



## HEIDEGGER Y SU INTERPRETACIÓN DEL *ESSE* TOMISTA

Gonzalo Llach<sup>1</sup>

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

**Resumen:** Heidegger interpreta al acto como un principio causal, lo que guía toda su interpretación del *esse* tomista. En virtud de esta sutileza, Heidegger no puede apreciar la originalidad que tiene la doctrina del ser en Tomás de Aquino, ni comprender tampoco que su propio camino está directamente influenciado por este descubrimiento de la filosofía cristiana. El artículo pretende aclarar la importancia de la noción de analogía para entender la noción de *actus* y mostrar que sobre esta clave conceptual tiene una interpretación incompleta.

**Palabras Clave:** *Esse* · Existencia · Esencia · Acto · Ente

**Abstract:** Heidegger interprets actuality as a causal principle, which guides his whole reading of Thomistic *esse*. In view of this subtlety, Heidegger cannot appreciate the novelty of Thomas Aquinas' doctrine of *esse*, and he is not even aware of how strongly his own path is dependent on this discovery of Christian philosophy. The article aims at elucidating the importance of the notion of *analogy* to understand the notion of *actus* and to show that Heidegger has an incomplete understanding of this conceptual key.

**Keywords:** *Esse* · Existence · Essence · Actuality · Being.

*Enviado: 22/09/2013 Aceptado: 02/12/2013*

### *Introducción*

Este artículo no trata de la actualidad del pensamiento tomista, ni tampoco de un diálogo entre ambos pensadores, sino que cuestiona la autoridad de Heidegger para juzgar adecuadamente la metafísica. Heidegger no aprecia la herencia de la filosofía cristiana en su pensamiento y no fue consciente de la originalidad y el aporte que supone la metafísica tomista del ser, según se puede leer en su correspondencia con Welte (Lambert, 2007, p. 167), donde se resiste expresamente a verlo. Muchas de las ideas enunciadas en este artículo no son nuevas, sin embargo; lo original de nuestra exposición, y que consideramos un aporte a la discusión sobre el tema (ver: Sweeney, 2009, p. 390), es la perspectiva central que tiene la doctrina del acto en Aristóteles, Tomás y Heidegger, la cual no ha sido esclarecida completamente entre los estudiosos.

---

<sup>1</sup> Alumno del programa de Doctorado en Filosofía. E-mail: gllach@uc.cl

Nuestra propuesta es que la línea interpretativa que sigue Heidegger está definida por 1) una interpretación causal del *actus*, que omita su analogía; 2) por una lectura intelectualista de la esencia; y 3) por la identificación entre *esse* y *existentia*. Para probarlo, no seguimos una línea de distinción genético-conceptual del pensamiento heideggeriano, sino que lo consideramos unitariamente, lo cual, para efectos de nuestro estudio, simplifica la cuestión sin afectar sus resultados.<sup>2</sup>

### *Acto y causalidad*

Lo primero que llama la atención es que Heidegger le atribuye una implicancia causal al *actus* del todo ajena a la enseñanza del santo, señalando que la *actualitas es de suyo causalitas*.<sup>3</sup> Su objetivo es mostrar cómo el pensamiento occidental está dominado (en su propio tiempo y de modo más manifiesto en el nuestro) por la técnica y el pensamiento objetivo del mundo. El olvido del ser tiene su propia historia de manifestación, cuyo eje fundamental, que prepara toda la interpretación posterior de la época moderna, es la idea de acto. Con el rol esclarecedor que ve en el lenguaje, Heidegger afirma que la escolástica estaría influenciada por la experiencia romana del hacer que se aplica a la creación bíblica (GA 6.2., p. 412): “cuando el ser se ha transformado en *actualitas* (realidad efectiva), el ente es lo real efectivo, está determinado por el efectuar en el sentido del hacer que causa. Desde aquí puede explicarse el hacer humano y el crear divino”.<sup>4</sup> Heidegger se detiene en la noción aristotélica de ἐνέργεια para explicar, a partir de la experiencia del ser llevada a cabo en el lenguaje, la diferencia con el *actus*. El resultado del estudio consiste en que el concepto griego no contiene de suyo una implicancia causal, por lo que éste revelaría una experiencia más radical del ser en el mundo antiguo que en el cristiano medieval. A esta perspectiva, Caputo la ha caracterizado como una interpretación *a-lethéica* de la ἐνέργεια,<sup>5</sup> porque: “al *actus* lo caracteriza el obrar en cuanto llevar a efecto lo efectuado, no el dejar presenciar en el desocultamiento.”<sup>6</sup> Sin embargo, esta comprensión del concepto aristotélico no considera la analogía, puesto que se centra solamente en un sentido de la ἐνέργεια. Heidegger considera sólo el aspecto des-ocultador que tiene el concepto a partir del ἔργον, prescindiendo que Aristóteles

<sup>2</sup> Rodríguez (2006), p. 113.

