuenta en su reflexión más que una parte de la tradición metafísica: la que obstinadamente ha rebajado el ser al plano del ente. Pues no se trata de una tesis histórica. En la “destrucción” heideggeriana de la metafísica, se trata de una visión del ser desde una determinada perspectiva filosófica, en la que la fenomenología, la “*facticidad*” cristiana, la “*destructio*” luterana y otras corrientes de pensamiento tienen el papel fundamental. De haberle recordado alguien que Tomás de Aquino fue capaz de distinguir entre ser y ente, hubiera observado que esta pretendida excepción no es tal excepción, que el filósofo y teólogo dominico, al pensar el ser, piensa todavía en un ente y, por ello, identifica en definitiva el ser con Dios por mucho que no conciba a Dios como un ente, sino como el ser mismo en su plenitud auto subsistente, tal como lo afirma Gilson tajantemente: “El Dios de Santo Tomás es el *esse*, y ninguna otra cosa”. [xxxii] Naturalmente, desde la perspectiva tomista se podría a su vez observar que, si Santo Tomás identifica el ser con Dios, es para asegurar definitivamente su diferencia *respecto* del ente, ya que cada sustancia es por el acto de existir. Es decir, “todo lo que posee realmente la existencia es a fin de cuentas algo individual”, [xxxiii] lo que significa que el ser se da sólo en el modo de la alteridad y no en el de la identidad. Por ello, un pensamiento que pasa así del ser a Dios no recae en el ente, sino que, en la medida en que asegura al ser un sí-mismo llega por vez primera al ser mismo.

Pero Heidegger nunca aceptaría esta concepción tomista ni toleraría esta reflexión. (Y, a decir verdad, desde la *fenomenología de la vida* tampoco es aceptable que el Dios de Santo Tomás sea el *actus essendi* o el *acto puro de existir*, cuestión que estudiamos en *Origen sigue siendo porvenir*).

[xxxiv] Una simple parte del lenguaje como el adverbio *nunca*, escrito dos veces en el epílogo a la quinta edición de *¿Qué es metafísica?*, [xxxv] basta y sobra para recordarlo. En efecto, al corregir una versión anterior que, para subrayar la diferencia entre el ser y el ente rezaba todavía: “el ser *bien . wohl*” que está presente sin el ente”, Heidegger afirma taxativamente: “el ser *nunca . nie*. se presenta sin lo ente; un ente *nunca* es sin el ser”, sella de modo definitivo la diferencia que por encima de cualquier coincidencia, separa su concepción ontológica y trascendental del ser de otra metafísica y trascendente. [xxxvi]

Herederio, pues, de una concepción que admitía sin más que *toda* la escolástica había sostenido al ser como esencia (pues no otra cosa es la metafísica del ser suareciana) y circunscritos totalmente a ella, nos concentraremos en la afirmación heideggeriana hecha en *Ser y Tiempo* con la que iniciamos este trabajo: “en la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la ‘metafísica’ y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aún los fundamentos y las

metas de la 'lógica' de Hegel ". Proseguimos con otras meditaciones medievales y modernas en diálogo con Heidegger en *Origen sigue siendo porvenir*.

Ser como verbo y ser como nombre

En el año 1597 salía a luz pública en Salamanca (imprenta de los hermanos Juan y Andrés Renaut) las *Disputationes Metaphysicae*, una de las obras más colosales que ha producido la Filosofía. Francisco Suárez es el autor de este monumental trabajo. Es con mucho su obra filosóficamente más importante y el resumen más completo del pensamiento escolástico, encerrado en cincuenta y cuatro disputas de extensión varia, que dio lugar a que durante los siglos siguientes se pensase que ahí estaba toda la verdad de la metafísica medieval. "¿Qué movió a Suárez, teólogo de profesión", se pregunta uno de los traductores y presentador de la obra, "a entregarse a este quehacer metafísico, cuya pasmosa erudición y profundidad" pone de manifiesto una entrega total de horas y horas de trabajo? [xxxvii] Asombra, en efecto, en su producción la riqueza, solidez y amplitud de la doctrina, su erudición amplísima, la universalidad de sus ideas y la fecundidad. Es, en todo caso, el mismo asombro y respeto que despierta en Etienne Gilson

