

SILVANA FILIPPI

CONICET - Universidad Nacional de Rosario

Heidegger, Aristóteles y la Escolástica

I. Heidegger, la filosofía griega y el olvido del Ser

Resulta muy conocida la crítica heideggeriana a la historia del pensar, que, según el filósofo de Friburgo, ha incurrido en un "olvido del ser", es decir, del ser como tal, que no debe identificarse con el ente. En efecto, la metafísica se ha ocupado del ente en cuanto ente, y por tanto, de su entidad, pero de este modo la pregunta por el ser remite nuevamente al ente como justificación del ente puesto que el ser ha sido concebido o como ente supremo o como algún aspecto o principio, él mismo de carácter entitativo. Sin embargo, la diferencia entre el ser y el ente ya estaba implícita en el lenguaje primigenio de la filosofía: así, por ejemplo, Aristóteles enseñó que el objeto de la metafísica es $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$, pero la misma palabra $\delta\upsilon\nu$, en tanto participio, encierra ya una ambigüedad, pues el ente designa "lo que está siendo", en lo cual cabe distinguir dos aspectos, por un lado, *aquellos que están siendo* ($\tau\acute{\alpha}\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha$, *entia*, los entes), pero por otro lado, también el *estar siendo* y con ello, el ser en sentido propio ($\epsilon\iota\nu\alpha\iota$, *esse*). Esa duplicidad fundamental, según Heidegger, habría sido de algún modo entrevista en el pensar auroral de Parménides y Heráclito, pero luego, desde Platón C—cuya doctrina constituye una meditación exclusivamente focalizada en el ser tal o cual de las cosas que tiene por fundamento el $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ o $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ —, el ser en sentido verbal, como energía desocultante emergente que conduce del no ser al estar presente, habría resultado totalmente eclipsado en el horizonte de un pensar que desplazó su atención del surgimiento radical del ente hacia un análisis de la esencia o constitución eidética de los entes. El ser como nombre, esto es, entendido como *lo que algo es*, y, en consecuencia, la reflexión en torno a la entidad, que es el fundamento del ser tal o cual del ente, se convirtió en el único objeto del filosofar, que a partir de entonces olvidó el ser en sentido propio, vale decir, el ser como verbo, como emerger dinámico del ente. Así, la pregunta por el ser, desde Platón, ha sido en verdad una indagación sobre el ente mismo en su entidad.

Lo expuesto hasta aquí constituye, en muy apretada síntesis, la argumentación más conocida del pensamiento heideggeriano en torno a la filosofía antigua siguiendo como hilo conductor la acusación de “olvido del ser” que el Friburgués ha lanzado contra la tradición. Sin embargo, mucho menos comentada que sus consideraciones sobre los primeros pensadores o sobre el viraje decisivo que tomaría la filosofía a partir de Platón, resulta su meditación acerca de Aristóteles, la cual, no obstante, es particularmente medulosa.

2. Aristóteles y el último eco del ser

En efecto, aun siendo el más brillante discípulo de Platón, Aristóteles habría intentado llevar a cabo un “paso hacia atrás” respecto del camino señalado por su maestro, procurando así un acercamiento a la primigenia noción de ser. Esa suerte de desvío respecto del rumbo que tomaría crecientemente el pensamiento occidental está relacionado, según Heidegger, con la noción fundamental de la doctrina aristotélica: la *ἐνέργεια* o *ἐντελέχεια*¹. En ella, en la *ἐνέργεια* del *τὸδε τι*, descansa el ser para Aristóteles². El término “*ἐνέργεια*” significa “ser-en-obra” (*das am Werksein*)³, vale decir, el dinamismo del ente que surge para instalarse en la presencia, la emergencia de algo nuevo que tiende hacia su fin, o sea, hacia su perfección y acabamiento (*ἐν τέλει ἔχει*). La obra (*ἔργον*) es lo que se erige en la plenitud del fin alcanzado (*τέλος*)⁴, plenitud que resulta pensada aristotélicamente a partir del *εἶδος*, en cuanto esas nociones apuntan al modo en que las cosas llegan a la posesión del aspecto inteligible, del ser tal o cual al que aspiraban⁵. Así, la *ἐντελέχεια* orienta y rige el cambio (*κίνησις*) que consiste en el proceso de aparición de algo que irrumpe en la presencia al adquirir una nueva determinación, es decir, una nueva forma (*μορφή*). Con ello se aprecia el núcleo de la reinterpretación aristotélica de Platón: el *εἶδος*, el aspecto del ente que en la doctrina platónica es concebido como *ἰδέα*, como una esencia separada en contraste con las cosas sensibles, ahora resulta comprendido como *μορφή*, como forma inteligible que habita en el ente concreto otorgándole su determinación esencial⁶.