<sup>3</sup> GA 6.2., p. 415: “Esse im Unterschied zu essentia ist esse actu. Die actualitas aber ist causalitas...(…) Aber auch in der actualitas, für die in jeder Hinsicht die causalitas bestimmend bleibt, erhält sich noch abgewandelt das beginnliche Wesen der Seiendheit: die Anwesenheit.”; cf. pp. 412, 416, 417.

<sup>4</sup> GA 6.2., p. 414.

<sup>5</sup> Caputo (2003), p. 198.

<sup>6</sup> GA 6.2., p. 473-474.



lo manifiesta mediante una inducción analógica.<sup>7</sup> Los dos sentidos de la ἐνέργεια son la forma y la actividad inmanente,<sup>8</sup> que alcanzan su plenitud en la naturaleza de Dios, que es una forma (ἐντελέχεια),<sup>9</sup> cuyo ser es pensamiento de pensamiento.<sup>10</sup>

La explicación de Heidegger de inspiración fenomenológica considera en un mismo momento interpretativo a la ἐνέργεια como movimiento y actividad inmanente;<sup>11</sup> -probablemente inspirado en un pasaje de la *Metafísica*<sup>12</sup>. Se concentra sólo en el segundo sentido en la referencia exclusiva al hacer humano y su carácter des-ocultador en el mundo circundante. No considera la ἐνέργεια como forma ni tampoco hace la distinción entre movimiento y actividad inmanente. La diferencia, por tanto, que Heidegger pretende establecer entre Aristóteles y la tradición medieval radica en la relación directa de la actividad inmanente con la forma, es decir, con el ser. El *actus*, en oposición a la ἐνέργεια, sería intrínsecamente causal.

Sin embargo, tanto para Tomás como para Aristóteles, el único acto que tiene una referencia causal propia es el movimiento, ya que es una actividad transitiva que termina en la aplicación de una forma a una materia. Por ejemplo, la edificación actualiza los materiales, tales como cemento, fierros, clavos, madera, cuyo término es la organización propia de la casa (su forma); la escultura recae en el mármol hasta configurar la estatua. Lo anterior se aprecia en una de las mejores definiciones del movimiento del filósofo griego: *es el acto de lo que es potencialmente agente y paciente en cuanto tal*.<sup>13</sup> Ahora bien, Heidegger, al interpretar el *actus*, toma posición respecto de uno solo de sus sentidos (el movimiento) en desmedro del carácter primario que tiene la actividad intransitiva, fija y quieta que emana del ser.

Se aprecia, por tanto, que Heidegger omite en su análisis la analogía del acto,<sup>14</sup> según se aplique al movimiento, a la actividad inmanente y a la forma. Aristóteles es enfático en decir que sólo es acto aquella actividad en que el despliegue de la misma es idéntico con su fin: como ver, pensar, vivir, ser feliz.<sup>15</sup> En el acto no hay materia implicada, y por tanto, por principio no puede haber un producto distinto del acto mismo<sup>16</sup>, como se constata en el pasaje de la *Ética Eudemia* (1219a13),

<sup>7</sup> *Met.* 1048 b 1-5.

<sup>8</sup> *Met.* 1048 b 5-9.

<sup>9</sup> *Met.* 1074 a 35-36.

<sup>10</sup> *Met.* 1074 b 34.

<sup>11</sup> *GA 6.2.*, pp. 404-405.

<sup>12</sup> *Met.* 1050 a 22.

<sup>13</sup> *Fis.* 202 b 1-2.

<sup>14</sup> *GA 6.2.*, p. 404.

<sup>15</sup> *Met.* 1048 b 23-25.

<sup>16</sup> *Met.* 1050 a 25- 35.

donde el filósofo griego se refiere expresamente a esta distinción. Por el contrario, el comportamiento productivo que termina en una obra es actividad transitiva (*motus*) del todo distinta del acto.

