

**LA PRESENCIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO
MEDIEVAL
EN LA OBRA DE MARTIN HEIDEGGER**

**THE PRESENCE OF MEDIEVAL CHRISTIAN
THOUGHT
IN THE WORK OF MARTIN HEIDEGGER**

SILVANA FILIPPI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO-CONICET
Centro de Estudio e Investigación en
Filosofía Patristica y Medieval 'Studium'
sfilippi@unr.edu.ar

Sumario:

- I. Presentación
- II. Filosofía y teología: el vínculo imposible
- III. San Agustín, el cristianismo primitivo y el neoplatonismo
- IV. El problema de la verdad y la interferencia del pensamiento moderno
- V. La problematicidad de la noción tradicional de metafísica
- VI. La influencia de la Escolástica tardía
- VII. *Essentia-existentia*: el oscurecimiento de la metafísica tomasiana
- VIII. Meister Eckhart y el lenguaje místico en la filosofía alemana

IX. Balance final

Resumen: Si bien no es uno de los aspectos más difundidos, no resulta desconocido que en la obra de Martín Heidegger encontramos importantes alusiones a autores y cuestiones de la filosofía cristiana tardo-antigua y medieval. Ésta aparece, así, no tanto en el marco de la erudición historiográfica como de un pensamiento original que, leyendo la tradición desde el presente, le confiere actualidad y vigencia.

Este trabajo intentará sintetizar lo más saliente del tratamiento que el Friburgués ha realizado de tal temática, la cual se configura en torno a dos ejes fundamentales del pensamiento heideggeriano: por un lado, la facticidad y temporalidad de la existencia humana, que lo remite a ciertos aspectos fundamentales del cristianismo primitivo, y por otro, la cuestión metafísica del ser, lo real y la verdad, que le permite polemizar con las doctrinas filosóficas medievales más relevantes. Por lo demás, resulta también preciso reconocer que el lenguaje filosófico y místico medieval ha dejado su impronta en el decir de este singular y controvertido filósofo alemán.

Palabras clave: Heidegger – filosofía cristiana medieval – interpretación

Abstract: Although it is not one of its most discussed aspects, it is not unknown that in Martin Heidegger's work we encounter important allusions to authors and issues of late-ancient and medieval Christian philosophy, which appears, therefore, not so much within the framework of historiographical erudition, as within the field of an original thinking that, reading the tradition from the present, endows it with actuality and validity.

This work will aim to synthesize Heidegger's most salient treatment of such theme, which is structured around two fundamental axes of his own perspective: on the one hand, the facticity and temporality of human existence, which refers to certain fundamental aspects of primitive Christianity, and, on the other hand, the metaphysical question of being, reality and truth, which allows him to polemicize against the most relevant medieval philosophical doctrines. It is also necessary

to recognize that the medieval philosophical and mystical language has left an imprint on the controversial German philosopher's mode of expression.

Keywords: Heidegger – Medieval Christian philosophy – interpretation

I. Presentación

Sin duda alguna, la obra de Martín Heidegger encierra una complejidad que, por momentos, hace difícil su comprensión o bien multiplica las interpretaciones sobre su sentido. Por lo demás, aunque probablemente no sea éste uno de los aspectos más comentados de su obra, también es característico del pensar heideggeriano el haberse ocupado de doctrinas y filósofos del pasado, aunque siempre llevándolos al propio terreno de su meditación personal, por lo cual sus referencias retrospectivas nunca constituyen estudios historiográficos, sino un verdadero diálogo y confrontación con la tradición filosófica. Así, por ejemplo, ha desarrollado una interesante y singular versión sobre algunos de los pensadores fundamentales de la filosofía griega tales como Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, siempre en torno a lo que Heidegger considera la trama de la historia del pensar occidental: la cuestión del ser.

Mucho menos frecuentes que sus reflexiones sobre la filosofía griega resultan sus alusiones a la filosofía cristiana, sea patristica o medieval. Sin embargo, la discusión en torno a ciertas doctrinas propias de ese período reviste un gran interés para el investigador, pues revela el modo en que han sido acogidas e interpretadas por un pensador contemporáneo, por lo demás, ciertamente influyente en el ámbito académico. Esto evidencia, ante una lectura atenta, las vicisitudes experimentadas por el pensar a través del tiempo y las posibilidades actuales de reflexión filosófica vinculadas con el pasado.

Lo primero que percibe el estudioso que busca en los textos heideggerianos la presencia de cuestiones propias de la filosofía cristiana medieval es la impresión de una diversidad desconcertante, de una aproximación y un rechazo oscilantes.

Heidegger, por ejemplo, ha denostado el latín como lengua filosófica y se ha pronunciado francamente en favor del griego; sin embargo, en ciertas ocasiones no duda en emplear el infinitivo *esse* para designar el *Sein*, particularmente, para remitir a la acepción en que lo entiende después de la *Kehre* o giro experimentado por su pensar. Del mismo modo, no vacila en recomendar la lectura de las *Confessiones* en su “maravilloso latín” original.

Mucho más peso, en mi opinión, lo tiene su conflictiva relación con el cristianismo y con la teología. Si Heidegger ha sostenido que la noción de una ‘filosofía cristiana’ es tan contradictoria como “un círculo cuadrado” o “hierro de madera”, pues la fe del cristiano ya tiene una respuesta dada y no puede interrogar como el filósofo, convengamos que el Friburgués ha destacado –pese a posteriores interpolaciones del pensamiento griego, a su juicio negativas– el valor hermenéutico de la concepción cristiana de la existencia humana, su facticidad y su temporalidad. Teólogo frustrado, Heidegger ha pretendido ser un filósofo ‘puro’. En sus escritos, no obstante, aparecen claramente las huellas de su preparación y evolución teológica (desde su formación católica a su filo-protestantismo, y desde el cristianismo a una suerte de ‘paganismo’ *sui generis*), así como también una variada muestra de su conocimiento más o menos adecuado de cuestiones atinentes a la filosofía desde los inicios del pensamiento cristiano hasta la escolástica tardía, frente a las cuales ha tomado posición en cada caso.

Veamos pues, los puntos fundamentales de ese diálogo con la filosofía medieval en sentido amplio. Estos, según creo, podrían agruparse al menos en seis núcleos: la problemática relación entre filosofía y teología, San Agustín y la facticidad de la existencia, la definición de la verdad como *adaequatio*, la noción medieval (y particularmente la tomasiana) de metafísica, el ser y la dupla *essentia-existentia*, Meister Eckhart y la mística especulativa alemana.

II. Filosofía y teología: el vínculo imposible

Resulta conocido el rechazo de Heidegger con respecto a una posible ‘filosofía cristiana’. “No existe algo así como una filosofía cristiana; eso es simplemente un ‘hierro de madera’”¹, asevera. Por ende, parece que, en su opinión, ni las verdades de fe pueden estimular la reflexión filosófica, ni la especulación racional contribuye en nada a la comprensión de lo creído. Así, sostiene Heidegger, frente a la pregunta filosófica por excelencia: “¿por qué es el ente y no más bien la nada?”, el que cree ya tiene una respuesta: la creación, de manera que quien se apoye en tal fe podrá hacer como si preguntase, pero no interrogará en sentido propio salvo que renuncie a sí mismo como creyente. Para la fe, la filosofía es una tontería². Los defensores de la ‘filosofía cristiana’, asevera, deberían meditar las palabras del apóstol San Pablo, quien considera una locura la sabiduría de este mundo³.