En el proemio de su obra, Suárez se presenta modestamente como un teólogo de profesión que, por la necesidad de enseñar, debía establecer, de una vez para siempre, los preámbulos metafísicos de su teología. En realidad, conoce tan bien la filosofía medieval, que cualquier especialista de nuestros días le envidiaría. [xxxviii]

En efecto, su conocimiento y erudición de la filosofía medieval, no sólo es impresionante en las *Disputationes Metaphysicae* (Padres de la Iglesia, filosofía árabe, judía, cristiana), sino también en tratados como *Defensio fidei. De legibus* [xxxix] en los que da muestras sobradas de precisión, profundidad y vasta comprensión de las materias explicadas. Pero este espíritu estructurado, ordenado y penetrante advirtió (mientras se ocupaba en preparar sus clases de teología impartidos durante años) que, como teólogo, había estado usando constantemente principios filosóficos sin tomarse el tiempo de estudiarlos y entenderlos, para mejor explicar sus lecciones teológicas.

Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado a menudo o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales, cosa que resulta incómoda al que lee y de escasa utilidad, o bien, con el fin de evitar este obstáculo, a proponer brevemente mi parecer, sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega del que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer con razón intempestivo; efectivamente, se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquéllas, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de éstas. Llevado, pues, por estas razones y por el ruego de muchos, determiné escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas... [xl]

Se había dado cuenta que "era imposible que alguien llegara a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica", [xli] y sin haber distinguido con precisión a la teología sobrenatural de las verdades conocidas por la luz natural. De modo que por algún tiempo interrumpió su obra teológica y se puso a escribir páginas y páginas que forman su voluminosa obra. Sólo que en este "algún tiempo" produjo una formidable obra que incidió en su momento y ha llegado incólume a nuestros días. Claro, hoy prácticamente nadie la lee, pero como veremos, sigue jugando un papel fundamental en la filosofía moderna y contemporánea.

Sus *Disputationes metaphysicae* son aquí esta obra y el centro de su influencia, ocupando un lugar muy especial en el pensamiento inicial moderno, especialmente en lo que respecta al ser:

Como *Disputationes*", afirma Gilson, "pertenecen aún a la Edad Media. Suárez conservó, en efecto, la costumbre medieval, que trató tantas y tan diversas *Quaestiones disputatae* desde el siglo XIII, de no

determinar nunca una cuestión sin haber de antemano citado, confrontado y criticado las opiniones más notables propuestas por sus antecesores sobre el punto en cuestión. En otro sentido, no obstante, las *Disputationes* ya se presentan como un moderno tratado filosófico, habiéndose su autor separado deliberadamente de toda sujeción al texto de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo orden, o mejor desorden, le parecía encerrar muchos inconvenientes.[xlii]

Al principio de la disputación segunda, Suárez mismo nos dice que el objeto de las *Disputationes* no es el texto de la *Metafísica* de Aristóteles, sino las cosas mismas de las que se ocupa el conocimiento metafísico. “Nos abstendremos de prolijas explicaciones del texto aristotélico, y consideraremos las mismas cosas de que se ocupa esta sabiduría”.[xliii] Dirigirse a las cosas mismas (*res ipsas*), “a los objetos mismos de la metafísica y no ya por la letra de Aristóteles”, reflexiona Gilson, “para saber con qué orden y cómo hablar, equivalía a escribir sobre metafísica, en vez de escribir sobre Aristóteles”.[xliv] Semejante proceder no carecía de audacia, nos dice Gilson, pues si bien Durando de San Porciano, Enrique de Harclay y el movimiento occamista le precedieron en esto, el hecho, en sí mismo constituía algo radicalmente nuevo.