Tomás de Aquino, en concordancia con lo que hemos expuesto, es agudo en distinguir la imposición del nombre según nuestro conocimiento (*quoad nos*), señalando, junto a Aristóteles, que la voz “acto” se toma primeramente de nuestra experiencia del movimiento, y, que posteriormente, se aplica por analogía al conocimiento, a la forma y al ser.<sup>17</sup> Es decir, que el movimiento sólo es el acto más manifiesto al que accedemos en la experiencia, pero no el único, ni el primero, ni el más elevado. Quizás la rigurosa consciencia metodológica de Heidegger sobre su lengua, el alemán, facilitan esta perspectiva especulativa, puesto que interpreta el acto a partir de la traducción germana *Wirklichkeit* y el poder efectivo que denota el verbo *wirken*, el cual pone un especial énfasis en el efecto de una acción, destacando así la causalidad eficiente.<sup>18</sup> En atención a lo que explica Tomás del modo de conocer el *actus*, la lectura heideggeriana no trasciende el ámbito motriz, pues, como vimos, omite el análisis completo de la analogía. Es evidente, por tanto, que Heidegger realiza una interpretación incompleta del *actus* y también de la ἐνέργεια. J. Caputo y J. Beufret exhiben este mismo desconocimiento de la trascendencia del *actus* por sobre la causalidad eficiente.<sup>19</sup> Acto y movimiento son absolutamente irreductibles uno en otro, identificables solamente en virtud de la analogía. El acto, por tanto, no puede caracterizar la historia del ser a partir de la producción del ente en general, puesto que considerar el *actus* de suyo como *causalitas*, es entenderlo como movimiento.<sup>20</sup>

### *Intelectualización de la esencia.*

Heidegger identifica expresamente la esencia con la sustancia segunda, según aparece en el opúsculo de Aristóteles; es decir, que esencia sería sinónimo de concepto, y existencia, de individuo, como se lee expresamente: “La presencia en el sentido primario es el ser que se enuncia en el ὄτι ἔστιν: el que es, la *existentia*. La presencia en sentido secundario es el ser al que se vuelve en la pregunta τί ἔστιν: el qué es, la *essentia*. *Que es y qué es* se revelan como modos del presenciar

---

<sup>17</sup> *De Pot.* Q. 1, a 1, c.; cfr. *Met.* 1047 a 29.

<sup>18</sup> *GA* 6.2., p. 400, p. 412, p. 414.

<sup>19</sup> Caputo (2003), p. 127, p. 137.

<sup>20</sup> Polo (2006), p. 327: “el acto es un problema real del cual Heidegger no quiere saber nada, porque le estorba”.



cuyo rasgo fundamental es la ἐνέργεια”.<sup>21</sup> Desde sus inicios que la preocupación de Heidegger apunta a trascender el carácter derivado de la actitud teórica para captar adecuadamente los conceptos filosóficos. Por ello afirma en sus cursos de juventud que la filosofía sólo es posible como ciencia pre-teórica.<sup>22</sup> En este sentido se entiende que a la luz de tales exigencias, la lectura de la esencia se identifique con el concepto objetivo y la existencia con el individuo. En el mismo espíritu *a-lethéico* de la interpretación, tanto la *essentia* como la *existentia* son modos del presenciar, es decir, provistos completamente del des-ocultamiento que tiene lugar en el Dasein por virtud de la luz del ser. Heidegger no considera que la distinción entre ambas sustancias es lógica: la sustancia primera o individuo, que es el sujeto de toda atribución; y el concepto universal o sustancia segunda, que es lo que se atribuye a todos los individuos.<sup>23</sup> Para Tomás es la esencia, es decir, todo el ser del individuo, el que está en potencia respecto de un acto que descansa en el corazón de aquella misma singularidad, el ser.<sup>24</sup> En su opúsculo de juventud, aclara que la esencia no es de suyo universal ni singular, sino que la esencia se constituye en universal en virtud de la facultad cognoscitiva, que opera en ella la atribución a una multiplicidad de individuos.<sup>25</sup> Es decir, que la oposición entre *essentia* y *existentia* no es una de universal y singular, como pretende Heidegger, ni mucho menos se corresponde con la distinción entre las dos sustancias que Aristóteles describe en las *Categorías*. Se ve, de este modo, que la interpretación constituye una lectura netamente intelectual de la esencia, y así permite leerla fenomenológicamente como un cierto contenido manifiesto a la intencionalidad de la conciencia. Tomás afirma que “el mismo ser es complemento de la sustancia existente; cada ente es en acto por esto que tiene ser”,<sup>26</sup> con lo cual se remueve todo equívoco de identificar a la esencia con el concepto. La sustancia primera es, en la enseñanza tomista, toda ella su esencia.