Más allá de la peculiar interpretación heideggeriana del texto bíblico, es evidente que una concepción como la que afirma afecta de raíz la ponderación del pensamiento patrístico y medieval, puesto que la asunción de nociones filosóficas para la comprensión de la fe que allí se lleva a cabo sería, desde aquel punto de vista, imposible, o cuando menos, cuestionable. En realidad, todo este vastísimo período de la historia del pensar quedaría reducido a teología con una inapropiada interferencia de nociones filosóficas.

En efecto, para el Friburgués, entre credibilidad y libre asunción, que son en el hombre respectivamente la condición previa de la teología y de la filosofía, se da una oposición existencial. Por ello, aunque a menudo las nociones teológicas requieran una comprensión del ser del hombre en su condición natural,

- 1 M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, en *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1996, p. 66. Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, p. 6, donde se expresa en los mismos términos.
- 2 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 6.
- 3 Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955.

pre-cristiana, y en este sentido la filosofía aporte contenidos a la teología, ello no quita, sostiene nuestro autor, que, por un lado, la filosofía pueda ser lo que ella es sin actuar de ese modo, y por otro lado, “esta singular relación no excluye, sino precisamente incluye, el que la fe, en su núcleo más íntimo como posibilidad existencial específica, permanezca enemigo mortal frente a la *forma existencial* que pertenece esencialmente a la *filosofía* y es de hecho en extremo variable”⁴. Si esto es así, entonces la síntesis de razón y fe, que se tiene por epicentro del pensamiento medieval, sería ilusoria.

En este sentido, según la perspectiva del Friburgués, la filosofía permanece siempre extraña a la fe. Continuando una concepción que se hizo cada vez más fuerte desde fines de la Edad Media, Heidegger niega que la teología pueda tener un carácter especulativo. Para él, la teología es según su esencia una ciencia práctica⁵; es más, se pregunta incluso si la teología ha de ser considerada ciencia “porque probablemente no debe serlo de ninguna manera”⁶. Por lo mismo, Heidegger recomienda evitar introducir “representaciones extrañas a ella” a fin de que su pensar y su lenguaje correspondan al sentido y a la reivindicación de la fe, evitando los “préstamos de la filosofía y de las ciencias”⁷ edificadas sobre la base de un representar objetivante ajeno a la fe.

En verdad, el resultado de esa mixtura impropia entre teología y filosofía ha sido, según Heidegger, la consolidación de la metafísica como “onto-teo-logía”, es decir, como lógica y conceptualización del ente en general y de Dios en particular. Heredada de los griegos, la onto-teo-logía no hubiese tenido cabida en el cristianismo más que a fuerza de traicionar sus propios principios, pues el Dios que “habita en una luz inaccesible” comienza a ser entendido como ente primero y causa originaria, es decir, en el fondo, como una cosa suprema (*Ur-Sache*), cuyo carácter más saliente reside en ser *causa sui*, causa de sí mismo.

4 M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, p. 66.

5 *Ibid.*, p. 58.

6 *Ibid.*, p. 77.

7 *Ibid.*, pp. 68 y 69.

“Con ello se menciona el concepto metafísico de Dios”⁸, afirma Heidegger. Y añade: “Así reza el nombre objetivo de Dios en la filosofía. El hombre no puede orar a este Dios, ni ofrecerle sacrificios. Ante la causa sui, el hombre no puede caer de rodillas por temor, ni hacer música, ni danzar”. Y por ello, concluye a continuación: “Conforme con esto, el pensar sin-Dios, que debe abandonar al Dios de la filosofía, al Dios como causa sui, está quizás más cerca del Dios divino”⁹.

Dejando de lado el hecho de que la concepción de Dios como *causa sui* no es propia de toda metafísica y que prácticamente no se la encuentra en ninguna doctrina medieval, sino que ha llegado hasta nosotros transmitida por Descartes, resulta innegable que quien ora o alaba a Dios no se dirige a un primer principio o ente supremo, sino a un Padre providente. Pese a la mayor o menor distinción que las doctrinas medievales han establecido entre lo propio de la razón y lo propio de la fe, parece evidente que el Dios de la fe siempre ha quedado debidamente diferenciado del discurso racional acerca de un primer principio. Que en la realidad “el Dios de la fe” coincida con “el Dios de la razón” no trae confusión alguna al creyente, ni al “teólogo filosofante” –para usar una expresión tomasiana–. Sin embargo, la misma indistinción entre ambos órdenes –o más propiamente, la convicción referida a la imposibilidad de un discurso racional acerca de Dios– le ha hecho decir a Heidegger que una prueba de la existencia de Dios “no demuestra nada, porque un Dios que debe hacer demostrar su existencia resulta, al fin, un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia conduce a una blasfemia”¹⁰. Por eso, Dios se manifiesta mucho más en el preguntar que lo busca, que en una certeza que lo pone a disposición para recurrir a él según las necesidades¹¹. Otro aspecto importante de la teología natural medieval parecería, entonces, quedar puesto en tela de juicio.

Sin embargo, el divorcio heideggeriano entre la cuestión de

8 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 57.

9 *Ibid.*, pp. 70-71.

10 M. Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen, 1961, p. 366.

11 *Ibid.*, p. 324.

Dios y las nociones metafísicas llega incluso al núcleo mismo del esfuerzo especulativo llevado a cabo desde la patrística hasta casi el fin del medioevo, pues no sólo invalida la comprensión de Dios como principio y causa supremos, y con ello también la noción de creación —a la que interpreta de modo cuestionable como mera producción de cosas a partir de un ente supremo—, sino que, además, Heidegger expresa su extrañeza frente a la tradición metafísica que denomina a Dios “el ser”¹².

Con fuerte anclaje bíblico, particularmente en el extraordinario y múltiplemente interpretado pasaje del Éxodo 3:14, ya desde los Padres el pensamiento cristiano identificó mayoritariamente a Dios con el Ser. Dios es el Ser mismo y crear significa conceder el ser en sentido pleno, pues sin el acto creador nada sería excepto el mismo Dios. Las creaturas tienen el ser donado por un Dios que es el Ser mismo, de modo que entre el ser de los entes creados y el Ser divino se da un vínculo y al par una distancia infinita.