En efecto, no solamente parece haber sido Suárez el primero en tratar toda la metafísica, y no sólo tal o cual de sus partes, bajo esta forma objetiva y sistemática, sino que, al hacerlo, se sintió obligado a precisar el vocabulario filosófico tradicional en la escuela, con un rigor y una claridad que no se encuentran en sus predecesores. Lo que Suárez dijo del ser y de su relación con la existencia, nos va a ofrecer no pocas ocasiones de ver que es así.[xlv]

Antes que nada, y siempre bajo el magisterio de Gilson, distingamos con Suárez el concepto formal, del concepto objetivo.[xlvi] “El concepto formal es el acto mismo por el cual la inteligencia concibe una cosa, o la noción común que se denomina concepto; el concepto objetivo es por el contrario la cosa misma, o noción, que inmediatamente se ofrece al entendimiento por el concepto formal”.[xlvii] Así, cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal; en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo. Es decir, “el concepto formal de hombre es el acto por el cual concebimos el concepto objetivo que es la noción hombre incluida en su definición”.[xlviii] Interrogarse, por tanto, “qué es el ser, equivale a buscar el concepto objetivo que a este término corresponde en el pensamiento. Ello significa que a todo concepto objetivo corresponde un concepto formal, y al revés”.[xlix]

Pues bien, aquí la cuestión es saber qué realidad capta y expresa el entendimiento cuando piensa el ser en tanto que ser. Tres prolijas secciones de la disputación segunda preparan el terreno para llegar a la sección IV dedicada a esta cuestión. Se trata de citar y confrontar las opiniones más importantes, antes de darle solución al problema, teniendo como punto de partida lo que Avicena dijo sobre la palabra *ser*.

¿Cuál es el significado de la palabra *ser*? La opinión de Avicena (que recogieron y transmitieron Averroes y Santo Tomás), es que el ser significaba un accidente común a todas las cosas existentes, es decir, la existencia misma sobrevenía como un accidente a las cosas, porque se les puede donar o privar de ella. “Dicha opinión está fundada en la significación de la palabra *ente*, derivada del verbo *ser* y es su participio. Ahora bien: el verbo *ser*, tomado absolutamente, significa el acto de ser o de existir, pues ser y existir son lo mismo”.[l] En consecuencia, *ente* significa solamente *lo que es*. Por eso Aristóteles, en el libro I de la *Física*, texto 17, así como en otros pasajes, en vez de *ente* escribe *lo que es*, es decir, lo que tiene el acto de ser o existir, de suerte que es lo mismo ente que existente; por lo tanto, ente significa formalmente el ser o existencia, que cae fuera de la esencia de las cosas.

El teólogo salmantino, Domingo de Soto, que a su vez recoge esta opinión a través del Cardenal Cayetano, sin citar a Avicena se pone a examinar esta cuestión, afirmando en primer lugar, que ente es siempre el participio del verbo *ser*, como existente lo es de *existir*, y que formalmente significa la existencia, mientras que materialmente, significa lo que tiene la existencia.[li] Pero más adelante Soto, nos dice Suárez, explica que ente no sólo significa lo que es actualmente, por ejemplo, existente, sino lo que es actual o potencialmente, puesto que de un hombre no existente se predica con verdad que es ser, como que es animal o sustancia, y, no obstante,

concluye que el *ser* no se dice quiditativamente de las cosas, sobre todo de las creadas, porque el *ser* dice relación a la existencia, la cual cae fuera de la esencia de la criatura.

Reflexionando, de este modo, sobre lo que Avicena y tradición entendieron por el nombre de ente, al distinguir entre ser como participio y ser como nombre, Suárez sintetiza:

Así, pues, el ente, como se ha dicho, se toma a veces como participio del verbo *ser*, y en este sentido significa el acto de existir como ejercido, y es igual que lo existente en acto; pero otras veces se toma como un nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la existencia misma, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales. [lii]

Suárez concede esta distinción, puesto que el participio presente (*ens*) está fundado en el rigor del verbo *esse* (ser), el cual, tomado en absoluto, significa el ser actual o existencia. Es decir, Suárez conoce la propiedad y el rigor del verbo *ser .esse*, el significado profundo del acto de existir, pero, por fuerza de su punto de partida que es el ser esencializado (*esse-ens*), *olvidará* el tiempo infinitivo del *esse*, olvidará la resonancia verbal que tiene el *ser* en Santo Tomás.[liii]