Seguida de lo anterior, la interpretación que revisamos identifica la doctrina tomista del ser con las cuestiones lógicas de los *Analíticos Segundos*: “En cuanto *essentia*, o *quidditas*, cosidad, da la respuesta a la cuestión *quid sit res, ita actualitas respondit quaestionem an sit*, de modo que la existencia responde a la cuestión de si la cosa es. Podemos formular la tesis del siguiente modo: todo ente, en cuanto ente, puede

<sup>21</sup> *GA 6.2.*, pp. 406-407.

<sup>22</sup> Heidegger (1995), p. 117.

<sup>23</sup> *In XII Met.*, L.VII, l.17; *De ente et essentia*, c. 3.

<sup>24</sup> *CG II*, 54; “Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; eius enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit”.

<sup>25</sup> *De ente et essentia*, c. 4, n° 2.

<sup>26</sup> *CG II*, c. 53; “Ipsum esse est complementum substantiae existentis; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet”.

ser cuestionado doblemente en cuanto qué es y si es.<sup>27</sup> Esta visión intelectualista de la esencia se explica por las propias exigencias metodológicas de Heidegger. Se requiere de la destrucción fenomenológica de las nociones de *essentia* y *existentia*, porque, a su parecer, la tradición las ha considerado como algo evidente, prescindiendo de su origen en el *Dasein* y la iluminación del ser que tiene lugar en él.<sup>28</sup> Tanto en la identificación con la sustancia segunda como con la cuestión lógica *quid est*, se ve a Heidegger pensando que la esencia se corresponde con un qué, con un cierto contenido objetivo que es representativo del ser del ente. Sin embargo, Tomás señala que la esencia de las cosas nos es desconocida, por tanto, irreductible a un modo del presenciar; solo la designamos mediante diferencias accidentales, reconociendo el límite de nuestras facultades cognitivas. Por otro lado, Bathen (1988), p. 194, llamó la atención sobre este tema, advirtiendo que en el tomismo no se pueden identificar las cuestiones lógicas *an est* y *quid est* con la distinción entre *esse* y *essentia*. El santo advierte que la esencia es un sentido del ser irreductible a los conceptos intelectuales y que las cuestiones lógicas sobre la esencia y la existencia se refieren al ser como cópula.<sup>29</sup>

Por otro lado, el problema que se genera en la lengua alemana, y que genera la dificultad de una recta interpretación, es que *Wirklichkeit* traduce tanto *actus* como *realitas*, lo que, además de la lectura causal, facilita que se confunda fácilmente lo real con lo actualmente existente. Para Heidegger la *essentia* es una cosa real que entra en composición con otra, la *existentia*,<sup>30</sup> lo cual es incompatible con el concepto de lo real según la doctrina de Tomás. La esencia constituye lo real, es decir, el ser del ente:<sup>31</sup> un ente es real por la esencia. Hablar de una realidad de la diferencia entre *essentia* y *existentia* se admite sólo en cuanto en el ente existente – *in re*–, el ser y la esencia son dos principios que constituyen a lo mismo.<sup>32</sup> Heidegger toma estos principios, la esencia y la existencia, como si fuesen cosas separadas, lo cual impide el acceso al *esse*.

Finalmente, el estudio de Heidegger considera la esencia como posibilidad, cuya existencia es lo que la actualiza, llevándola a la realidad (*Wirklichkeit*) en virtud

<sup>27</sup> GA 24, p. 123: “Während die essentia oder die quidditas, die Washeit, Antwort gibt auf die Frage quid sit res, ita actualitas respondit quaestioni an sit, so antwortet die Existenz auf die Frage, ob etwas sei. Wir können die These auch so formulieren: Jedes Seiende ist als Seiendes befragbar in der Doppelfrage: was es sei und ob es sei. Jedes Seiende ist von der Was- und von der Ob-frage betreffbar”.