El *Sein* heideggeriano, por su parte, opera desocultando el ente, haciéndolo surgir en la presencia, pero aun siendo la fuente y fundamento de todo lo que es, su dinamismo desocultante, que conduce el ente hacia el ámbito abierto del estar presente, no se da sino en la temporalidad. Los entes finitos advienen y desaparecen. Ellos son en el modo de la limitación y el transcurrir. Quizás por ello, Heidegger no puede adjudicar tal noción de ser a Dios, sino que se niega explícitamente a hacerlo. “El ser y Dios no son idénticos, y jamás trataría de pensar la esencia de Dios por medio del ser”, dice Heidegger al ser interrogado sobre la afirmación de Santo Tomás que enuncia: *Deus est suum esse*. Y luego agrega: “Creo que no puede pensarse el ser como esencia y fundamento de Dios, pero que, sin embargo, la experiencia de Dios y su manifestación (en la medida en que ésta viene al encuentro del hombre) se produce en la dimensión del ser, lo cual nunca significa que el ser podría valer como

12 M. Heidegger, Holzwege, Klostermann, Frankfurt a. M., 1952, p. 179. Cfr. también M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1956, p. 18.

predicado posible de Dios”¹³. Parecería así que un pensar del ser que superase la metafísica establecida como onto-teo-logía y sus categorías objetivantes podría prepararnos para abrimos a un nuevo modo de manifestación de lo divino y a una experiencia de lo sagrado más auténtica. Sin embargo, la pregunta sobre Dios le parece al pensador alemán demasiado gravosa para el hombre. Por ello, como si fuese el reverso de una larga tradición medieval, Heidegger declara atenerse a un “ateísmo metodológico”. Ni el creyente ni el insensato, contrariamente a lo que sostuviera Anselmo de Canterbury, saben en su corazón qué significa la noción de Dios.

Si estamos aquí ante una versión contemporánea de la teología negativa es algo arriesgado de afirmar, pero queda claro al menos que buena parte del pensar filosófico-teológico medieval resulta afectado por estas consideraciones.

III. San Agustín, el cristianismo primitivo y el neoplatonismo

Dificultades no menores aparecen cuando nos atenemos a ciertos juicios vertidos por el insigne filósofo sobre el cristianismo primitivo y su ulterior mixtura con la filosofía – contaminante y perniciosa, según Heidegger– a partir de los primeros siglos de nuestra era.

Al respecto, resulta particularmente ilustrativo un escrito titulado *Augustinus und der Neuplatonismus*, que recoge unas lecciones del año 1921 sobre el Obispo de Hipona¹⁴. Allí muestra Heidegger especial interés por el libro décimo de las *Confesiones*, en el que San Agustín expone algo que el filósofo alemán considera medular. Sorprende que Heidegger decida conservar las citas en latín siendo conocida su habitual prefe-

13 J. Beaufret [et al.], *Heidegger et la question de Dieu*, recueil préparé sous la direction de R. Kearney et J. S. O’Leary, Paris, Bernard Grasset, 1980, pp. 333-334.

14 M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, p. 160 y ss.

rencia por el griego y por su lengua vernácula al par que su crítica al latín en el que, a su criterio, las intuiciones filosóficas de los griegos habrían resultado menoscabadas. Sin embargo, en una carta a Elisabeth Blochmann que data de 1933, incluso llega a ponderar el texto original en “su maravilloso latín, que nunca podrá ser traducido”, recomendando la edición maurina, mientras exhorta a comenzar la lectura por el libro décimo junto al undécimo.

Como es sabido en el libro X culmina una meditación que en los nueve libros precedentes ha recorrido, bajo la forma del autoexamen que invoca el auxilio divino, desde la infancia de Agustín hasta la crisis final y la conversión. No se trata, pues, de una biografía ni de una descripción “históricamente objetiva”, sino del ahondamiento en el ser que él mismo es, mediante la indagación existencialmente comprometida sobre ciertas etapas y acontecimientos de su vida. La facticidad de la existencia humana, y esto es lo que interesa a Heidegger, se muestra aquí vívidamente al ritmo del interrogar, confesar y buscar. *Quid ergo sum, Deus meus?* (X, 17, 26), puesto que he devenido un problema para mí mismo: *Mihi quaestio factus sum* (X, 33, 50). Este volverse pregunta para sí en lugar de proceder a la descripción objetivante de la esencia humana y sus facultades es lo que hace de Agustín una referencia particularmente importante para Heidegger. Esa interrogación en torno al sí mismo revela una existencia finita que se despliega temporalmente en todas sus potencialidades y límites, sin poder volverse nunca autotransparente y dueña de sí.

Descartado entonces que al sí mismo podamos convertirlo en un objeto disponible a la descripción categorial, el *confiteri* agustiniano tiene una doble finalidad: respecto de Dios señala la apertura del sí mismo hacia la verdad, único camino posible para restablecer su vínculo con Aquel, quien es la Verdad misma, eterna e inmutable, y respecto de los otros, señala la invitación a unirse en esa búsqueda ascensional en la que la precariedad del yo mueve al reconocimiento del Tú absoluto. Pero si estoy cierto de que mi ser no puede hallar respuesta alguna sino en Dios, y por ello, *Domine, amo te*, esta misma búsqueda

asume la forma de una interrogación: *Quid autem amo, cum te amo?* (X, 6, 8). Así comienza el itinerario agustiniano. El Santo interroga sucesivamente a las cosas circundantes y a los seres vivientes, pero ellos señalan que no son Dios. Busca en sí mismo y ello lo conduce al “hombre interior”, hacia el alma que animando el cuerpo lo rige y preside. Pero Dios está más allá. Traspasa, pues, este nuevo umbral hasta acceder al vasto campo de la memoria: *venio in campos et lata praetoria memoriae* (X, 8, 12). En ese amplísimo reservorio encuentra que todo lo que constituye nuestra mente de algún modo se halla albergado en la memoria, que se muestra así como un misterio inabarcable. Yo mismo, entonces, he devenido misterio “haciendo de mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor” (*factus sum mihi terra difficultatis sudoris nimii*), pues lo que exploramos ahora es el propio yo sin poder siquiera comprender ni lo más cercano y propio a sí que es el sí mismo (X, 16, 25).

Sigue no obstante avanzando. San Agustín sabe que para hallar a Dios ha de traspasar incluso la memoria, pero que es en ella donde está la clave, pues es imposible buscar aquello de lo que la memoria no guarde algún registro. Así, descubre que el deseo de una vida feliz, alimentado por el recuerdo de algún goce experimentado, es el que nos conduce a Dios. Buscar a Dios es, entonces, buscar la *beata vita*, mas, en sentido auténtico, ésta no se halla fuera de la verdad: *Veritas est vera beata vita*. La vida feliz es el gozo nacido de la verdad (*gaudium de veritate*) y la Verdad en sentido primero y último es el mismo Dios. Así, Dios, la *beatitudo*, la *veritas* y la genuina *delectatio* vienen a coincidir, y esto es lo que todo hombre busca aun por caminos errados.

Tanta dificultad para hallar a Dios se debe a que ahora “no estando lleno de ti soy una carga para mí” (*oneri mihi sum*) (X, 28, 39). La vida humana sobre la tierra es una prueba constante: *temptatio est vita humana super terram*, según reza en el libro de Job, 7, 1, *sine ullo interstitio*, sin resquicio alguno, refuerza San Agustín (*ibid.*). La tentación promueve la dispersión en la multiplicidad (*defluxus in multa*), que sólo puede ser contrarrestada por la continencia. Por eso el deleite (*delectatio*) se halla

fisurado por la atracción de fuerzas encontradas, entre la dispersión y la continencia. La vida es riesgo y tensión permanente, despliegue de las propias posibilidades en la experiencia de la constante puesta a prueba, de la que sólo salimos airosos por el auxilio divino.