¹ M. HEIDEGGER, *Die Physis bei Aristoteles*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967, 2a. edic. La paginación citada pertenece a la traducción francesa de François Fedier: “Ce qu’ est et comment se détermine la ΦΥΣΙΣ, en *Questions II.*, Paris, Gallimard, 1968, p. 243.

² M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, II. Band, p. 408.

³ *Die Physis bei Aristoteles*, cit., p. 247.

⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1050 a 21-23.

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., pp. 404-5.

⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1965, p. 127.

Sin embargo, la ἐνέργεια no es tan sólo la noción medular de la doctrina aristotélica, sino que además constituye, según Heidegger, “la última salvaguarda de la esencia de la φύσις y así un pertenecer al inicio”⁷, porque la ἐνέργεια apunta a un dinamismo generador, a la eclosión en la presencia distintiva de la noción inicial del ser como φύσις, es decir, como desocultamiento y surgimiento del ente en la presencia, tal como había sido entrevisto por los pensadores griegos más antiguos en la aurora del filosofar.

Ahora bien, como el advenimiento de los entes (τὰ φύσει ὄντα) por obra del ser (φύσις) constituye precisamente el tema central de la *Física* aristotélica, Heidegger afirma que el capítulo inicial de ese escrito es un punto de referencia muy importante para la comprensión del pensar griego. “Ese corto capítulo es la clásica introducción a la filosofía”, sostiene Heidegger, tanto que ese pasaje de la obra aristotélica, hasta hoy poco explorado y casi desdeñado por una tradición que se ha ocupado con preferencia de la lógica y la metafísica, “hace superfluas aún hoy bibliotecas completas de literatura filosófica. Quien ha comprendido ese capítulo puede arriesgar los primeros pasos en el pensar”⁸. Ajeno a la desconfianza platónica respecto del cambio y todavía alejado de la sustitución de una meditación sobre el ser por una lógica de la significación y una meta-física de las determinaciones enunciables, el Aristóteles de la *Física* aparece, en efecto, cautivado por el movimiento y el surgimiento de los entes naturales. De ahí esta ontología del movimiento que es de principio a fin la Física y que, mucho más que la Lógica, es el capítulo esencial de su ontología. Este capítulo esencial (...) es quizá, a su vez, el más original de la ontología de Aristóteles⁹. Por la misma razón, Heidegger encuentra importante el libro IX de la *Metafísica*, a tal punto que según el filósofo alemán, ese libro “es el más digno de ser indagado de toda la filosofía aristotélica”¹⁰. Allí Aristóteles, “aún en el camino de una filosofía original, pero también ya al final de ese camino”, se ocupa de nociones como δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια en cuanto supremas determinaciones del ser¹¹.

Por otra parte, son esas mismas nociones las que permitirán a Aristóteles superar el χωρισμός, el abismo platónico abierto entre ser y devenir, permanencia y cambio, duración y surgimiento. La οὐσία del τόδε τι (ἐκαστον) quedará salvada en la comprensión del aparecer en cuanto orientado y determinado desde el ser como ἐνέργεια y ἐντελέχεια¹². Este nuevo hallazgo de una unidad original donde Platón había proclamado

⁷ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., p. 473.

⁸ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, 2a. edic., p. 112.

⁹ J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 119.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, I. Band, p. 77.