<sup>28</sup> Rodríguez (2006), p. 73: “La ‘destrucción’ absorberá casi por entero a la ‘construcción’”.

<sup>29</sup> *De ente et essentia*, c.1, nº 1.

<sup>30</sup> GA 24, p. 126, cf. p. 128 y 130.

<sup>31</sup> *De Veritate* Q. 1, a 1, c: “nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis”; cfr. *In XII Met.* IV, 1.2, nº553: “Et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum”.

<sup>32</sup> *CGI* 22 9: “Nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse”; cf. *In XII Met.* L.IV 1º 2.



de un poder causal (*wirken*): “Se mantiene aquí en el ser la distinción del comienzo: la *actualitas*, en cuanto *existentia*, se diferencia de la *potentia* (*possibilitas*), en cuanto *essentia*.”<sup>33</sup> Heidegger defiende una doctrina que corresponde a una época posterior, como lo han subrayado J. Courtine y C. Esposito,<sup>34</sup> puesto que identifica a la esencia con un ser posible y a la existencia con un ser actual. Esta conclusión nos remonta a la primera tesis que estudiamos, pues en ella se da el error de principio, a saber, que esta interpretación se basa en ver al *actus* como movimiento, otorgándole un carácter eficiente que de suyo no tiene. Heidegger se aleja de la enseñanza del Santo en que identifica la potencia de la esencia con la potencia de la materia, considerando al acto como aquello que media entre un estado y otro: de la esencia posible a la actualmente existente en virtud de la acción de un ente en acto;<sup>35</sup> asimismo opina también J. Lotz.<sup>36</sup> Sin embargo, Tomás no afirma que el *esse* sea lo que reduce la posibilidad de la esencia al ser actual. Es todo el ente en acto lo que está en potencia del ser.<sup>37</sup> El santo establece: porque la forma es acto puede estar en potencia respecto del ser mismo, lo cual es impensable para Aristóteles. Por ello, el papel limitativo que el acto tiene en la doctrina del griego en el santo adopta un papel trascendental de la infinitud, que se expresa, como lo anota Caputo acertadamente,<sup>38</sup> en términos de participación (*participatio*) por parte del ente.

### *Esse y existencia: ocultamiento de la metafísica*

Como consecuencia de lo anterior, la interpretación que revisamos concluye la identificación del *esse* con la *existentia*, lo cual genera un ocultamiento total del corazón de la metafísica tomista. Heidegger afirma que: “principalmente se usa el término *esse* para designar la existencia, el existir. Así lo afirma sobre todo Tomás: *esse* (es decir, existir)”.<sup>39</sup> Se ve que esta noción tan simple y clara al tomismo, aunque no menos difícil, distorsiona la interpretación del ser como presencia. De algún modo, también se intenta leerlo en este sentido: “*esse*= *actualitas formae*,

<sup>33</sup> GA 6.2., p. 413: “Hierbei erhält sich im Sein die beginnliche Unterscheidung: Die *actualitas* ist als *existentia* gegen die *potentia* (*possibilitas*) als die *essentia* unterschieden.”

<sup>34</sup> Esposito (2001), pp. 426-430. Y Courtine (2001), pp. 213-234.

<sup>35</sup> GA 24, pp. 123-124; cfr. GA 6.2, p. 400.

<sup>36</sup> Lotz (1975), p. 52: “*Das dem Seiende eigene Sein sei der Akt seiner Wesenheit, also das, wodurch diese aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit versetzt wird*”.

<sup>37</sup> *De spirit. Creat.*, a 1, c. , “Et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut *potentia* respectu ipsius *esse*, in quantum est susceptiva eius”.

<sup>38</sup> Caputo (2003), p. 137.

<sup>39</sup> GA 24, p. 122; cf. GA 6.2., p. 400. El paréntesis es del texto de Heidegger.