La *tentatio*, sin embargo, no es una circunstancia entre otras que pudiese evitarse; es la forma misma que asume la facticidad de nuestra existencia histórica, que se despliega inacabada, fracturada, mostrando y desplegando en cada momento sus propias posibilidades, sea en la lucha por recuperar la propia unidad que conduce a Dios, o en la caída que provoca la dispersión en la multiplicidad y la pérdida del auténtico sí mismo. Por eso la vida humana está signada por la *inquietudo*: *inquietum est cor nostrum* hasta que descansa en Dios.

Esto es lo que resalta la lectura heideggeriana del libro X de las *Confessiones*, pues según el filósofo alemán, Agustín nos muestra allí una noción genuina de la facticidad de la experiencia humana, aquella que, por lo demás, se corresponde con el modo de concebir la vida propia del cristianismo primitivo (*Urchristentum*), signado por la temporalidad de la existencia, es decir, por la experiencia histórica de la vida. Ésta ha irrumpido con nitidez, piensa Heidegger, en los textos de Pablo y Agustín, como también más tarde en la mística medieval de Bernardo, Buenaventura, Eckhart y Tauler, y luego en Lutero y Kierkegaard, en quienes ha hecho erupción el sentido primigenio y más potente del cristianismo. Así, la *tentatio* agustiniana es, para Heidegger, una auténtica noción existencial, en tanto muestra que la existencia no tiene otro ser que el darse en su efectividad temporal, al cual resulta inherente la finitud, la inseguridad y la ausencia de certeza.

Sin embargo, según Heidegger, esta experiencia protocristiana de la existencia aparece mezclada en Agustín con otros modos de acceso extraños a la fenomenología de la facticidad histórica. En efecto, hay en sus textos una valoración, el reconocimiento de un orden objetivo. Citando un pasaje de las *Enarrationes in Psalmos* (CXLIII, 6) considera Heidegger que el desasosiego de la existencia humana, dramáticamente testi-

moniado por Agustín, no impide que, al par, el Hiponense esté convencido de que, no obstante el peso de nuestras miserias, podemos reconocer un orden jerárquico en la realidad, pálido reflejo de la belleza eminente, Dios, el *summum bonum*. Por eso clama el Santo: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!* (X, 27, 38). He ahí, piensa Heidegger, la infiltración de la metafísica neoplatónica. Hay en el pensamiento de Agustín, dice, una axiologización dirigida de un modo determinado: en la cúspide el *summum bonum*, lo *incommutabile*, el ser por excelencia identificado neoplatónicamente con la belleza (*pulchritudo*) y, a partir de allí, un orden jerárquico objetivo. Esto, dice Heidegger, es funesto¹⁵: lo más valioso y original de las *Confesiones* guarda relación con la interpretación fenomenológica de la propia existencia; pero su base metafísica, de raíz neoplatónica, es lo que debe ser desarticulado, pues en la inquietud de la cura, de la preocupación por lo inmediato y la búsqueda amorosa de Dios en constante confrontación con lo fáctico, no se le hace transparente al existente un orden metafísico, una visión de esencias que le serviría de soporte. Sin embargo, esta “funesta e inadecuada” axiologización “está fuertemente presente en Agustín”¹⁶. La experiencia cristiana original de la facticidad existencial ha cedido ante la impronta estético-metafísica heredada de los griegos, pese a que, al parecer de Heidegger, ésta resulta incompatible con la incertidumbre de la finitud temporal. La filosofía –esto es, la fenomenología– debería officiar, por tanto, como “correctivo” que indica el contenido “pre-cristiano” de los conceptos teológicos fundamentales¹⁷. En una palabra, el sentido y carácter propios de la teología deben provenir de la fenomenología de la existencia humana. Lo demás es un aditivo de la racionalidad propia de la metafísica griega que resulta extraña a la historicidad de la experiencia protocristiana.

Llegados a este punto, sin embargo, nos sentimos francamente desconcertados, pues parece imposible determinar si el

15 M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 261.

16 *Ibid.*, p. 265.

17 M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, p. 66.

cristianismo primitivo ofrece un aporte original a la filosofía o, por el contrario, lo que tiene de fructífero podría ser igual o mejor percibido por una fenomenología “metodológicamente atea” capaz de describir contenidos existenciales “pre-cristianos”. En el fondo, lo que aquí se juega es la efectiva relación entre filosofía y teología, y al hablar de teología, asevera el filósofo, quiere decir siempre teología cristiana¹⁸ a la que él mismo debe su formación juvenil. Heidegger ha rechazado, entonces, la noción de ‘filosofía cristiana’ y con ello, ha cuestionado, por un lado, la posibilidad de que la revelación religiosa aporte algo a la especulación filosófica, y por otro, su capacidad para mantenerse incólume ante las presuntas deformaciones conceptuales provenientes de la influencia filosófica griega. No sabemos, no obstante, si esta conclusión deriva de su rechazo por la metafísica tradicional –que, según Heidegger, a partir de Platón y Aristóteles habría tendido crecientemente a constituirse en una “onto-teo-logía”, es decir, en un pensar acerca de un orden lógica y conceptualmente objetivable de esencias– o de la convicción acerca de una imposibilidad de diálogo efectivo entre fe y razón. Lo cierto es que, en cualquiera de ambos casos, el rango filosófico del pensamiento medieval queda puesto seriamente en tela de juicio. ¿Será entonces la historiografía erudita la única vía posible de exploración de ese período del pensamiento? Éste es el camino que han seguido algunos estudiosos frente a una época considerada por muchos como filosóficamente estéril, pero, como cualquier otra etapa histórica, siempre susceptible de descripciones y análisis historiográficos. No es, sin embargo, la vía elegida por Heidegger, quien exhorta a la reflexión acerca de la historia del pensar como esencialmente distinta de la mera erudición.

IV. El problema de la verdad y la interferencia del pensamiento moderno

Puede decirse que toda vez que el filósofo alemán se aproximó a las doctrinas medievales lo hizo desde una perspectiva

18 Cfr., por ejemplo, *ibid.*, p. 49.

crítica. Esta visión, no obstante, se ha caracterizado, en lo fundamental, por juzgar las nociones medulares del pensamiento medieval desde la Escolástica tardía, y en alguna ocasión desde la modernidad, lo que se produjo, a mi juicio, a costa de una importante distorsión de los planteos originales. Esto resulta particularmente patente respecto del problema de la verdad.