¹¹ *Ibid.*

¹² M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., p. 18.

la coexistencia de dos ámbitos separados del ente, así como el intento por explicar el advenimiento de todo lo que es a la presencia, son los motivos fundamentales por los que Heidegger sostiene que “Aristóteles procura una vez más, si bien en el tránsito por la metafísica platónica, pensar el ser en el modo griego inicial y en cierta forma desandar aquel paso que Platón efectuó con la *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, a través de la cual la entidad (*Seiendheit*) recibe la caracterización de lo condicionante y posibilitante, de la *δύναμις*. Frente a esto, Aristóteles piensa –si se puede decir algo así– de modo más griego que Platón, el ser como *ἐντελέχεια* (...) La metafísica de Aristóteles es, a pesar de la distancia respecto del inicio de la filosofía griega, en aspectos esenciales otra vez una suerte de impulso de retorno al inicio dentro del pensar griego¹³. Así, el ser que Platón identificaba con la *ιδέα* en cuanto *κοινόν*, Aristóteles lo concibe como *ἐνέργεια* del *τόδε τι*, del ente concreto y particular, alcanzando de esta manera una mayor consonancia con la noción inicial del ser que Platón. Sin embargo, éste sería el último eco del ser en el horizonte de la filosofía griega, pues en la doctrina aristotélica ya se manifiesta esa ambigüedad que la sitúa entre el último resplandor del pensar auroral del ser y el comienzo de su olvido.

3. La *ἐνέργεια* bajo el yugo de la *ιδέα*

En efecto, a pesar de distinguirse de la *ουσια* como *ιδέα* y contrastar con ella, la *ουσια* como *ἐνέργεια* tiene al fin y al cabo en común con aquella el hecho de estar pensada a partir del *εἶδος*, del aspecto inteligible que el ente ofrece de sí. Por eso, “que Aristóteles piense en la forma mencionada de modo más griego que Platón, no significa, sin embargo, que se aproxime nuevamente al pensar inicial del ser. Entre la *ἐνέργεια* y la esencia inicial del ser (*αληθεια-φύσις*) se encuentra la *ιδέα*”¹⁴. Así, pese al intento emprendido por Aristóteles por sobrepasar la metafísica platónica fundada en la sola esencia, separada además del ente concreto y concebida como un universal subsistente en sí, el Estagirita no pudo evitar que su noción capital fuese completamente absorbida por el *εἶδος*. La *ἐνέργεια* aristotélica se encuentra de este modo bajo el yugo de la *ιδέα*. Por consiguiente, aunque lo particular y contingente resulta recuperado y restituido en su realidad concreta y en su dinamismo emergente, lo es sólo a través de la forma, de modo que “mientras niega la trascendencia de las ideas, mantiene el teorema platónico de la prioridad

¹³ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, II, p. 228.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, II, p. 409.

metafísica de la forma, haciendo de la forma la trama inteligible de lo sensible”, y conservando así la fundamental *concepción eidética* que constituye el corazón del platonismo¹⁵. Por la misma razón, Aristóteles identifica finalmente la *εὐεργετα* no sólo con la *ουσια*, sino también con el *εἰδος*¹⁶. La *ουσια* no es la *δεα* como para Platón, sino el ente concreto (*πρωτηουσια*), pero puesto que la forma constituye el principio por el que el ente es (lo que es), la forma es *ουσια* (entidad) por excelencia e incluso en primer término. La forma es la causa primera de todo lo que es. Con ello, luego de haber partido del surgimiento dinámico del ente en virtud de la *δυναμις*, por ésta misma, no siendo en el fondo más que aspiración a la forma inteligible, retornamos al esencialismo platónico. El ser ha quedado reducido nuevamente a la esencia, y puesto que la forma —el principio determinante de la esencia— es la misma para todos los individuos de una especie, “no ya los individuos, sino sus especies, se convertirán entonces en el verdadero ser y en la verdadera realidad”¹⁷. Lo mismo que para Platón, para Aristóteles *ser* significa tan sólo *lo que algo es* (la esencia) y, por ende, el principio que lo determina como tal (la forma)¹⁸: la dimensión verbal de la noción de ser también para Aristóteles ha pasado inadvertida. Para el Estagirita, como para su maestro, *ser* no significa nunca simplemente *ser*, sino *ser algo*. Por eso, de algún modo pueden distinguirse dos facetas en él: por un lado, se manifiesta como agudo observador de los seres concretos; éste es el Aristóteles que compuso la *Historia Animalium* y que antepuso el dinamismo energético de lo real a la universalidad de las esencias; es también este Aristóteles el que apareció siempre como contracara de la doctrina platónica. Pero hay un segundo Aristóteles que, tras proclamar su interés por los individuos realmente existentes, los abandona decididamente para ocuparse tan sólo de los atributos universales de la especie¹⁹. De este modo, el platonismo había ganado la batalla final. La energía activa que sustenta el surgimiento y la presencia de lo real fue desconocida y sustituida por la determinación de lo común a muchos, de lo universal y abstracto. Desde entonces el ser como verbo, la savia que alimenta lo real, ha quedado congelado y desplazado por el universo de los géneros y especies, por el ámbito de las significaciones lógicas y las determinaciones enunciables. El pensar, que antes se nutría del ser, ha ganado terreno sobre éste y lo ha obligado a entrar en sus moldes.