la presencia del puro aspecto de algo.<sup>40</sup> Lo primero a precisar es que para Tomás el ser es distinto de la existencia. La *existentia* designa el ser en acto, *esse actu*, pues para Tomás, siguiendo a Aristóteles, el ser se atribuye tanto al acto como a la potencia.<sup>41</sup> Existir destaca la preeminencia ontológica del ente singular, cuyo ser está fuera de la potencialidad de la materia. Todo acto es singular, sostienen los autores,<sup>42</sup> por ello los conceptos universales no existen, porque no tienen actividad propia.<sup>43</sup> Existencia, por tanto, designa de modo abstracto al ente actualmente existente. Sin embargo, la existencia no se identifica con el ser; su único vínculo, que es lo que tiende a confundir a los intérpretes, es el acto: la existencia lo destaca —que algo *es* efectivamente (con dicción reforzada)—, pero el ser la constituye,<sup>44</sup> según precisa el autor: “el mismo ser es complemento de la sustancia existente; cada ente es en acto por esto que tiene ser.”<sup>45</sup> Para Tomás el ser es distinto del existir y, por tanto, que el ser sea acto (*esse ut actus*) se distingue de lo que es en acto (*esse actu*). De esta forma, la lectura de Heidegger opone la *essentia* a la *existentia*, y no con el *esse*, según es la recta enseñanza del santo. En ningún lugar de su obra defiende que hay una composición de la *existentia* con otro término, sino sólo entre *esse* con *essentia*, *substantia*, *quidditas* y *natura*.<sup>46</sup>

La distinción entre *essentia* y *esse*, es finalmente la diferencia entre *ens* y *esse*. Para Heidegger la metafísica es sinónimo de olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), puesto que el ser se oculta al pensamiento desde los orígenes de la filosofía, dejando comparecer sólo al ente en esta misma distinción. Olvido del ser, como advierte Caputo (2003), p. 156, no es tanto distinguir entre ser y ente, sino que no pensar desde esta diferencia radical. Tomás de Aquino, señala el autor americano (2003), p. 174, sólo distinguió entre *esse* y *ens*, mas no conceptualizó la diferencia misma. Sin embargo, sea cual sea el sentido de esta afirmación, la interpretación heideggeriana no logra captar este antecedente histórico de su propia doctrina. Tomás efectivamente pensó en profundidad la

<sup>40</sup> GA 23, p. 97: “*esse= actualitas formae, Anwesenheit des reinen Aussehen von etwas*”.

<sup>41</sup> *In XII Met.* IX 1, n° 1769; *In Physic.*, III 1, n°6; *De Anima.* 412b 9; *Fis.* 193 b 8.

<sup>42</sup> *Met.* 981a16; cf. “*actus enim singularium sunt*”, *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6.; *In XII Met.* I 1, n°21.

<sup>43</sup> *Met.* 1047 a 29- 1047 b 1; cf. 1071 b 14-16.

<sup>44</sup> *De Potentia* Q.7,a.2,ad.9.

<sup>45</sup> *CG II*, c. 53; “*Ipsum esse est complementum substantiae existentis; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet*”; *CG II*, 54; “*Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; eius enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit*”; *In I Sent.* DS 19 q. 2 a. 2 c., “*Sicut autem motus est actus ipsius mobilis inquantum mobile est; ita esse est actus existentis, inquantum ens est*”.

<sup>46</sup> *Substantia et esse*, en *CG II* 52L.2; *Natura et esse*, en *De Spirit Creat.* Q. 8 ad.3; *De Pot.* Q. 72, c; *Quidditas et esse*, en *QD De Anima* Q. 18 ad.10, *CG I* c.22; cf. *essentia et esse*, en *De Spirit. Creat.*