Pese a la diversidad de doctrinas resulta posible establecer ciertos rasgos distintivos de la concepción medieval de la verdad. Ésta se encuadra dentro de la postura gnoseológica llamada realismo, según la cual las cosas son y son lo que son, de tal modo que la naturaleza de lo real es algo dado y quien se disponga a conocerla debe atenerse a ella. En consecuencia se dan al menos dos niveles de consideración de la verdad. Por un lado, verdaderas son las cosas. En tal sentido expresa, por ejemplo, San Agustín: *verum est id quod est* (*Solil.* II, 5). Con ello se apunta al trascendental *verum*, pues todo ente es verdadero y nunca falso por el hecho de ser lo que es. Como dice Tomás de Aquino: *Omnis res est vera et nulla res est falsa* (*De Ver.* q. 1, a. 10).

Pero por otro lado, si el ser verdadero es una propiedad inherente a todo ser, ello se da siempre en relación con un entendimiento: en primer lugar, el entendimiento creador, pues, como lo afirma con especial énfasis San Anselmo en su *De Veritate* (c. 7), las cosas son verdaderas en tanto guardan conformidad con los arquetipos divinos: *Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.*

Ahora bien, si el fundamento de lo verdadero se encuentra en el entendimiento hacedor –ante todo Dios mismo, que es la Verdad eterna, pero también el de cualquier artífice–, las cosas se hallan igualmente referidas al entendimiento que conoce, de modo que incluso la verdad en sentido más propio se dice de la adecuación que se da entre el intelecto y la cosa conocida. Esta acepción del término ha quedado plasmada en la difundida fórmula según la cual la verdad consiste en la *adaequatio intellectus et rei*, expresión que se ha vuelto distintiva de la doctrina de Tomás de Aquino, aunque registra antecedentes en la obra de Avicena, quien a su vez la habría tomado del *Libro de las*

Definiciones de Isaac Israeli, pensador del siglo X.

Ésta es la definición de la verdad a la que Heidegger le dedica por entero el párrafo 44 de *Sein und Zeit*¹⁹. Allí sostiene que aquella manera tradicional de concebir la verdad como *adaequatio* reconoce ya algún antecedente en Aristóteles, que fue entendida por el Aquinate también como *correspondentia* y *convenientia*, y que, además, pervive en el mismo Kant quien la define en la *Kritik der reinen Vernunft* como “concordancia del conocimiento con su objeto”. Sin embargo, esta equiparación efectuada por Heidegger revela ya una seria confusión, pues entre la *adaequatio intellectus et rei* y la concordancia del conocimiento con su objeto existe una notoria diferencia: ni el *intellectus* indica el conocimiento, ni la *res* es comparable con el ‘objeto’ de la gnoseología moderna. Más aún, Heidegger explicita la verdad como concordancia en términos ajenos al pensamiento medieval en tanto sostiene que tal concordancia es la que se daría entre “el juzgar como proceso psíquico *real* y lo juzgado como contenido *ideal*”²⁰. A lo que añade que el desdoblamiento entre el juzgar y el contenido ideal rompe la realidad del conocer en dos aspectos “cuyo zurcido nunca logra apresar el modo de ser del conocer”²¹.

Contra la opinión de Heidegger, sin embargo, es preciso decir que tal desdoblamiento, que vuelve problemático el vínculo entre el sujeto cognoscente y la “exterioridad real”, característico del idealismo moderno, no es propio del realismo medieval. Claro que Heidegger tampoco parece haber comprendido el sentido de esta posición, puesto que en el párrafo anterior (§ 43) afirma que todo realismo “tiene la realidad del ‘mundo’ por menesterosa de prueba, pero al par también por susceptible de ella”²². Sin embargo, lo así descrito no guarda relación con el realismo, para el cual la primera evidencia reside en la existencia de lo real, sino con el idealismo cartesiano que, seguro en principio tan sólo de su propio pensamiento, finalmente y

19 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979, pp. 212 y ss.

20 *Ibid.*, p. 216.

21 *Ibid.*, p. 217.

22 *Ibid.*, p. 207.

de modo derivado, acaba en la necesidad de demostrar la existencia del mundo material. Heidegger, no obstante, considera no sólo que la demostración de la existencia de lo real es un “problema imposible” y un “escándalo para la filosofía”²³, sino que si el *cogito sum* hubiera de servir como punto de partida sería preciso invertir su contenido²⁴, y con ello, sin quererlo, la argumentación del filósofo alemán se aproxima, al menos en este punto, a la esencia del realismo medieval.

Desde estas premisas, la noción de *adaequatio* le parece a Heidegger si no errónea al menos un derivado que oculta la esencia del problema de la verdad, pues ésta, como ya lo habría visto el Estagirita, remite al “ser descubierto” de las cosas y, ante todo, al “ser descubridor” del cognoscente. Sin embargo, y pese a la errada interpretación del filósofo friburgués, ése es el auténtico sentido de la *adaequatio intellectus et rei* en tanto apunta precisamente a la coincidencia del *intelecto* (no del juicio ni del conocimiento) con la *cosa* (más propiamente que con el objeto, término que designa la cosa pero en tanto es pensada): *Intellectus penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est quod quid est*²⁵. Probablemente desorientado por la ambivalencia del término latino, Heidegger entendió, erróneamente, el *intellectus* de la fórmula tomista no como intelecto o entendimiento, sino como lo inteligido o contenido conocido. Sólo así ha podido equiparar la *adaequatio* a la *Übereinstimmung* kantiana. La *adaequatio*, empero, no alude aún al juicio sino a la identidad vivida entre el intelecto y lo real, por lo que “el intelecto en acto y lo inteligido en acto son uno”²⁶, identidad intencional en la cual el intelecto se apropia a su modo de la cosa, que, en cuanto conocida, se vuelve una con el cognoscente. Lo que se conoce no es entonces una representación mental. Así, dice Santo Tomás que el concepto no es *lo que se conoce*, sino aquello *por lo que se conoce*.

Durante la escolástica tardía y la modernidad, en cambio,

23 Ibid., p. 206.

24 Ibid., p. 211.

25 Tomás de Aquino, *Summa Theol.* I, II, q. 31, a. 5.

26 Tomás de Aquino, *Contr. Gent.* II, c. 59.

se abre un hiato entre la representación interior y la realidad exterior. Un indicio de este distanciamiento respecto de lo real puede advertirse ya en la distinción suareciana entre *conceptus formalis* y *objectivus*: concepto formal, dice Francisco Suárez, es “el acto mismo o, lo que es igual, el verbo con que el entendimiento concibe alguna cosa o alguna noción común”; concepto objetivo, en cambio, es “la cosa o noción que propia e inmediatamente se conoce o representa por el concepto formal”, es “el objeto y la materia a que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mente”²⁷. Pero al separar el acto de conocer de lo conocido mismo, haciendo de este último el objeto directo del conocimiento, queda abierto el camino para el idealismo cartesiano, en el que lo conocido no es la cosa sino un contenido mental. Por otra parte, conviene no olvidar que la figura de Francisco Suárez fue muy importante en la temprana formación filosófico-teológica de Heidegger, a punto tal que en lo sucesivo siempre tendió a enfocar el pensamiento medieval desde la óptica del escolástico español.

