

SOBRE UNA NUEVA CONFRONTACION DE HEIDEGGER CON SANTO TOMAS

La confrontación Heidegger-Santo Tomás sigue estimulando la reflexión filosófica y la obra de John D. Caputo, profesor en la Villanova University, lo acredita suficientemente.¹

Debemos confesar que la lectura de este libro mantuvo nuestro interés en vilo hasta la última página. El autor analiza casi todos los temas que deben tenerse en cuenta en un esfuerzo de esta naturaleza, temas que, por otra parte, nosotros también hemos abordado en distintos trabajos, aunque obteniendo resultados diversos.²

En primer lugar, abonamos el papel destacado que juega el pensamiento de Etienne Gilson en esta obra, al cual el autor le dedica, incluso, un capítulo especial. Caputo reseña allí el "esencialismo" que, según Gilson, ha bañado e impregnado la historia de la metafísica, por haber puesto el énfasis sobre la esencia, desconociendo el ser y, más concretamente, el *actus essendi* de Santo Tomás; pero esta noción no dispensa al Aquinate, a juicio de Caputo, del olvido del ser pregonado por Heidegger.

He aquí el meollo del libro. El autor ronda constantemente en torno a la pareja *esse* tomista-*Sein* heideggeriano, sin sacar al respecto las conclusiones que nosotros estimamos válidas. En tal sentido, nos permitimos anotar que el esencialismo denunciado por Gilson se asocia con el olvido del ser afirmado por Heidegger, debido a que la primacía otorgada a la esencia en la constitución de lo real resulta solidaria del "oscurecimiento del *esse* tomista", según la expresión de C. Fabro. Por tal motivo, las fórmulas que están realmente emparentadas son "oscurecimiento del *esse*" y "olvido del ser".

En efecto, nosotros hemos sostenido repetidas veces que el olvido del ser tiene mucho que ver con el eclipse sufrido por el *esse* tomista luego de la muerte de Santo Tomás; y tiene mucho que ver, porque la irreductibilidad del *Sein* al ente y a la esencia afirmada por Heidegger constituye también el aporte capital hecho por Santo Tomás a la metafísica. En efecto, el *esse* tomista resulta irreductible al ente (*esse non est ens*) y también a la esencia, por cuanto es *aliud ab essentia*, distinto real y metafísicamente de ella. Expresado en términos heideggerianos, el ser del ente para Santo Tomás, o sea el *esse*, resulta realmente distinto del ente y de lo que él es, a saber, de su esencia, por cuanto el acto de ser que todo ente ejerce desde el momento que es, no coincide con lo que el ente en cada caso es, o sea con su esencia. En este sentido, todo ente *es*, porque ejerce el acto de ser, y *es lo que es*, porque posee una esencia propia y peculiar.

¹ JOHN D. CAPUTO, *Heidegger and Aquinas*, Fordham University Press, New York, 1982.

² R. ECHAURI, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Facultad de Filosofía y Letras, Rosario, 1964, como asimismo *Heidegger y la metafísica tomista*, Prefacio de E. Gilson, Eudeba, Buenos Aires, 1971.

Sin embargo, Caputo se solidariza con la crítica de Heidegger, afirmando que la noción de *actus essendi* (*act of existence, act of Being*), no sólo no exime a Santo Tomás del olvido del ser, sino que, por el contrario, lo acentúa: "Ahora bien, me parece que Heidegger tiene razón acerca de todo esto. Santo Tomás es un pensador de la causalidad, un etiólogo más que un aletiólogo. Y si uno comprende correctamente lo que Heidegger quiere decir con el olvido, Santo Tomás forma parte de él, y no es una excepción o un antídoto contra él. Santo Tomás no puede ser excluido de la historia de la metafísica, tal como Heidegger la concibe; él resulta un buen ejemplo de lo que Heidegger justamente entiende con ella. Pienso que los diversos intentos que se han hecho para defender a Santo Tomás de la crítica heideggeriana no han llegado a captar el carácter radicalmente aletiológico del punto de vista de Heidegger. Y uno no hace más que empeorar la cuestión, al insistir en que el *esse* es el *acto de ser*" (p. 6).