¹⁵ G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, vol. II, Milano, Vita e Pensiero, 1979, p. 253.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 7, 1032 b 2: “Es manifiesto que la *ουσια* y el *εἰδος* es *εὐεργετα*”.

¹⁷ E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1979, p. 87.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 7, 1032 b 1-2. En este pasaje Aristóteles identifica el *εἰδος* con la esencia (*τοτιηεἶναι*) y la *ουσια* primera (*πρωτηουσια*).

¹⁹ Cfr. E. GILSON, *op. cit.*, p. 90.

Evidentemente, si el imperar originario del ser como $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \gamma\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, es decir, como el surgir y desocultarse de los entes gracias al ser, ha desembocado ahora en el dominio del pensar, resulta preciso advertir que esa transformación se ha producido desde que el ser ya no ha sido comprendido a partir de la ambivalencia del ϕ y ν , sino exclusivamente como ser tal o cual, como esencia e inteligibilidad lógicamente definible. En consecuencia, aunque Aristóteles, a diferencia de Platón, apunta a la sustancia concreta, la existencia de ella se le aparece como pura constatación de su realidad efectiva en el sentido de que ese ente no es ficticio, irreal o inventado, pero no como reconocimiento de su proveniencia a partir del ser entendido como surgir y aparecer. Por eso *ser* significa siempre en su doctrina *ser tal o cual* cosa. Y por lo mismo, la distinción aristotélica entre el $\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ y el $\phi\tau\iota\epsilon\sigma\tau\iota\nu$, es decir, entre el preguntar qué es la cosa y si es o existe, es formulada en los *Segundos Analíticos*²⁰, o sea, en el plano lógico, pero de esa distinción ya no queda ningún rastro en la *Metafísica* donde al considerar las diferentes significaciones del ser, Aristóteles presenta los diversos modos de predicación ($\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha\varsigma$), de manera tal que el ser se identifica exclusivamente con lo que puede decirse del ente, con el elenco de las categorías que indican las diferentes modalidades en que el ente es lo que es: "Ser significa lo mismo que cada uno de estos predicados" y nada más que eso²¹. Por ello, dice Heidegger que con Platón, pero no menos con Aristóteles, comienza el proceso, característico de la metafísica occidental, por el cual el ser se reduce al ente y éste a los diversos modos en que la razón puede aprehenderlo y enunciarlo. El ente real es una esencia existente, un "esto" dado ($\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \tau\iota$) y sólo eso. Una reflexión acerca del existir comprendido como metafísicamente distinto de la esencia existente, no resulta viable en la doctrina aristotélica. Por tanto, en ella el verbo ser no posee ninguna significación propia distinta del ente: sólo tiene un valor copulativo, es decir, lógico-gramatical. Así lo expresa el fundador del Liceo: "Ser o no ser no es el signo de la cosa misma, como no lo es si se expresa el ser en sí y por completo aislado. El verbo ser por sí solo no es nada; sólo indica una cierta combinación que de ninguna manera puede comprenderse independientemente de las cosas que la forman"²². Y precisamente porque la palabra ser no tiene ningún relieve propio en su pensamiento, Aristóteles considera equivalentes las expresiones "un hombre", "hombre" y "hombre que es"²³, con lo cual el ser y el ente particular se resuelven en la esencia.