distinción entre ser y ente. En la presentación de la traducción francesa de *¿Qué es Metafísica?*, afirma que su empresa “no equivale en absoluto a la cuestión de la metafísica tradicional empleada hasta aquí, en efecto, ésta no interroga más que sobre lo existente (*Seiende*, lat. *ens*), pero no sobre el ser mismo (*sein*, lat. *esse*) y sobre su verdad.”<sup>47</sup> En la acusación de *onto-teo-logía* destaca, por un lado, el aspecto totalizante de la metafísica al considerar al *ens commune*; y por otro, su relación de fundamentación en un primer ente como su causa.<sup>48</sup> Contra esto se presenta el texto *In de Hebdomadibus*, en el cual el santo se refiere a la distinción entre *esse* y *ens* sin referencia alguna a Dios ni menos aún a la causalidad, sino que el análisis se desarrolla en virtud de la intencionalidad (*secundum intentiones*).<sup>49</sup> Además, el santo afirma que la idea de causalidad no está implicada en la idea de ser,<sup>50</sup> lo que remueve la crítica de pensar al ser del ente como fundamento. Por otro lado, la crítica de Dios como un ente supremo que es causa de todo lo demás no incorpora la expresa distinción entre el *ipsum esse* y el *ipsum esse subsistens*, cuyos modos de análisis y justificación constituyen dos discursos diversos, pero complementarios. Como vimos, para Tomás el ser trasciende al ente absolutamente, siendo la esencia lo que constituye el ser propio del ente. Caputo (2003), p. 139, defiende esta misma posición. El ente es aquello que de modo finito participa del ser, afirma Tomás de Aquino.<sup>51</sup> La crítica de Heidegger no profundiza en estos aspectos, porque fenomenológicamente sólo puede alcanzar a la esencia y a la existencia. Que el ser sea el acto del ente y que Dios sea el mismo ser subsistente no implica una relación causal necesaria, puesto que, como vimos, equivale a entender el acto como movimiento, negando de principio, el pensamiento analógico. Tomás nos previene de esto, señalando que “desde el intelecto del hombre común, el nombre de acto primero fue atribuido a la operación: y de este modo casi todos comprenden el acto.”<sup>52</sup> Heidegger, por tanto, al fijarse excesivamente en el lenguaje, se quedó con su significación primaria (*Wirklichkeit-wirken/Actus-agere/Opus-operari*)<sup>53</sup> como hilo conductor de su investigación.

<sup>47</sup> Citado por Rodríguez (2006), p. 135.

<sup>48</sup> Heidegger, Martin; *Identität und Differenz*, Neske (1978), p. 63.

<sup>49</sup> *In de Hebdomadibus*, l. 2.

<sup>50</sup> *Summa Theologiae*, q. 44, a. 1 ad 2; *Contra Gentiles* II c. 52, n°5; *Contra Gentiles* II c. 21, n° 5 c; cf. Gilson (2005), pp.78-79.

<sup>51</sup> *Super De causis*, l. 6.

<sup>52</sup> *De Pot.* Q 1 a 1 c.; cf. *In XII Met.* IX 1, n° 1769; y *lectio* 3, n° 1805.

<sup>53</sup> *GA* 6.2, p. 412.

### Conclusión

Hemos argumentado que si se considera el *actus* de suyo como *causalitas*, se borra el núcleo, no sólo de la metafísica tomista, sino que de toda la filosofía medieval. El ser como acto no tiene una implicancia causal, porque la trascendencia del ser respecto del ente, permite salvar la contingencia del mundo y la libertad de Dios. Afirmar que existe una implicación intrínsecamente causal del acto es afirmar la necesidad del mundo, lo que es impensable para cualquier filósofo cristiano. Por esta razón, Heidegger en la elaboración de los cursos sobre Nietzsche caracteriza a toda una época con algo que los mismos autores medievales no aceptaron. A pesar de que la historia del ser es el ser mismo,<sup>54</sup> el camino de Heidegger ocultó esta diferencia.

El estado actual de la cuestión no está resuelto, como señala Sweeney (2009), p. 390. La discusión se ha desarrollado fuertemente desde los años ochenta y su principal exponente es, sin duda, Caputo (2003), donde se considera toda la bibliografía más importante anterior a él: E. Gilson, C. Fabro, G. Siewerth, Max Müller, J. Lotz, y B. Rioux.<sup>55</sup> Caputo aquí está consciente de que dos de las tres acusaciones de onto-teo-logía no se aplican a Tomás: ni el *ispum esse subsistens* es el *summum ens*, ni el *esse* es el ser considerado universalmente como una totalidad (*ens commune*).<sup>56</sup> El autor americano sabe que Tomás ha pensado el ser mismo, citando también su análisis de *In De Hebomadibus* I. 2, sin concentrarse en el ente actualmente existente.<sup>57</sup>

Jean Luc Marion es otro de los filósofos que ha entrado en el tema. En su disertación doctoral recientemente publicada, J. Trabbic (2008) sostiene que el profesor francés en un comienzo cedió ante la visión heideggeriana de onto-teo-logía aplicada al tomismo, pero que en una etapa posterior se retractó de esta posición, aceptando, correctamente, que Tomás está fuera del alcance de tal crítica. Sweeney (2009), p. 397, concuerda con esta perspectiva. Los argumentos que se esgrimen son los mismos que se dan en la tradición francesa desde Gilson y que perfecciona Courtine (2001), advirtiendo, junto a Esposito (2001), que a Heidegger llegó la doctrina de la *essentia* y la *existentia* de la escolástica tardía, principalmente a través de Suárez.