Como vemos, Santo Tomás habría hecho hincapié, según Caputo, en la noción de causalidad sin tener en cuenta la noción de *alétheia*, que, como señala el autor a lo largo de su obra, constituye uno de los núcleos centrales de la reflexión heideggeriana. Efectivamente, la *alétheia* para Heidegger es el ser mismo que no ha sido aún advertido, pues el pensamiento humano ha puesto su atención en el ente, en lo desoculto, desentendiéndose del ser, de lo que desoculta el ente. En tal sentido, el ser es el desocultamiento mismo del ente, tal como Heidegger insistentemente lo reitera.

¿Resulta correcto afirmar que Santo Tomás no pensó en la *alétheia* entendida como aquel vigor ontológico que desoculta los entes, haciéndolos ser? En páginas escritas hace ya algunos años, hemos conectado la noción heideggeriana de *alétheia* con la vieja idea de creación, tal como Santo Tomás la comprende. Señalábamos allí que para Santo Tomás crear consiste en dar el *esse* a los entes y que, en tal sentido, el *esse* resulta lo primero que Dios crea, el primer efecto del acto creador: *primus effectus est esse*.

Al otorgar el *esse*, que actualiza a la esencia, el ente comienza a existir, a ser en el sentido más fuerte y pleno de la palabra. ¿No implica acaso el acto creador un desocultamiento del ente que no existía, un hacerlo surgir a la presencia e ingresar en el ámbito de lo desoculto, retomando el vocabulario heideggeriano? Si desocultar el ente significa hacerlo ser, tal como pensamos, entonces el desocultamiento señalado por Heidegger y la creación visualizada por Santo Tomás se vinculan íntimamente. Si desocultar el ente no significa hacerlo ser o existir, ¿qué significa entonces?

"*Alétheia* —nos dice Caputo— significa emerger en lo abierto, el proceso por el cual las cosas son llevadas a la claridad, a la esfera de lo desoculto (*a-léthe*). Ahora bien, Santo Tomás no es un filósofo de la *alétheia*, sino de la *actualitas*. El no es un filósofo del proceso mismo del desocultamiento, sino de una explicación ontológico-causal de las cosas, que, si bien resultan posibles por el proceso desocultante, deja caer en el olvido a la *alétheia* misma" (p. 5).

No obstante el sabor metafórico de expresiones tales como "emerger en lo abierto", "llevar a la claridad", "traer a lo desoculto", etcétera, que Heidegger, por otra parte, utiliza habitualmente, lo que en ellas late es el surgimiento del ente en la existencia, la generación radical de lo que no era. En otras palabras, lo que no existía comienza a ser, o, como diría Heidegger, lo oculto se desoculta.

Pero, en tal caso, insistimos, la creación entendida como el obsequio del ser, se asocia profundamente con el desocultamiento comprendido como el don del ser. Si no fuera así, ¿a qué apunta el "proceso desocultante"? Si las cosas son posibles por él, ello significa que las hace ser; y si las hace ser, las hace existir, a menos que hacer ser signifique hacer que los entes sean lo que son, cosa que Heidegger expresamente ha negado, porque si el ser hiciera ser a las cosas tales o cuales, el ser sería responsable de la esencia de los entes, pero no de su misma entidad. Y, sin embargo, como decimos, el ser, para Heidegger, hace del ente, un ente, y no tal o cual ente.

Según la óptica tomista, aunque lo primero que Dios crea es el ser mismo de los entes, también crea o co-crea la esencia, como aquello que restringe y limita al *esse*, permitiendo así que exista, como dice Gilson, una naturaleza no divina. La creación ha sido un acontecimiento prodigioso, un maravilloso evento (*Ereignis*), que permite admirar el milagro de todos los milagros, como señala Heidegger, que el ente *sea*.

Al respecto, en *Zur Sache des Denkens*, el filósofo alemán determina el ser como el acontecimiento por excelencia (*Sein als das Ereignis*). Gracias a él, el ente obtiene su presencia, su estar presente (*Anwesen*), el cual resulta un don, una dádiva propia del evento fundamental: "El don del estar presente —añota Heidegger— es una peculiaridad del acontecimiento".³

Pero así como el *esse* tomista se disimula en el seno del ente como lo más íntimo y profundo que hay en él, también el *Sein* heideggeriano desaparece cuando el acontecimiento tiene lugar, resultando visible sólo el ente, como producto estable del desocultamiento: *Sein verschwindet im Ereignis*.⁴

Leyendo entre líneas, pero sin violentar el espíritu del texto, resulta notable la simetría entre la concepción tomista de la creación y la noción heideggeriana de *Ereignis*, porque en ambos casos se trata del acontecimiento decisivo merced al cual los entes y el universo que ellos conforman, han obtenido y logrado el ser. Sin embargo, nuestro autor estima que "más que ninguna otra cosa es la noción de *Ereignis* lo que separa a Heidegger de Santo Tomás" (pp. 174-175).