Si para Heidegger, la concepción de la verdad como *adaequatio* plantea el problema de explicar cómo “algo que está adentro” puede reproducir “lo que está afuera”, es decir, “cómo habrá que concebir el objeto a fin de que a la postre lo conozca el sujeto sin necesidad de saltar a otra esfera”²⁸, éste no es un problema para la filosofía medieval. Santo Tomás sostiene que el conocimiento es como un efecto de la verdad (*veritatis effectus*), vale decir, de la originaria conformidad o adecuación de la cosa y el entendimiento. El juicio, por tanto, no es la instancia primera de la verdad, sino la conciencia que el cognoscente toma de la adecuación vivida con lo real, la cual se expresa ulteriormente en una operación refleja que se plasma en el juicio. La verdad encuentra su acabamiento en un juicio o proposición porque allí se da en toda su plenitud, pero ha tenido su origen en una previa coincidencia del entendimiento humano con la cosa. Por eso, si *verum est in mente*, resulta preciso añadir: *veritas*

27 Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, 2, s. 1, n. 1.

28 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 60.

*supra ens fundatur*²⁹.

En pocas palabras, ni la *adaequatio* es la concordancia del juicio con el objeto, ni, por ende, es una noción derivada de la apertura del cognoscente a lo real, pues la *adaequatio* consiste en esa misma apertura, únicamente a partir de la cual es posible formular un juicio. Por qué, no obstante, en el párrafo 44 de *Sein und Zeit*, al que hemos hecho referencia, Heidegger muestra una excelente comprensión de Aristóteles en contraste con una inaceptable interpretación de Tomás de Aquino es una cuestión que podría revelar algo sobre las dificultades contemporáneas para comprender el medioevo.

V. La problematicidad de la noción tradicional de metafísica

Tales dificultades se vuelven nuevamente evidentes cuando Heidegger intenta abordar la presunta problematicidad de la noción tomásiana de metafísica. Esta noción aparece claramente descrita en el Proemio del *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*³⁰, donde Tomás de Aquino considera ese saber como *scientia regulatrix*, puesto que todas las demás ciencias se ordenan a ella en cuanto es “*quae circa maxima intelligibilia versatur*” y, por ende, reviste el más alto rango.

No obstante, aclara el maestro dominico, podemos aprehender lo máximamente inteligible de un triple modo. En primer lugar, “*ex ordine intelligendi*” en el sentido de que el intelecto obtiene certeza a partir de lo que es más inteligible y éste es el conocimiento de las causas. Por eso la ciencia suprema considera las primeras causas y puede llamarse ‘*filosofía primera*’. Y puesto que se ocupa de lo inteligible, a diferencia del conocimiento sensible que es de lo particular, versa sobre los principios universales, como el ente en general y aquellas cosas que de él se derivan, cuestiones que por su carácter universal no pueden ser tratadas sino por esta ciencia que, por ello, puede

29 Tomás de Aquino, *De Ver.* q. 1, a. 1.

30 Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Prooemium*, Marietti, Torino-Roma, 1964.

llamarse también ‘metafísica’ o ‘transfísica’ en cuanto se ocupa del ente en su íntima constitución inteligible. Pero también, y en tercer lugar, dado que lo máximamente inteligible es, sobre todo, lo que está separado de la materia –no porque haya sido abstraído de su condición sensible sino porque se da separado de la materia, como acontece con Dios y las sustancias intelectuales– desde tal perspectiva esta ciencia suprema ha de ser llamada ‘teología’ o ‘ciencia divina’.

Sin embargo, el Aquinate destaca que aunque esta ciencia verse triplemente sobre las primeras causas, sobre lo universal y transfísico, y sobre aquello separado de la materia en virtud de su ser, resulta preciso reconocer que “*haec triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribuit debet*”, puesto que si bien el género propio del que se ocupa esta ciencia máxima es el *ens commune* y no sus causas consideradas en sí mismas, es decir, en su naturaleza absoluta, es claro que el ente como tal no puede ser debidamente comprendido sino en relación con sus causas, que son precisamente aquellas sustancias separadas y aquellos primeros principios. Aunque abordado de un triple modo, el sujeto de esta ciencia es, por tanto, uno y el mismo, a saber, el *ens commune*, y por eso hemos de concluir que se trata de una sola ciencia de tres nombres.

Contra esta unidad de la ciencia suprema en la que insiste Tomás se levantará la crítica de Heidegger, que al analizar el texto tomasiano va cambiando sutilmente su letra y su sentido.

Como se sabe, el término ‘metafísica’ remite a los escritos aristotélicos, indicando, en principio, tan solo la ubicación de sus textos en el *corpus*, pero volviéndose más tarde el término en apariencia apropiado para traducir la *próte philosophia* del Estagirita. Respecto de ello, Heidegger considera que el rumbo que tomó la metafísica durante el medioevo habría sido facilitado, precisamente, por el propio Aristóteles, quien en el libro VI de su escrito sobre la metafísica, donde habla de la filosofía primera, establece una doble dirección del preguntar sin tratar explícitamente ni cuestionar su presunta unidad.

Efectivamente, en Aristóteles la metafísica se ocupa, por un lado, del ente en cuanto ente, esto es, del ente en su totalidad,

su naturaleza y sus principios constitutivos, y a la vez, del ente último y supremo que el Estagirita designa como τιμιώτατον γένος, el ente originario al que también llama θεϊον. De ese modo, en Aristóteles, la πρώτη φιλοσοφία resulta al par θεολογική ἐπιστήμη, conocimiento de lo divino (aunque, ciertamente, no entendido como Dios creador y personal). En sus escritos esa vinculación entre ambas direcciones del pensar aparece configurada, pero no problematizada: “En Aristóteles encontramos, pues, esta peculiar conexión entre la *prima philosophia* y la *teología*. Sobre la base de esa conexión, mediada por una determinada interpretación de la filosofía árabe, en el medioevo, cuando ésta fue conocida con *Aristóteles* y ante todo con sus escritos metafísicos, resultó facilitada la asimilación del contenido de la fe cristiana al contenido filosófico de los escritos de Aristóteles”³¹.

Así, la ambigua formulación aristotélica del saber supremo como comprensivo de una doble dirección (el ente en general y Dios en particular) habría llegado al medioevo. Esas mismas dos direcciones del pensar que hacen del concepto de metafísica algo confuso, aduce Heidegger, “fueron tomadas sin más por *Tomás de Aquino* de *Aristóteles*”³², sin que el sentido propio del μετά resultara aclarado en su dualidad. Al contrario, continúa Heidegger, dado que por su motivación religiosa en la Edad Media el filósofo auténtico, en cuanto libre preguntar del hombre, nunca habría sido posible, en el fondo “no hay filosofía del Medioevo”³³. Tan sólo habría surgido, a partir de la asunción

31 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 65.

32 *Ibid.*, p. 67.