El participio presente *ens* (ente) deriva del verbo *esse* (ser), y el *sum* (soy o existo) es el tiempo presente del verbo *esse* (ser). Decir, por ejemplo, que *Ramón es*, significa que éste existe. Porque este verbo tiene implicado en sí su propio participio, en el que puede resolverse dicha proposición. Es decir, *ens* (ser o ente) deriva de *sum* (yo soy), lo mismo que *existens* deriva de *existo*. *Sum* (yo soy) es el tiempo presente del verbo *esse* (ser) “que significa siempre la existencia actual y del que se puede decir que incluye siempre su propio participio presente. *Sum* (yo soy) significa siempre *sum ens* (yo soy ser o ente), así como *quidam est* (alguien es) significa actualmente *quidam est ens* (alguien es ente)”. [liv] Capital decisión, afirma Gilson. Y, en efecto, lo es. Pues tal vez por ello, en su primera acepción, “la palabra *ens* (ente) parece haber significado cualquier cosa que estuviera dotada de existencia actual”, [lv] es decir, de esa misma existencia que el verbo *sum* (yo soy) significa. “Sólo que debido a una extensión espontánea de este significado primario, *ens* ha venido más tarde a designar, además de los objetos que actualmente poseen existencia, aquellos que pueden simplemente poseerla”. [lvi] Cuando se entiende en este segundo sentido, ser (*ens*) se convierte en un nombre o sustantivo que significa lo que Suárez llama una *esencia real .essentia realis*).

Con esta fórmula, que jugará un papel fundamental en la filosofía moderna, Suárez designa los entes que, significados por el valor del nombre o sustantivo son esencias reales, es decir, no fingidas ni quiméricas, sino verdaderas en sí mismas y susceptibles de existencia real. “Si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente”. [lvii] *Ente* es el nombre que Suárez denomina *esencia*. La *esencia*, cuyo nombre es la conjunción de *esse-ens* (ese-ncia) es el ser real, es decir, la *esencia* actualizada por su causa y sacada de la posibilidad a la actualidad del existir. La *esencia es, existe*, es el *ser real* y no requiere, por tanto, de la *existencia*. Ello quiere decir que no existe distinción real entre *esencia* y *existencia*. Quizás sólo hubiera distinción racional, y no es de sorprender que algunos de sus más conspicuos

predecesores se acercaran a una forma de nominalismo donde sólo vocablos y nombres podrían significar algo. Pues si las palabras significan dicha racionalidad, bien podrían los *solos nombres* constituir la realidad. Pero Suárez no acepta semejante posición e intenta alejarse de ella, según las palabras siguientes:

Del mismo modo, pues, también la *esencia* y la *existencia* serán lo mismo y sólo se diferenciarán en los nombres, porque, del mismo que del verbo *sum . esse* derivaron los latinos *esencia* porque por ella es la cosa, o porque es aquello por lo que algo es, así también del verbo *existo . existere* han tomado los filósofos el nombre de *existencia*, por la que la cosa existe. Por la misma razón hay que afirmar, en consecuencia, que el ser de la *esencia* y el de la *existencia*, si a ambos se los toma con propiedad por el verdadero ser real, tampoco se diferencian por razón, sino que se diferencian únicamente en la palabra, puesto que el ser de la *esencia* y el de la *existencia* se comparan entre sí igual que se comparan la *esencia* y la *existencia*. Así parece que opinó sobre estas

palabras y conceptos Gabriel, en el lugar citado, donde dice que *ser, ente. esencia* no se distinguen según la realidad significada, sino sólo según los modos gramaticales, igual que el verbo, el participio y el nombre; y que de modo semejante ser y existir significan lo mismo; también, por tanto, la *esencia* y la *existencia* son lo mismo. [lviii]

Que Suárez no está completamente convencido de que su argumentación lo ha alejado de Calepino, Gabriel Biel, Pedro de Ailly y la corriente nominalista, lo muestra él mismo cuando en seguida añade. “Y este mismo modo de expresión lo aceptan otros de los autores citados y, sin duda, es probable”. [lix] Esta última frase, “y, sin duda, es probable” (*et est sane probabilis*) da mucho en qué pensar, pues dice más de lo que no dice, y nunca deja de dar qué decir. Da mucho en qué pensar, pues convencido Suárez de que *esencia* y *existencia* son la misma realidad concebida bajo la razón de *esencia*, *pudieran tener razón* Calepino y Gabriel Biel, que afirman que la *esencia* y la *existencia* son lo mismo y sólo se diferencian por los nombres. Dice más de lo que no dice, pues sabiendo Suárez que rozaba el nominalismo, tratará de distanciarse de él poniendo simplemente *indiferencia* a la distinción de *esencia-esencia*. “De esto resulta, en efecto, que nosotros concebimos la *esencia* de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto, *indiferencia* que no es por modo de abstracción negativa, sino precisiva”. [lx] Y nunca dejar de dar qué decir, pues uno de los autores citados, Gabriel Biel, tendrá influjo importante en Martín Lutero, quien, a su vez, con su *Destruktio. teología de la cruz*, influirá en Heidegger.