²⁰ ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, II, 7.

²¹ ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 7, 1017 a 22-27.

²² ARISTÓTELES, *Peri hermeneias*, cap. 3. Cfr. S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946, pp. 236-7.

²³ ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 2, 1003 b 26 y ss.

Por consiguiente, aunque efectivamente la importantísima distinción aristotélica entre la $\epsilon \nu \pi \rho \epsilon \iota \alpha$ y la $\delta \nu \nu \alpha \mu \iota \varsigma$ vino a quebrar el estatismo del mundo platónico de las ideas, devolviendo a lo singular su carácter real, atendiendo a la vez a su dinamismo, a su condición de inacabado, a su advenimiento y desaparición de la presencia, Heidegger estima que “también *Aristóteles* piensa en este sentido –a pesar de ciertas divergencias– de modo platónico griego”²⁴.

4. La actualitas en la Escolástica

¿Pero cuál fue el destino que experimentaron aquellas nociones legadas por el Estagirita? Al término $\epsilon \nu \pi \rho \epsilon \iota \alpha$, dice Heidegger, que aristotélicamente designaba la entrada en la presencia que deviene aspecto, “los romanos lo han traducido por *actus*, y de un solo golpe, por esta traducción, el mundo griego fue liquidado; a partir de *actus*, *agere*, efectuar, se hizo *actualitas*, la realidad efectiva”²⁵. Mas, evidentemente, la actualidad, vale decir, el carácter efectivo de algo, nada dice sobre su advenimiento a la presencia, sino sólo sobre su estancia en ella. Por eso, la traducción de $\epsilon \nu \pi \rho \epsilon \iota \alpha$ por *actualitas* significó una transformación profunda en la noción de ser que acarrearía todavía nuevos y crecientes distanciamientos respecto de lo originalmente entrevisto por los griegos: “Lo griego es enterrado y aparece hasta nuestros días tan sólo en la acuñación romana. La actualitas se vuelve realidad efectiva. La realidad efectiva se vuelve objetividad. Pero incluso esta misma requiere aún, para permanecer en su esencia –la objetualidad– el carácter del estar presente. Ella es la presencia en la representación del representar”²⁶. Así, aunque la llegada a la presencia y el estar presente necesariamente deban seguir sustentando toda interpretación del ser del ente, cualquiera que ella sea, han sufrido ya una profunda transformación que los hace irreconocibles. La traducción de $\epsilon \nu \pi \rho \epsilon \iota \alpha$ por *actualitas* ya no piensa a partir del *esse*, sino del *agere*²⁷, vale decir, desde el efectuar, que además se entenderá como causación de cosas a partir de cosas y no del ser mismo. En consecuencia, afirma Heidegger, “el cambio decisivo en el destino

²⁴ M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1984, p. 69.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Die Physis bei Aristoteles*, cit., p. 250. Heidegger suele equiparar erróneamente los términos *actus* y *actualitas*. *Actualitas* apunta tan sólo al ser de hecho, pero *actus* contiene un sentido dinámico, energético, que Heidegger no parece tener en cuenta influido por su prejuicio injustificado acerca de que el *actus* necesariamente es el resultado de un *agere* entendido exclusivamente como producción, como causación de entes a partir de entes y no del ser.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1957, 3a. edic., p. 132.

²⁷ J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, cit., p. 133.

del ser como *ejnevrgeia* reside en el pasaje a la *actualitas*²⁸. La *actualitas* indica un estado, una condición del ente, no su advenimiento y conservación en la presencia por obra del ser.