Una de las razones que esgrime Caputo para desestimar la analogía señalada entre *creatio* y *Ereignis*, se debe a la oposición que él establece entre la creación como un tipo de causalidad y el *Ereignis* como un proceso desenrañante.

⁴ *Op. cit.*, loc. cit.

La creación, efectivamente presupone una causa primera que produce efectos. Pero la causa primera, para Santo Tomás, no es un ente, sino el ser mismo en estado puro y subsistente (*ipsum purum esse, ipsum esse subsistens*), que produce, antes que nada, el *esse* mismo de los entes. La causalidad creadora no tiene, por tanto, un carácter óntico, ya que no se trata de un ente supremo que produce entes, sino del *Esse* increado que crea el *esse* de los entes. Heidegger, sin embargo, ha desestimado la alianza entre las nociones de "causa" y de "ser" (y Caputo parece solidarizarse con tal actitud), dado que la causa, según él, tiene el mismo carácter de lo causado y está en su mismo nivel. Si el ente ha sido causado, ha sido causado por otro ente. Pero tal no es el caso de Santo Tomás, pues el ente ha sido causado por el *Esse* divino, que queda así inscripto y presente en su creatura: *adest omnibus ut causa essendi* (*S. Theol.*, Ia., q. 8, a. 3).

Por otra parte, la causalidad también se puede expresar en términos de participación como bien señala nuestro autor: "El *esse* participado depende del *esse* imparticipado como un efecto de su causa" (p. 142). Dicho de otra manera, ser creado por Dios significa ser causado por el *Esse* supremo o participar del mismo. Y si bien el producto de la creación es el ente mismo, el acto creado concierne primordialmente al *esse* de los entes. En tal sentido, Dios no produce o fabrica objetos al modo de un artesano, como sostiene Heidegger, porque lo primero que crea es el ser como fundamento del ente. Dios no hace cosas, como un artesano, sino que hace *ser* a las cosas.

Caputo, sin embargo, justifica las ideas heideggerianas, afirmando que Santo Tomás concibe la creación como la relación que vincula al hacedor con lo hecho. El ser entendido como el desocultamiento (*alétheia*) del ente y el ser comprendido como el surgimiento (*physis*) del ente, convergen en la noción aristotélica de *enéргеia*, caracterizada por Heidegger como un "traer a la presencia". Pero, lamentablemente, según el filósofo alemán, la *enéргеia* se distorsionó al ser trasladada al latín por *actus* y *actualitas*, pues estos dos términos en lugar de apuntar a aquella energía ontológica que posibilita el desvelamiento del ente, señalan lo ya desvelado. En otras palabras, el *actus* y la *actualitas* señalan lo ya actualizado, o sea el resultado y no el esfuerzo mismo que desentraña los entes. Dicho aún de otro modo, mientras que la *enéргеia* señala el ser, el *actus* indica el ente.

Caputo se hace eco, como decíamos, de estas apreciaciones en el texto que ahora transcribimos por las notables implicaciones que contiene: "Pero los romanos, constructores de caminos e imperios, tradujeron esta palabra por *actualitas*; de ahí, concibieron el ser en términos de hacer, fabricar, producir. La metafísica de la 'actualidad' en Santo Tomás queda cautiva de ese esquema metafísico, que se liga a la doctrina cristiana de la creación. Por ello, Santo Tomás no medita la simple esencia de la 'presentación' (*Anwesen*, llegar-a-la-presencia); él planifica la dinámica metafísica en una concepción enteramente causal de la realidad. Concibe el ser en términos de productor y producto, de creador y creado. La doctrina de la esencia y el *esse*, lejos de señalar la visión suprema del ser, resulta la conclusión final de su olvido. Pues la esencia significa 'lo que una cosa era (=se supone) ser' (*quod quid erat esse*), o sea

la idea de lo que va a ser hecho, y la existencia significa que la idea se ha convertido en realidad, lo que previamente fue mera idea, está (*sistere*) ahora fuera de (*ex*) sus causas" (pp. 5-6).