Pero poner simplemente *indiferencia* no aclara de ningún modo el problema de la distinción entre *esencia* y *existencia*, pues el problema grave es “conocer qué es la *existencia* y por qué hay que distinguirla de la *esencia*”. [lxi] Es decir, ¿cómo distinguir la *esencia* de la *existencia*, si todavía no sabemos *qué es la existencia*?

Esta última cuestión es, sin duda, la más importante de todas. Lo que le gustaría saber a Suárez *qué es la existencia*, como si la *existencia* fuera un *qué*. Como si la *existencia* fuese conceptualizable. Como si la intuición de la *existencia* que es absolutamente simple, fuese susceptible de aprehenderse en conceptos. Pero habiendo identificado el *ser* con su *esencia*, no podía encontrar más que el *ente* en tanto *ente*. Es decir, no podía encontrar jamás en el *ser* un *es* que, si *es*, no fuera, sino únicamente la *esencia* y no otra cosa. [lxii]

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Segunda edición revisada. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Gredos, 1990.
- Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel San Martín. Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos Segundos*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel San Martín. Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- Avicena, *La Salvación. Compendio de Metafísica*, “Libro de los Teoremas y Avisos”, en *Los filósofos medievales*. Selección de textos por Clemente Fernández. Madrid, B.A.C. 1996.
- Avicena, “Sobre la filosofía primera o ciencia divina”, en *La filosofía en sus textos*. Selección, comentarios e introducciones por Julián Marías, 3 tomos. Barcelona, Editorial Labor, 1963. Barcelona, Editorial Labor, 1963.
- Duns Scoto. *Tratado del primer principio*. Traducción de Alfonso Castaño Piñán. Madrid, Sarpe, 1985.
- Duns Scoto. “Tratado del principio primero de todas las cosas”, en *La Filosofía en sus textos*. Selección, comentarios e introducciones por Julián Marías, 3 tomos. Barcelona, Editorial Labor, 1963.
- Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*. Versión castellana del P. Leandro de Sesma, O. F. M. CAP. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1952.
- Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1985.
- Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Prefacio. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia, Pre-textos, 2006.
- Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*. Introducción. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1977.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la Metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona, Gedisa Editorial, 2003.
- Heidegger, Martin. *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Heidegger, Martin, “Mi camino en la fenomenología”, traducción de F. Duque, en *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, 1999.
- Heidegger, Martin, *De camino al habla*. Traducción de Yves Zinmmerrmann. Barcelona, Del Serbal, 1990.
- Kuri, Camacho Ramón, *El barroco jesuita novohispano, la forja de un México posible*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2008. <http://libros.uv.mx/index.php/catalog/book/BI206>.
- Kuri, Camacho Ramón, *Origen sigue siendo porvenir*. Libro en proceso de publicación.
- Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez. *Defensor Pacis*, (año 1324). Madrid, Tecnos, 1988.
- Otto, Hugo, *Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger*. Traducción de Ramón Rodríguez en Navarro Cordon, J. M. Rodríguez, R. (Compiladores). *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid, Editorial Complutense, 1993.
- Otto, Hugo, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Traducción de H. Cortés Gabaudán. Madrid, Alianza, 1992.

- Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Siete volúmenes. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Editorial Gredos, 1960.
- Suárez, Francisco, *Defensio Fidei III, Principatus Politicus*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) 1965.
- Suárez, Francisco, *De legibus* 8 tomos. Corpus Hispanorum de Pace. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) 1971.
- Suárez, Francisco, *Liber VI De Iuramento Fidelitatis*. Corpus Hispanorum de Pace. Edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Baciero. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) 1978.
- Suárez, Francisco, *De Iuramento Fidelitatis, Defensio Fidei VI*. Corpus Hispanorum de Pace. Estudio preliminar, Conciencia y Política por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, F. Belda y F. Maseda. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) 1979.