Ahora bien, en el lenguaje filosófico del pensamiento escolástico que se expresa en latín, *actualitas* y *existentia* son términos equivalentes, pues ambos apuntan al estado de efectividad del ente una vez que ha sido producido, sacado fuera de sus causas. En esto se aprecia simultáneamente que el lenguaje aristotélico no sólo ha sido traducido del griego al latín, sino que ha cambiado por completo de horizonte. El *κοσμος α γε νητος* de los griegos resulta sustituido por la creación divina y con ello la reflexión en torno al ser sufre un viraje fundamental, pues la distinción aristotélica entre el interrogar qué es la cosa y si ella es, pasa, en esta visión creacionista, del plano meramente lógico-racional al metafísico-real. Vale decir, si el cosmos ya no es concebido como inengendrado sino como creado, ello significa que los entes finitos no tienen en sí mismos la razón de su estar presentes y, por ello, la distinción entre *essentia* y *existentia* indica precisamente que las creaturas han recibido el ser y que, salvo en Dios, en todo ente difiere su esencia, lo que él es, de la existencia que le ha sido concedida y que, por ende, no le pertenece de suyo como si fuese una nota constitutiva de su esencia.

En efecto, Heidegger advierte que aunque la distinción entre esencia y existencia es conocida desde Aristóteles, la cuestión acerca del modo en que haya de determinarse esta diferencia aún no está planteada en la antigüedad²⁹. El primero en haber efectuado este pasaje desde el plano lógico al metafísico parece haber sido el filósofo musulmán Alfarabí que vivió entre los siglos IX y X. De ahí en más, salvo en pensadores como Averroes, quien intentando ser un aristotélico a ultranza comprendió que debía rechazar este nuevo planteo, la discusión en torno a la disparidad de esencia y existencia en los entes, se convirtió en el centro de la metafísica medieval. La razón de esta nueva manera de enfocar la mencionada distinción radica evidentemente en la noción de creación, ajena a la antigüedad griega. Por ello, afirma Heidegger, la cuestión sólo se volvió "candente" (*brennend*) en la Edad Media³⁰, en la cual, a partir de la tesis básica, común a todo pensador creacionista, según la cual ningún ente finito o creado tiene en sí mismo la razón de su existencia, sino que la ha recibido de otro, resultó preciso determinar cómo se da en lo real aquella distinción de esencia y existencia. Es en este punto

²⁸ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, cit., p. 342.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975, p. 110.

³⁰ *Ibid.*

donde surgieron durante la Escolástica posiciones divergentes e incluso antagónicas.

Tres concepciones en torno a esta distinción, estima Heidegger dignas de ser consideradas: la doctrina tomista de la *distinctio realis*, la escotista de la *distinctio modalis*, que también será llamada "formal", y la suareciana de la *distinctio rationis*³¹. Sin entrar en el detalle del análisis que el Friburgués realiza de estas tres maneras de interpretar la estructura metafísica de la realidad, diremos muy sumariamente que, por lo que hace a la concepción tomista, Heidegger la entiende como composición de dos realidades (*zweier Realitäten*) en el ente, como si la esencia y la existencia fuesen dos cosas (*duae res*), de tal forma que el ser, concebido como mera actualidad³², se agregase a la esencia como una suerte de accidente. En cuanto a Duns Escoto, prosigue Heidegger, la distinción modal o formal indica que la existencia no es una cosa sino sólo un nuevo modo de ser de la esencia, su última determinación añadida a ella como un accidente, pero de tal suerte que luego de ocurrirle ya no se distingue realmente de ella y por eso difiere tan sólo formalmente. Así, se señalan dos estados en el ente: el de la posibilidad y el de la efectividad una vez que ha sido puesto en la existencia; pero en el ente efectivo no hay distinción real entre ambos aspectos porque la existencia es el mismo ente en cuanto esencia actualmente presente. En tal sentido, la concepción de Escoto no resulta muy distante de la de Suárez³³, sólo que el escolástico español prefiere plantear la cuestión no como diferencia entre la esencia posible y su ulterior actualidad, sino en el seno mismo del ente. Formulada en estos términos la respuesta resulta obvia: en el ente efectivamente presente la esencia y la existencia no pueden diferir como dos cosas: "Pues entonces sería la existencia, la efectividad, ella misma una *res*, hablando al modo kantiano, sería un predicado real, entonces ambas *res*, ambas cosas, la esencialidad y la existencia tendrían un ser. Surgiría entonces la cuestión acerca de cómo pueden ambas congregarse en una *unidad ontológica*. Es imposible concebir la existencia como algo existente"³⁴. Y en esto, Heidegger acierta plenamente: la esencia y la existencia en el ente mismo no pueden distinguirse como dos cosas, de manera tal que sólo puede resultar interpretada como una diferencia meramente conceptual.