Desmontaremos ahora las ideas contenidas en este texto decisivo, porque en él se juega el sentido mismo de la obra que analizamos e, incluso, el sentido mismo de las nociones claves de la metafísica tomista. En primer lugar, mientras que la *enérgeia* indica una actividad, aquella actividad que hace emerger al ente como tal, la *actualitas* sustituye el proceso de presentación del ente por el resultado ya obtenido. Lo presente reemplaza así a la presentación, el ente destituye al ser. Y la doctrina tomista de la *essentia* y el *esse* constituye el remate final de tal distorsión, pues la esencia significa la "idea" de lo que va a ser hecho y la existencia, por su lado, apunta a la "realización" efectiva del contenido de esa idea. Lo que era meramente posible, lo que era simple idea, se encuentra ahora realizado fuera de sus causas.

Mucho se ha escrito ya acerca del binomio *essentia-existentia* como tergiversación de la auténtica pareja tomista *essentia-esse*. El autor, lejos de capturar el genuino sentido de la distinción tomista, la asimila, sin más, a la clásica distinción de esencia y existencia, que jugó y sigue jugando un papel preponderante en el ámbito metafísico. La *essentia* tomista no es la "idea de lo que va a ser hecho", como escribe Caputo, sino lo que la cosa actualmente existente es. La esencia no posee una dimensión puramente ideal, sino que designa el ente concreto en lo que él es. Y el *esse*, por su parte, o la existencia, no apunta a la actualización de la esencia como algo susceptible de alcanzar el ser, sino que constituye aquel principio, que, en el seno mismo del ente real, actualiza a la esencia como coprincipio constitutivo del orden existente. *Essentia* y *esse* son componentes del ente efectivo, co-principios constitutivos de la realidad existente, y no se identifican, como estima el autor, con lo posible y lo actual.

Cualquier mediano conocedor de la metafísica tomista está enterado de las controversias que se han suscitado con respecto a la célebre tesis de la composición real y metafísica de la *essentia* y el *esse*, y de su distinción, pero su asimilación a la distinción de *essentia* y *existentia* implica la desaparición de la legítima postura tomista. No sólo la *essentia* tomista no coincide con la *essentia* entendida como el ente posible, sino que tampoco el *esse* tomista coincide con la *existentia*. La *existentia* es el simple hecho de estar ahí, de existir fácticamente, mientras que el *esse*, en cambio, constituye lo que actualiza la esencia, haciendo de ella y con ella un ente efectivo.

Convenimos con el autor en que "*existentia* y *actualitas* despojan a la *enérgeia* de su sentido aletiológico" (p. 88), pues ellas, *existentia* y *actualitas*, señalan el ser ahí del ente, la actualidad de la esencia, la esencia en acto, pero no el acto de la esencia, o sea el *esse* como aquello que, al actualizar la esencia, hace ser al ente, desocultándolo y trayéndolo a la presencia. El *esse* tomista tiene, indudablemente, un sentido aletiológico, porque desvela al ente, haciéndolo ingresar en la esfera de lo desoculto, en el plano de la existencia; en pocas palabras, el *esse* de Santo Tomás posee carácter aletiológico, como el *Sein* de Heidegger, porque su tarea capital consiste en hacer ser a los entes.

Por otra parte, el autor advierte atinadamente que el capítulo dedicado por Heidegger a la famosa distinción de esencia y existencia en su trabajo *Die Grundprobleme der Phänomenologie* ha sido "desafortunadamente promovido" por el comentario de Egidio Romano sobre la postura de Santo Tomás: "Egidio creó el equívoco que Heidegger repite simplemente aquí, que la distinción entre la *essentia* y el *esse* es una distinción real, expresión acuñada por él mismo en el sentido de una distinción entre dos cosas reales diferentes" (p. 68).

Justamente, *essentia* y *esse* no son cosas realmente diferentes, porque ellos son principios constitutivos de las cosas. Y si ellos constituyen las cosas, mal podrían ser, ellos mismos, cosas.

No hemos podido darnos cuenta, al respecto, si el autor ha discernido la distancia que separa a la distinción real de Santo Tomás, *intra rem*, de la distinción que él menciona como distinción *inter res*. Media aquí el abismo que separa la distinción entre la *essentia* y el *esse*, de la distinción entre la *essentia* y la *existentia*, que ha terminado por desplazar a la tomista, llegando a dominar, como dice Heidegger, toda la historia del pensamiento occidental.