Notas

- [i] Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*. Introducción, parágrafo 6. Traducción de José Gaos. Biblioteca de los Grandes Pensadores. México, FCE, 2002, p. 28.
- [ii] En una carta dirigida al filósofo y profesor de Dogmática, el sacerdote católico Engelbert Krebs (de quien recibió enseñanzas filosófico-teológicas), Heidegger dice: “Creo haber experimentado a fondo qué es lo que de valioso lleva consigo la Edad Media católica (más quizá que sus cultivadores oficiales) y de cuya auténtica valoración estamos todavía muy lejos; mis investigaciones de fenomenología de la religión, que estarán intensamente referidas a la Edad Media, deben servir (...) de testimonio de que el cambio en mi manera de pensar no me ha llevado a relegar el juicio objetivo y noble y la alta apreciación del mundo vital católico”.
- Otto, Hugo, *Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger*. Traducción de Ramón Rodríguez en Navarro Cordon, J. M. Rodríguez, R. (Compiladores). Heidegger o el final de la filosofía. Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 39.
- [iii] Kuri Camacho, Ramón, *El barroco jesuita novohispano, la forja de un México posible*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2008. <http://libros.uv.mx/index.php/catalog/book/BI206>.
- [iv] Heidegger, Martin. *Introducción a la Metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona, Gedisa Editorial, 2003.
- Heidegger, Martin. *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- [v] Marsilio de Padua, *El defensor de la paz (Defensor Pacis)*. Traducción de Luis Martínez Gómez. Madrid, Tecnos, 1988.
- [vi] Suárez, Francisco, *Defensio Fidei III, Principatus Politicus cap. VI-IX*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) 1965, pp. 87-146.
- , *Liber VI De Iuramento Fidelitatis*. Edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Baciero. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) 1978.
- [vii] Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, p. 124.
- [viii] Avicena, *La Salvación (Compendio de Metafísica)*, “Libro de los Teoremas y Avisos”, en *Los filósofos medievales*. Selección de textos por Clemente Fernández. Madrid, B.A.C. 1996, pp. 595- 631.
- Avicena, *Sobre la filosofía primera o ciencia divina*. Barcelona, Editorial Labor, 1963.
- [ix] Idem, Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos*, p. 125.
- [x] Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*. Versión castellana del P. Leandro de Sesma, O. F. M. CAP. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1952, p. 142.
- [xi] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Prefacio. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia, Pre-textos, 2006, p. 28.