Finalmente, considero que es poco el reconocimiento que ha tenido E. Gilson en este tema, quien ha visto el problema que genera esta visión desde su

---

<sup>54</sup> GA 6.2., p. 489.

<sup>55</sup> Caputo (2003), pp. 211- 243.

<sup>56</sup> Caputo (2003), p.139-140; ver también p. 157.

<sup>57</sup> Caputo (2003), p. 145.



mismo inicio. Consciente de que el pensamiento heideggeriano presenta un estilo difícil de acceder para el que no es especialista, el autor francés sabe que su lectura de la historia de la filosofía, en especial de la filosofía cristiana, es imprecisa.<sup>58</sup> A pesar de que Courtine, en la edición de su obra póstuma sostiene que a veces la discusión entre aquél y Heidegger era superficial, no obstante, Gilson aclara que no está criticando a Heidegger, sino intentando, como muchos después de él, establecer un diálogo con su camino.<sup>59</sup> En esto, Gilson vio exactamente, y de mejor forma, lo mismo que nosotros, pero no lo enunció tan claramente. Su discusión se desarrolla más en torno al pensamiento del *esse* que del *actus*. Por lo que nuestro aporte consiste en considerar cómo la sutileza de interpretar al *esse* como *causalitas*, puede traer consecuencias insalvables para comprender hechos innegables de la historia,<sup>60</sup> como que se debe a la tradición tomista la reivindicación de la primacía del Sein por sobre el Seiende.<sup>61</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

---

- Bathen, Robert. 1988. *Thomistische Ontologie und Sprachanalyse*. München: Albert.
- Caputo, John D. 2003. *Heidegger and Aquinas. An essay on overcoming metaphysics*. New York: Fordham University Press.
- Courtine, Jean F. 2001. *Heidegger et Thomas d'Aquin*, en C. Esposito & P. Porro (eds.), *Heidegger e i medievali. Quaestio – Annuario di storia della metafisica*, 1 (2001), pp. 213-234.
- Esposito, Costantino. 2001. “Heidegger, Suárez e la storia dell’ontologia”, en C. Esposito & P. Porro (eds.), *Heidegger e i medievali. Quaestio – Annuario di storia della metafisica*, 1 (2001), pp. 407-430.
- Gilson, Etienne. 2005. *Las constantes filosóficas del ser*. Pamplona: Eunsa.
- Heidegger, Martin. 1995. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Madrid: Herder.
- Heidegger, Martin. 1996-1997. *Nietzsche*, Gesamtausgabe 6.1 y 6.2. B. Schillbach (ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2001. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe 18. M. Michalkis (ed.), Frankfurt am Main, 2002: V. Klostermann.

---

<sup>58</sup> Gilson (2005), pp. 159-161.

<sup>59</sup> Gilson (2005), p. 164.

<sup>60</sup> Gilson (2005), p. 160.

<sup>61</sup> Gilson (2005), p. 164, n. 17.

- Heidegger, Martin. 2002. *Ser y tiempo*. Jorge E. Rivera (trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, Martin. 2006. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Gesamtausgabe 23. H Vetter (ed.). Frankfurt am Man 2006: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2009. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24. F.W. Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Lotz, Johannes B. 1975. *Martin Heidegger und Thomas von Aquin: Mensch, Zeit, Sein*. Pfullingen: Neske.
- Polo, Leonardo. 2006. *Hegel y el Posthegelianismo*. Pamplona: Eunsa.
- Rodríguez, Ramón; *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006
- Sweeney, Eileen C. 2009. "Seeing Double: Thomas Aquinas and the Problem of Modernity through the Continental Lens". *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 83, No. 3, pp. 389-420.
- Tomás de Aquino. 1820. *Summa contra Gentiles II*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1947-1960. *Summa Theologiae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. 1950. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1953. *De spiritualibus creaturas*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1953. *De potentia Dei*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1954. *De substantiis separatas*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1954. *De aeternitate Mundi*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1954. *De ente et essentia*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1954. *In Boetii De Trinitate*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1954. *In librum Boetii De Hebdomadibus expositio*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1964. *Expositio Libri Posteriorum Analyticorum*. Turín: Marietti.
- Trabbic, Joseph G. 2011. *Aquinas, God, and Ontotheology*. New York: Fordham University.