El autor parecería advertir, por momentos el sentido de la pareja *essentia-existentia* como opuesto al sentido de la legítima distinción tomista; e, incluso, parecería capturar la significación propia del *esse* tomista, sobre todo cuando escribe: "Santo Tomás descubrió un acto, una *enérgeia*, que es el verdadero surgimiento de los entes en el ser, su verdadero acto de ser" (p. 115). Y también cuando anota: "*Esse* es el acto en virtud del cual en ente (*ens*) emerge en el ser" (p. 119).

Pero Caputo nos desconcierta, cuando pocos renglones después expresa: "Lo que Heidegger entiende con el ser es *physis* y *alétheia*, el proceso emergente de ascensión al desocultamiento. Pero Gilson y los tomistas piensan en términos de *ens reale*, de lo que Heidegger llama en *El ser y el tiempo* 'realidad' (*Realität*), ser real, presencia-ante-los-ojos (*Vorhandensein*)" (p. 120).

Nos permitimos aquí disentir con el autor, recurriendo a sus propias palabras, pues si el *esse* constituye, como acabamos de leer, "el verdadero surgimiento de los entes en el ser" o "el acto en virtud del cual el ente (*ens*) emerge en el ser", ni Gilson, ni muchos tomistas, ni Caputo mismo podrían aseverar que el *actus essendi* coincide con el *ens reale*, o sea con el ente mismo. Por ello, sería oportuno recordar aquí que el ser no es un ente real, sino aquello por lo cual el ente es, como escribe Santo Tomás: *esse non est ens, sed est quo ens est* (*De Hebdomadibus*, 1.2).

Además, si el *esse* es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, porque al actualizar todo el ente, se confiesa como la raíz primera y el fundamento supremo de todo cuanto existe, mal se puede afirmar que la metafísica tomista "está centrada en el ente (*ens*) y no en el ser mismo". Mejor dicho, la metafísica de Santo Tomás está efectivamente centrada en el ente, ya que para ella, como para Aristóteles, el ente sigue siendo el objeto

directo y adecuado de la comprensión metafísica, pero ello no implica que haya "subordinado el ser (*Sein*) al ente (*Seiendes*)". "Incluso —prosigue Caputo— si la metafísica tomista declara la primacía del *esse* sobre la *essentia*, ésta es una primacía dentro del marco del *ens*" (p. 129).

Efectivamente, en el ámbito del *ens*, el *esse* posee la primacía, porque el ente le debe su entidad y su realidad misma al *esse*. De la *essentia* depende tan sólo el ser tal o cual ente, pero no el ser ente. Pero además, conviene señalar, que la primacía del *esse* sobre todo otro dato metafísico se debe a que él constituye la esencia misma de Dios. No sólo en el ámbito del ente, sino en absoluto, el *esse* goza de toda preeminencia, porque la naturaleza íntima de Dios, de quien todo depende, consiste únicamente en ser: *sed sua substantia est suum esse* (S. C. *Gent.*, L. 1, c. 24).

Mientras que para nosotros la distinción tomista entre la *essentia* y el *esse*, correctamente entendida, constituye una pieza capital para la confrontación con el pensamiento de Heidegger, el autor desestima esta tesis, debido quizás a que la identifica sin más con la distinción de *essentia* y *existentia*, afirmando incluso que la citada distinción tomista justifica el reproche heideggeriano del olvido del ser. Y efectivamente la justifica, siempre y cuando el binomio *essentia-esse* coincida con la pareja *essentia-existentia*, cosa que nosotros negamos rotundamente y que el autor parece, por el contrario, afirmar: "La formulación tradicional de la metafísica tomista —como una filosofía del *ens* y según la cual el *ens* está compuesto de *essentia* y *esse* (o, peor aún, *existentia*)— oculta la visión verdaderamente reconfortante que Santo Tomás tiene de la distinción entre *esse* y *ens*, y da crédito al reproche de *Seinsvergesenheit* que Heidegger hace" (p. 139).

El autor parece muchas veces estar tanteando el sentido genuino de las diversas tesis tomista, sin acceder a ellas de modo cabal. Así, cuando escribe que el "*esse* para Santo Tomás significa el acto por el cual una cosa llega a ser 'real' más bien que 'presente'" (p. 199).