Pero esta conclusión del análisis heideggeriano merece un comentario: en primer lugar, la concepción indudablemente insostenible de la distinción entre esencia y existencia entendidas como dos realidades, no se corresponde de ninguna manera con la doctrina tomista sobre el

³¹ *Op. cit.*, pp. 111, 126 y ss. Cfr. R. ECHAURI, *Esencia y existencia*, Buenos Aires, CUDES, 1990.

³² M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 122-3.

³³ *Op. cit.*, p. 132.

³⁴ *Op. cit.*, pp. 133-4.

particular. Tomás de Aquino jamás habló de una distinción real entre *essentia* y *existentia*, sino de una *realis compositio*³⁵ de *essentia* y *esse*, donde “real” no significa composición entre cosas o realidades, sino entre dos coprincipios que son diversos (*aliud*)³⁶, es decir, evidentemente “diferentes” pero no como si fuesen “dos cosas distintas”, y donde el *esse* no designa la mera actualidad del ente, su condición de existente, sino el ser como acto, como *actus essendi*, como principio constitutivo del ente al cual éste le debe su “estar siendo”. De ahí que *antequam esse habeat nihil est*³⁷. Así, si por la esencia un ente es lo que es, tal o cual, por el acto de ser, todo ente es, surge y permanece en la presencia. Por eso dice el Aquinate que *esse non est ens, sed est quo ens est*³⁸. Si, entonces, el ser no es el ente, se comprende que no puede designar al ente en su actualidad: *esse, actus essendi*, no es el equivalente en Santo Tomás de la *actualitas* y la *existentia* que en la escolástica tardía vino a sustituir la concepción tomista eminentemente verbal del ser. La doctrina de la *distinctio realis* no expresa el pensamiento de Tomás de Aquino, sino lo que algunos de sus discípulos, entre los que descuella Egidio Romano³⁹, creyeron entender de él y transmitieron como auténtica doctrina tomista⁴⁰.

Estos equívocos sobre los cuales se desarrolla la posterior discusión en torno a la distinción de esencia y existencia en el ente, y que resultarían decisivos en lo sucesivo, provocando la natural reacción de pensadores como Duns Escoto y Francisco Suárez, han condicionado ciertamente la presentación heideggeriana de esta importantísima cuestión medieval. Planteado el problema en estos términos, Heidegger sostiene que quien “quizás ha visto el problema más aguda y correctamente” es Suárez⁴¹, pues ciertamente en el ente actualmente presente no puede haber más que una distinción lógica, racional, entre estos dos aspectos: lo que el ente es, vale decir, su esencia, y esa misma esencia en tanto realmente efectiva. Con ello la metafísica, vuelve a centrarse exclusivamente en la esencia, pues el *ente en acto*, indica el ente mismo en *lo que*

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 27, a. 1.

³⁶ Cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *In IV Met.*, 1, 2, n° 558; *Summa c. Gent.*, I, c. 22.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 5.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Hebdomadibus*, 1, 2. También, por ejemplo, *Summa Theol.*, q. 75, a. 5: *ipsum enim esse est quo aliquid est*.

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 130. Según el Friburgués, mediante la distinción *real* de esencia y existencia (como distinción entre cosas), Egidio intentaba sostener con firmeza el carácter creado de los entes finitos. Tal el motivo de esa interpretación entre algunos seguidores del Aquinate.