- [xii] Heidegger, Martin, “Mi camino en la fenomenología”, traducción de F. Duque, en *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, 1999, p. 43.
- [xiii] Idem, Heidegger, Martin, *Mi camino en la fenomenología*, p. 43.
- [xiv] Ibidem, Ott, Hugo, “Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger”, pp. 29-36.
Ott, Hugo, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Traducción de H. Cortés Gabaudán. Madrid, Alianza, 1992, pp. 16-38.
- [xv] Idem, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, pp. 16-38.
Si bien, fue el teólogo Carl Braig de la Universidad de Friburgo, quien en un primer momento influyó en Heidegger, será otro teólogo friburgués, el filósofo y profesor de Dogmática, Engelbert Krebs, quien lo acerque a la mística medieval y le abra el camino a su itinerario filosófico. El trabajo de Hugo Ott deja abierto un amplio camino invitándonos a profundizar en él.
- [xvi] Heidegger, Martin, *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmmermann. Barcelona, Del Serbal, 1990, p. 16.
- [xvii] Idem, Heidegger, Martin, *De camino al habla*, p. 16.
- [xviii] Ibidem, Ott, Hugo, “Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger” en *Heidegger o el final de la filosofía*, p. 41.
Según Hugo Ott, Carl Braig había planeado publicar una obra que comprende 10 tomos, *Fundamentos de Filosofía*, de los que, sin embargo, sólo fueron publicados el tomo 2, *Del pensamiento*. *Compendio de Lógica* (1896), el 3 *Del conocimiento*. *Compendio de Noética* (1897), y el mencionado tomo 4, *Sobre el ser*. Desgraciadamente no conozco estas obras y, por tanto, no debería hablar de la obra de Braig, y mucho menos enjuiciarla como influenciada por una tradición que respondería simplemente a lo que he señalado arriba: una expresión más de “lo que” era la Edad Media y “lo que” era la escolástica. Pero teniendo en cuenta lo que ha dicho Heidegger al respecto, es de inferir que sufrió influjo de Braig.
- [xix] Ibidem, Ott, Hugo, “Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger” en *Heidegger o el final de la filosofía*, p. 41.
- [xx] Idem, Ott, Hugo, “Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger” en *Heidegger o el final de la filosofía*, p. 41.
- [xxi] Ibidem, Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*. Introducción, parágrafo 6. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1977, p. 32.
- [xxii] Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 76-90.
- [xxiii] Ibidem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, p. 105
- [xxiv] Ibidem, cita que hace Gilson de E. Meyerson al principio de *El ser y la esencia*, a modo de epígrafe
- [xxv] Idem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia* p. 105
- [xxvi] Aristóteles, *Metafísica*, libro IV, cap. II. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1990, p. 151.
- [xxvii] Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel San Martín. Madrid, Gredos, 1982.
Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos Segundos*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel San Martín. Madrid, Gredos, 1988
- [xxviii] Ibidem, Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) I. Introducción* p. 7-8.
- [xxix] Duns Scoto. *Tratado del primer principio*, capítulo IV. Traducción de Alfonso Castaño Piñán. Madrid, Sarpe, 1985, p. 93.
- [xxx] Duns Scoto. *Tratado del primer principio*, capítulo IV. Traducción de Alfonso Castaño Piñán. Madrid, Sarpe, 1985, p. 93.
Duns Scoto. *Tratado del principio primero de todas las cosas*, capítulo IV, en *La Filosofía en sus textos*. Tomo I. Selección, comentarios e introducciones por Julián Marías, 3 tomos. Barcelona, Editorial Labor, 1963, p. 189.
- [xxxi] Ibidem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, p. 112.
- [xxxii] Idem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, p. 105.
- [xxxiii] Ibidem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*. p. 109.
- [xxxiv] Kuri, Camacho Ramón. *Origen sigue siendo porvenir*. Libro en proceso de publicación.
- [xxxv] Heidegger, Martin. “Epílogo a “¿Qué es metafísica?” (1943), en *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 253.

- [xxxvi] Cómo se relacionan entre sí, si es que se relacionan, estas dos dimensiones del ser, la trascendental y la trascendente, es un problema ulterior, que Heidegger no aborda, pero que preocupó a sus discípulos católicos.
- [xxxvii] Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas I. Proemio. Volumen I*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Siete volúmenes. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Editorial Gredos, 1960, p. 8.
- [xxxviii] Ibidem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, versión castellana del P. Leandro de Sesma, O. F. M. CAP. Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 1957, p. 135.
- [xxxix] Suárez, Francisco, *De legibus* 8 tomos. *Corpus Hispanorum de Pace*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.), 1971.
- Suárez, Francisco, *Defensio Fidei III, Principatus Politicus*. *Corpus Hispanorum de Pace*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) 1965.
- Suárez, Francisco, *Liber VI De Iuramento Fidelitatis*. *Corpus Hispanorum de Pace*. Edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Baciero. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) 1978.
- Suárez, Francisco, *De Iuramento Fidelitatis Defensio Fidei VI*. Estudio preliminar, Conciencia y Política por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, F. Belda y F. Maseda. *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) 1979.
- [xl] Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas. Proemio. Disputación primera. Volumen I*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Seis volúmenes. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Editorial Gredos, 1960, p. 203-204.
- [xli] Idem, Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas. Proemio. Ratio et discursus totius operis* (Motivo y plan de toda la obra), vol. I. *Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta*, p. 17.
- [xlii] Ibidem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia* p. 132.
- [xliii] Ibidem. Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas, Disputación II*, vol. I. *A textus aristotelici aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur*, p. 359.
- [xliv] Ibidem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia* p. 133.
- [xlv] Idem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia* p. 133.
- [xlvi] Ibidem, Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas, II, sección I*, vol. I. “En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo” (*Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi*), pp. 360-362.
- [xlvii] Idem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, p. 133.
- [xlviii] Ibidem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, p. 133.
- [xlix] Idem, Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, p. 133.
- [l] Ibidem, Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas, II, sección IV*, vol. I. *Quae opinio fundata est in significatione vocis ens; derivatur enim a verbo sum, estque participium eius; verbum autem sum, absolute dictum, significat actum essendi seu existendi*, p. 415.
- [li] Ibidem, Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas, II, sección IV*, vol. I. *Hanc opinionem attingens Soto, tacito nomine Avicennae, c. 4 Antepaed., q. 1, in fine, prius dicit ens semper esse participium verbi sum, sicut existens, verbi existo, et de formali significare esse, de materiali vero, quod habet esse*, p. 415.
- [lii] Ibidem, Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas, II, sección IV, 3*, vol. I, p. 416.
- [lii] Ibidem, Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas, II, sección IV, 3*, vol. I, p. 416.
- [lii] Ibidem, Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas, II, sección IV, 3*, vol. I, p. 416.
- [liii] Desconozco si esta resonancia verbal del *esse* (ser) tomista habrá tenido algún influjo en la ontología de Heidegger. Y si lo tuvo, habrá sido a través de la tradición de lo que se tenía por “escolástica” o a través de la obra de Carl Braig, o por influjo del profesor Engelbert Krebs, que lo introdujo a la mística medieval. En este último caso, el peregrinaje “místico” de Heidegger no será hacia Dios, sino hacia el ser y esto último, tal vez, a través de la lectura de San Buenaventura: *Itinerarium mentis in Deum*. Como señala Hugo Otto, Heidegger es muy parco en sus declaraciones autobiográficas y no menciona nada al respecto. En todo caso, Heidegger nos dice que ante “el olvido del ser”, él es el “resucitador” o “creador” de la resonancia verbal del ser. Pues Heidegger querrá decir algo nuevo en relación a este significado verbal, aunque para ello desconozca o tenga que olvidar lo que Santo Tomás y San Buenaventura dijeron al respecto.