No vemos qué diferencia media, para el autor, entre "real" y "presente". El *esse*, al actualizar la esencia, hace que el ente sea, por consiguiente hace que sea "real", en el sentido de efectivamente existente, y de que esté "presente", en el sentido de que está ante nosotros, siendo nosotros mismos reales y presentes.

Pero nuestro desconcierto vuelve a crecer cuando Caputo reitera que en el *esse* tomista late, de algún modo, la primitiva *physis* como aquello que desentraña el ente: "Pero lo que yo sostengo aquí es que hay *alguna* huella de la *physis* aún preservada y todavía detectable en el *esse* tomista. Pues el *esse* es efectivamente un surgimiento (*Aufgehung*), una ascensión al ser, una superación de la nada, una llegada activa (*An-kommen*) o arribo (*Ankunft*) al ser, aunque él se ubica en la esfera del pensamiento objetivo" (p. 205).

Una vez más, el autor parece divisar el genuino rostro del *esse* tomista, pero parece divisarlo entre brumas, sin discernir su semblante definido. Porque efectivamente, el *actus essendi* es una *physis*, una fuerza y energía ontológica

que permite la aparición del ente, al desocultarlo y hacerlo ser en el sentido más robusto del término.

Pero Caputo, en vez de avanzar por la buena senda, retrocede dando un paso atrás: "*Esse* significa *realitas* y *actualitas*, no *alétheia*" (p. 208). A tres páginas de distancia, el *esse* aparece ahora no como lo que desvela el ente, sino como lo ya desvelado, no como lo que hace real, sino como la realidad misma, no como lo que actualiza la esencia, sino como la actualidad de la esencia. Es lo desoculto y no lo que desoculta. Sin embargo, el autor no se desdice del todo, ya que vuelve a recordar que el *esse* "tiene algo de la cualidad del 'surgimiento' (*Aufhebung*) de la *physis*", aunque ello no impide que siga siendo una "noción objetivista y no aletiológica" (p. 209).

El mismo Caputo podría rectificarse, si recordara, como lo hizo, que el *esse* no puede ser una "noción objetivista", porque al *esse* no le corresponde ningún objeto. No hay concepto quiditativo del *esse*, por cuanto el *esse* no es algo, no es un *quid*. Algo es sólo el ente y, por ello, él tiene quididad. Pero el *esse* no es algo y, por no serlo, carece de quididad, resultando por tal motivo reacio y remiso al orden lógico y conceptual.

Por él, gracias a él y merced a él, algo es y todo es, pero el *esse* mismo no es. Por tal razón, no es una "noción objetivista", contrariamente a lo que sostiene el autor, aunque sí es una noción aletiológica, porque al hacer existir lo que no existía, desoculta al ente, haciéndolo estar presente. Si desocultar el ente consiste en hacerlo ser, como hemos dicho, entonces el *esse* tomista posee, también él, carácter aletiológico, emparentándose así con el *Sein* heideggeriano.

El autor estima, no obstante, que el parentesco entre Heidegger y Santo Tomás consiste en vincular la *Seinserfahrung* del primero con la experiencia mística del segundo: "Aquí me parece que está el corazón de la relación entre estos dos pensadores" (p. 271).

A tal efecto, Caputo se refiere al arrebató místico que padeció Santo Tomás al final de su vida, que le impidió proseguir la redacción de la *Summa Theologiae*, pues lo que había escrito sólo le parecía paja frente a lo que había visto. Pero Santo Tomás fue indudablemente un caso excepcional y si Dios lo gratificó con una visión sobrenatural, confiándole que había escrito bien acerca de El, no pensamos que ésta sea la senda normal, ni la meta final del quehacer filosófico. Sin embargo, según Caputo, "la metafísica apunta hacia el misticismo" y "tiende, por su propia naturaleza, a pasar del modo calculativo, al meditativo" (p. 264-265).

Como muy bien lo señala Gilson, resulta siempre menester, más allá del necesario ejercicio de la razón, asegurar los derechos de la contemplación. Cuando explicamos en clase las tesis centrales de la metafísica tomista y, particularmente, la noción de Dios como *ipsum esse*, recomendamos calurosamente a nuestros alumnos la necesidad de contemplar el contenido de expresiones como ésa. No basta decir que Dios es solamente ser, *esse tantum*, sino que

resulta imprescindible meditar el misterio que esas palabras encierran. Y otro tanto ocurre con la composición de *essentia* y *esse*.