33 *Ibid.*, p. 68. Cfr. los pasajes referidos en la nota 1. Puede consultarse además: M. Heidegger, *Nietzsche II*, GA 6.2, Klostermann, Frankfurt a. M., 1997, pp. 115-116, donde dice respecto del pensamiento medieval: “Aquellos que de esta manera tratan del ente en su totalidad son los ‘teólogos’. Su ‘filosofía’ no es más que de nombre, puesto que ‘una filosofía cristiana’ sobrepasa en absurdidad la cuadratura del círculo. Todavía el cuadrado y el círculo coincidirían al menos en el sentido de que son figuras espaciales, mientras que una diferencia insuperable separa la fe cristiana y la filosofía. [...] la *doctrina christiana* no intenta transmitir un conocimiento del ente en cuanto a saber lo que él es, sino aquel de su

de la metafísica aristotélica en sus dos líneas de desarrollo, una dogmática no únicamente del creer, sino también de la misma filosofía primera que se volvió funcional a aquella otra.

Eso, continúa Heidegger, se vería patentemente en el texto tomasiano del Proemio que precede al Comentario a la Metafísica, donde el fraile dominico equipara sin más *prima philosophia*, *metaphysica* y *theologia* o *scientia divina*.

Sin embargo, ya al iniciar su lectura del texto de Tomás, Heidegger traducirá, infundadamente, la expresión ‘*maxime intelligibilia*’ por ‘lo suprasensible’ sosteniendo, además, que en su devenir histórico la filosofía primera, entendida como meta-física, más que un peculiar modo de interrogar sobre lo real, pasó a constituir un saber sobre lo suprasensible (μετά τὰ φυσικά) –en particular, sobre Dios y la inmortalidad del alma humana– posicionándose así en un mismo plano con otros saberes³⁴ igualmente referidos a algún sector de lo real, con la sola diferencia de que el ente al que refiere la metafísica es, por su índole, supremo. De igual modo, Heidegger sustituirá durante el desarrollo de su análisis del texto la expresión plural ‘causas primeras’ por el singular ‘*causa prima*’ –es decir, arguye, “Dios como creador del mundo”–, considerando además esta expresión como introducida por la fe [*durch den Glauben*]. Omite Heidegger así lo que había apuntado algunos párrafos antes³⁵ donde señalaba que la teología que Tomás identifica con la metafísica es la *scientia divina*, saber racional que el fraile dominico distingue cuidadosamente en numerosos pasajes de su obra respecto de la *scientia sacra* que es propia del ámbito de la fe y se funda en la Revelación³⁶. Heidegger considera, entonces, que la noción de causalidad creadora sería una intromisión de la fe en una noción de metafísica heredada del aristotelismo y viciada, de entrada, por una esencial ambigüedad, que le habría

verdad que es una de salvación”.

34 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 66.

35 *Ibid.*, p. 70.

36 En el comentario al *De Trinitate* de Boecio (1257-1259) es claro el modo en que Tomás distingue perfectamente entre dos teologías correspondientes a dos objetos diferentes. Cfr., por ejemplo, *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, q. V, a. 4, 194 14-17.

permitido al maestro medieval reutilizarla en beneficio del creer. Así, si Heidegger encontraba dificultad para comprender la articulación aristotélica entre πρώτη φιλοσοφία y θεολογική ἐπιστήμη, bajo la presentación medieval de la *causa prima* como Dios creador –versión indudablemente ajena al Estagirita– la conciliación de esos tres modos del conocer en una sola ciencia de tres nombres, tal como el Aquinate la describe, se le hace al pensador alemán aún más inaceptable. Y, ciertamente, no podía resultar de otra manera en cuanto que el Friburgués –a diferencia del propio Tomás– juzga el vínculo causal entre Creador y creatura como restringido al ámbito de la fe y, en este sentido, como un elemento extrínseco a la metafísica.

Pero, objeta Courtine, “¿dónde ha visto Heidegger en el *Proemio* un camino o una marcha determinada por la fe?” Pues cuando el Aquinate refiere a las sustancias separadas como las causas primeras y universales del ser en razón de que corresponde a cada ciencia considerar las causas propias de su género o sujeto, “Tomás apela simplemente a un principio elemental de la epistemología aristotélica”³⁷.

Partiendo de esa perspectiva extraña al maestro medieval es lógico que Heidegger haya concluido que si en Aristóteles ya era dificultoso comprender en qué sentido el preguntar filosófico ha de orientarse simultáneamente al ser de las cosas (τὸ ὄν ἢ ὅν) y al ente supremo y divino (τὸ θεῖον), “en el Medioevo en la teología orientada por la revelación cristiana se ve el perjuicio o el problema aún más marcado”³⁸. En suma, para el profesor de Friburgo, bajo la formulación tomista las determinaciones de la metafísica son incoherentes y no forman un conjunto más que por la unidad que les imprime la teología revelada³⁹. Esto es, el problema ya presente en Aristóteles se agudiza en el Medioevo cuando “el concepto aristotélico de teología fue

37 J.-F. Courtine, “Heidegger et Thomas d’Aquin”, *Quaestio 1/2001, Heidegger e i medievali*, Atti del Colloquio Internazionale, Casino 10-13 maggio 2000, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Brepols-Pagina, Turnhout (Belgium)-Bari, 2001, p. 226.

38 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 75.

39 O. Boulnois, “Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique”, p. 396.

tomado en el sentido de una determinada interpretación de Dios como la persona absoluta, sentido orientado por la revelación cristiana”⁴⁰. Al argumentar de este modo, Heidegger fuerza el texto “haciendo abstracción de la distinción tomista mayor de dos ‘teologías’ (la teología de los filósofos y la teología de la *sacra scriptura*)”⁴¹. Sin embargo, Tomás muestra tener clara conciencia de los límites epistemológicos atinentes a la ciencia filosófica y así dice: “ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subjectum ens inquantum ens; et haec scientia apud eos scientia divina dicitur”⁴².

Por eso, “la teología filosófica jamás puede versar sobre las *res divinae* como tales en su consistencia y su manifestación propia, sino solamente en la perspectiva de su sujeto propio (el *ens inquantum ens*) y a título de principios de ese sujeto”⁴³. En Tomás el saber supremo no resulta caracterizado como *supra*-sensible sino como *trans*-sensible, diferencia no menor si se piensa que en su doctrina el asunto que trata esta ciencia no es, como insiste Heidegger, primariamente Dios y el alma humana, sino el ente como tal y en general en su íntima constitución inteligible. La inteligibilidad que le compete dilucidar es la que atañe a la constitución metafísica o inteligible de todo ente, mientras que Dios nunca será objeto de ese saber por cuanto epistemológicamente le resulta inalcanzable en su naturaleza absoluta. Por el contrario, Dios es considerado por la metafísica tomista tan sólo en su carácter de causa y *fons essendi*, fuente del ser de todo lo que es.

En efecto, si corresponde a la teología revelada “*ipsas res divinas propter se ipsas ut subjectum scientiae*”⁴⁴, a la teología filosófica le compete, en cambio, la consideración de Dios como causa de la totalidad de lo real, puesto que, para Tomás,

40 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 76.