⁴⁰ El propio filósofo alemán duda en cierto momento que la *distinctio realis*, tal como él la expone, corresponda al pensamiento original de Santo Tomás. Así dice que por “interpretación tomista” entiende “la concepción de la distinción entre *essentia* y *existentia* como una distinción *realis* propia de la vieja escuela de Tomás de Aquino, pero también aún hoy en parte sostenida. Cómo Tomás mismo pensó en esta cuestión no está hasta hoy determinado unívoca y coincidentemente. Sin embargo, todo habla en favor de que él se inclina a comprender la diferencia como *real*” (*op. cit.*, p. 126).

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 113.

efectivamente es, pero ya de ningún modo el *acto de ser* en cuanto energía desocultante, capaz de hacer surgir al ente y conservarlo en la presencia. Si había una salida a la reducción aristotélica de la ἐνέργεια al εἶδος, a lo que la cosa es, a su aspecto inteligible, era precisamente la interpretación tomista del acto no únicamente como forma sustancial, sino en primer lugar como acto de ser que permite al ente existir. Así se comprende, además, la crítica al presunto "aristotelismo" tomista, que, al menos en lo que se refiere a su doctrina del ser, resulta un calificativo insostenible.

La solución suareciana, en cambio, pese al horizonte creacionista en que fue formulada, representa en este punto de algún modo un retorno a la posición de Aristóteles, pues aunque Suárez considera al ente como creado, una vez producido no encuentra en él más que una distinción lógico-racional entre lo que él es y el hecho de que sea.

En cuanto a la distinción de *essentia* y *existentia*, que, aunque fue formulada en la Escolástica tardía se volvió una perspectiva clásica para enfocar indistintamente a toda doctrina medieval, Heidegger quizá no esté exento de razón cuando considera que lejos de comportar un enriquecimiento y de traer más claridad a la cuestión del ser, significa inversamente un empobrecimiento de una noción de ser más plena⁴². En este sentido sostiene acertadamente Heidegger que "el ser tal (*Was-sein*) como ser decisivo hace a un lado el ser, a saber, el ser en la determinación inicial que, estando antes de la distinción entre el qué y el hecho de ser, salvaguarda para el ser el rasgo fundamental de la inicialidad y del surgir y estar presente, de lo que, por tanto, más tarde —pero recién y sólo en el rasgo opuesto a la preeminencia del ser tal (*ιδέα*)— aparece como ser de hecho (*ὅτι ἔστιν*). Precisamente, la πρώτη οὐσία determinada de este modo por Aristóteles no es más, por ende, lo que inicialmente se manifiesta (*das Wesende*) del ser. La ulterior noción de *existentia* no puede nunca, por tanto, recobrar la inicial plenitud esencial del ser, ni siquiera si ella es pensada en su originariedad griega". En suma, "el ser de hecho de la *existentia* nunca más alcanza el ἔστι (ἔόν) γὰρ εἶναι"⁴³. El ser en sentido propiamente verbal, originalmente entrevisto por los primeros pensadores griegos, no puede resultar equiparado con la existencia⁴⁴. Ésta es tan sólo la consecuencia de aquel desocultamiento fundamental del ente por el ser, al cual sólo puede accederse cuando se supera el límite de la determinación esencial platónico-aristotélica tal como aconteció plenamente en la metafísica tomista del ser, aunque este hecho haya pasado inadvertido para el pensador alemán. En este sentido, si, como cree Heidegger, Aristóteles

⁴² M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, p. 271.

⁴³ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., p. 458-9.

⁴⁴ *Op.cit.*, II, p. 400.

en el mundo griego pudo haber representado un intento, aunque fallido, por recuperar aquella dimensión olvidada del ser, en cambio, el aristotelismo, en la medida en que se mantuvo fiel a sí mismo, contribuyó a consolidar el esencialismo en la Escolástica. No obstante, si el filósofo de Friburgo hubiese conocido sin deformación la doctrina del Aquinate acerca del ser, quizá podría haber descubierto el salto (*Sprung*) hacia un pensar que no ha olvidado el ser como tal.