[liv] Ibidem, Gilson, Etienne, El ser y la esencia p. 134.

[lv] Ibidem, Gilson, Etienne, El ser y la esencia p. 134.

[lvi] Idem, Gilson, Etienne, El ser y la esencia, p. 134.

[lvii] Ibidem, Suárez, Francisco, Disputaciones metafísicas, II, sección IV, 5, vol. I. Si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum, p. 418.

[lviii] Ibidem, Suárez, Francisco, Disputaciones metafísicas, XXXI, sección VI, 20, vol. V, p. 68.

[lix] Idem. Suárez, Francisco, Disputaciones metafísicas, XXXI, sección VI, 20, vol. V. Et eundem dicendi modum amplectuntur alii ex citatis auctoribus, et est sane probabilis, p. 69.

[lx] Ibidem, Suárez, Francisco, Disputaciones metafísicas, XXXI, sección VI, 23, vol. V. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non est per modum abstractionis negativae, sed praecisivae. p. 71.

[lxi] Ibidem, Suárez, Francisco, Disputaciones metafísicas, XXXI, sección IV, 5, vol. V. Nunc enim inquirimus condiciones quibus cognoscere possimus quid existentia sit, et cur sit ab essentia distinguenda. p. 40.

[lxii] Ibidem, Suárez, Francisco, Disputaciones metafísicas, XXXI, sección VII, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, vol. V. Noción de la existencia de la criatura. Quidnam existentia creaturae sit, pp. 73-79.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=673777176006>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Ramón Kuri Camacho

**DISPUTACIONES METAFÍSICAS DE FRANCISCO SUÁREZ:
ORIENTACIÓN ESENCIALISTA Y LA FILOSOFÍA MODERNA-
CONTEMPORÁNEA**

Metaphysical disputations of francisco suárez: essential
orientation and modern- contemporary philosophy

FILHA

vol. 14, núm. 20, p. 1 - 19, 2019

Universidad Autónoma de Zacatecas, México

dvalverde@uaz.edu.mx

/ ISSN-E: 2594-0449

DOI: <https://doi.org/10.60685/filha.v14i20.2389>

**Todos los contenidos de la Revista FILHA se publican bajo
una licencia de Atribución-NoComercial-Compartir Igual
4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0), y pueden ser usados
gratuitamente para fines no comerciales, dando los
créditos a los autores y a la revista, como lo establece la
licencia.**



CC BY-NC 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0
Internacional.**