Sin embargo, esta contemplación no conduce necesariamente al misticismo, ni tiene por qué hacerlo. Por otra parte, el descubrimiento de la noción de *esse* está íntimamente ligada, según algunos autores, a la lectura penetrante del texto del *Exodo* en el que Dios le revela a Moisés su nombre más propio. Al respecto, Santo Tomás ha escudriñado el sentido de expresiones tan lacónicas como "Yo soy el que soy", "Yo soy", "El es", tratando de rasgar los velos que ocultan el misterio de la naturaleza divina, concluyendo que si Dios no dijo lo que es, ello se debe a que El no es nada de lo que es, sino que simplemente es. Y de esta verdad fundamental, a saber que Dios es el ser mismo, el ser en estado puro y subsistente, dependen todas las demás.

Pero Santo Tomás no ha conquistado esta verdad merced a una experiencia mística, sino escrutando las palabras reveladas. He aquí la incidencia de la fe en la especulación filosófica, la cual, promovida por ella, indaga el misterio, excediendo el trabajo discursivo de la razón, como quiere el autor. De este modo, Santo Tomás ha descubierto una nueva noción de ser, la de *esse*, no advertida por la especulación anterior y cuya fecundidad filosófica resulta inagotable.

La filosofía es un quehacer eminentemente terrestre y si bien la fe lo beneficia y lo promueve, haciéndolo avanzar en su propio terreno, ello no implica que él deba desembocar en la visión mística. Pero los límites entre la filosofía y la religión parecen borrarse para el autor cuando concluye: "debemos ver en el *esse*, no la *actualitas* latina descrita por Heidegger, sino la experiencia intensamente cristiana del ser, una experiencia religiosa de la presencia de Dios en el mundo y en el alma. Debemos ver en el *esse* el surgimiento, el llegar a la presencia, *An-wesen*, no el *sistere extra causas* de la metafísica escolástica" (p. 283).

Efectivamente, no debemos ver en el *esse* la *actualitas* latina criticada por Heidegger, ni el *sistere extra causas* de ciertos escolásticos; y en esto coincidimos plenamente con Caputo. Pero tampoco debemos ver en él, contrariamente a su opinión, una experiencia cristiana del ser, o una experiencia religiosa de la presencia de Dios en el mundo, porque el ser mismo del ente no posee un carácter religioso, sino filosófico, y si se tratase del ser divino tampoco, porque el *ipsum esse* constituye el rostro filosófico de Dios, y no su faz religiosa. Dos nombres le convienen a Dios propiamente, el ser y el amor, y aunque ellos se identifiquen en Dios, el filósofo visualiza el primero y el creyente el segundo. Se podrá hablar de una experiencia religiosa de la presencia de Dios en el mundo y en el alma basada en la fe, pero no de una experiencia cristiana del ser, ya que el ser, insistimos, no tiene dimensión religiosa, sino ontológica.

¿Qué debemos ver en el *esse* entonces? Indudablemente, el surgimiento del ente, su irrupción en la presencia, como dice el autor con el vocabulario heideggeriano, pero sobre todo y ante todo debemos ver en el *esse* el acto mismo de la esencia, es decir, aquello que al actualizar la esencia, hace de

ella y con ella, un ente efectivamente existente. Y no debemos ver la *actualitas*, ni tampoco la *existentia* que no son más que la esencia en acto. Mientras el *esse* designa un acto, el acto de la esencia, la *existentia* designa un estado, el estado actual de la esencia, o sea la esencia actualmente existente. Debemos ver en el *esse* aquel principio constitutivo del ente, real y metafísicamente distinto de lo que el ente es, a saber de su esencia. Debemos ver en el *esse* el acto de ser, el *actus essendi*, principio metafísico que se compone con la esencia, y se distingue realmente de ella en el seno mismo del ente. Debemos ver en el *esse* la naturaleza misma de Dios, fuente del ser, *fons essendi*, porque el *esse* emana de El, como un efecto producido por su causa. Debemos finalmente ver en el *esse* así entendido, un punto de coincidencia con el *Sein* heideggeriano, que, a nuestro entender, sólo constituye la corteza fenomenológica del *actus essendi*, noción intensamente sospechada por Heidegger y a la cual aspira toda su obra filosófica.

RAÚL ECHAURI