41 J.-F. Courtine, “*Heidegger et Thomas d’Aquin*”, p. 226.

42 Tomás de Aquino, *Expositio super Librum Boethi de Trinitate*, q. V, a. 4, 194, 24-27.

43 J.-F. Courtine, “*Heidegger et Thomas d’Aquin*”, p. 228.

44 Tomás de Aquino, *Expositio super Librum Boethi de Trinitate*, q. V, a. 4, 195, 10.

todo ente tiene y ejerce el ser en la medida en que lo ha recibido de Dios –el *Ipsum Purum Esse*–. Siendo así, “Dios, causa del ser, es causa del sujeto de la metafísica; pero por eso justamente no está incluido en su sujeto”⁴⁵.

En tal sentido, es claro para Tomás que el ser de Dios no se confunde con el de la realidad creada y finita, que no es el ser mismo, sino que sólo es y es lo que es por participación⁴⁶, vale decir, en tanto ha sido causada por Dios. De ahí que Tomás afirme: “*Esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio*”⁴⁷. En consecuencia, “*causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum*”⁴⁸.

Por eso, si en el Proemio del Comentario de Tomás la metafísica ha de ser caracterizada de un triple modo, ello no significa que Dios sea su objeto, sino que ha de resultar considerado como *causa essendi*, pues sólo el *Ipsum Purum Esse* que Él es puede conceder el ser a todo aquello que no lo tiene por sí, pero por lo mismo escapa al poder de nuestro intelecto: “*Illud solum est capibile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum*”⁴⁹.

Por lo demás, la equívoca comprensión del Dios de la metafísica como ente supremo condujo a Heidegger a rechazar la noción de causalidad eficiente⁵⁰, y en último término, de creación, no sólo por desestimarla como un enunciado de la fe, sino

45 J.-F. Courtine, “*Heidegger et Thomas d’Aquin*”, p. 231.

46 Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 5: “*Ipsa autem natura vel essentia divina est ejus esse; natura autem vel essentia cujuslibet rei creatae non est suum esse, sed esse participatum ab alio. Et sic in Dio est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum*”.

47 Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 4^m.

48 Tomás de Aquino, *In librum de Causis expositio*, ed. C. Pera, Torino-Roma, 1964, prop. VI, § 175, 47.

49 Ibid.

50 Sobre la cuestión de la causalidad eficiente puede consultarse el texto de Nietzsche II, “*Die Metaphysik als Geschichte des Seins*”, Neske, Pfullingen, 1961, pp. 455-480.

también por considerar que ella significa producción de cosas a partir de una ‘cosa suprema’ (*Ur-Sache*), concebida como *causa prima*⁵¹ e, incluso, como *causa sui*⁵². De hecho, semejante concepción de la causalidad creadora también resulta ajena a Tomás que, como se ha dicho, jamás ha entendido a Dios como entidad o cosa suprema, sino, ante todo, como el *Ipsum Esse*, como el Ser que concede el ser.

VI. La influencia de la Escolástica tardía

Ahora bien, si resulta patente que Heidegger no ha logrado comprender el texto tomasiano y, ante todo, por no poder admitir el nexo que vincula la totalidad de los entes con su principio causal, aún resta interrogarnos qué lo habría inducido a ello. Es posible, sin embargo, que no resulte asequible identificar los motivos últimos que justificarían tal postura. Pero sea como fuere, lo cierto es que el pensador alemán no ha querido identificar a Dios con el ser⁵³, ni incluir la noción de causalidad creadora como competencia de la razón filosófica.

Con todo, lo que resulta posible es identificar el modelo metafísico preferencial que Heidegger encontró en la Escolástica tardía, a saber, la doctrina del granadino Francisco Suárez.

Lo distintivo de la metafísica suareciana ya se insinúa en el propósito que su autor declara en la presentación de las cin-

51 Heidegger juega en lengua alemana con la configuración del término ‘causa’ (*Ursache*) que él desdobra en *Ur* (originaria) y *Sache* (cosa), es decir, ‘proto-cosa’, a fin de ilustrar la ‘cosificación’ que habría afectado la concepción de Dios como causa primera o causa creadora.

52 La concepción de Dios como *causa sui* es ajena al medioevo que entiende a Dios no como causa de sí, sino como incausado. La misma fue sostenida por Descartes en su intento de una universalización tal de la noción de causa que incluyese al mismo Dios como causado por sí.

53 Cfr. el seminario de Zürich (noviembre de 1951) citado en J. Beaufret [et al.], *Heidegger et la question de Dieu* (vid. nota 13) donde Heidegger, preguntado acerca de la identificación tomista entre Dios y el ser (*Deus est suum esse*), manifiesta no poder adherir a la tradición metafísica que denomina a Dios ‘el ser’.

cuenta y cuatro *Disputationes*⁵⁴, a saber, no atenerse, como era tradición en el Medioevo, al comentario de los doce libros de la *Metafísica* aristotélica, sino exponer las principales cuestiones guardando un orden sistemático (*servato doctrinae ordine*⁵⁵) de tal manera que su obra se constituye en el primer tratado sistemático de metafísica.

Esta decisión está lejos de revestir un carácter meramente organizativo, pues, en el fondo, está ligada al objetivo de elaborar una metafísica autónoma, es decir, metodológicamente desvinculada de la teología. Esto significa que el lazo existencial entre Creador y creatura aparece ciertamente presupuesto desde el punto de vista de la fe, pero desde la óptica filosófica se prescinde de ese vínculo y se intenta tratar tanto a la creatura como al Creador mismo exclusivamente desde una noción unívoca de ente que, siendo resultado de una abstracción lógica, permita un tratamiento a priori de sus principios constitutivos. La ontología se formula, entonces, como ciencia trascendental del ente en cuanto ente, o sea, ciencia de la pura esencia o posibilidad, que precede y sostiene el estudio de los entes particulares existentes, entre los cuales reingresa el mismo Dios⁵⁶, el cual, aun siendo el ente supremo resulta también concebido como *un* ente bajo el concepto general de *ens ut sic*: “Con lo que se confirma que la metafísica no sólo estudia a Dios bajo la exclusiva relación de principio, sino que, además, después que llegó a Él y lo conoció bajo esta razón, investiga ya independientemente su naturaleza y atributos cuanto le es posible con la luz natural [...]; luego, absolutamente entra Dios en el objeto de esta ciencia [*ergo absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae*]⁵⁷. “Hay que decir, por tanto, que el ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica”; pero, además, “el objeto

54 Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*, ed. bilingüe a cargo de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, 7 vols., Gredos, Madrid, 1960-1967.

55 Ibid., “Ratio et discursus totius operis”, vol. I, p. 18.

56 Ibid., I.1.19: “Dios pertenece al estudio de la metafísica, no sólo como causa de su objeto, sino también como parte principal del mismo (*ut pars illius praecipua*)”, vol. I, p. 224.

57 Ibid., I.1.19, vol. I, p. 225.

adecuado de esta ciencia debe abarcar [*comprehendere*] a Dios y a las otras sustancias inmateriales⁵⁸.

No, entonces, en la doctrina de Tomás, sino en el pensamiento de Suárez, Dios queda incluido bajo el generalísimo *conceptus entis*, y, por lo mismo, puede ser tratado como objeto de una *metaphysica specialis*. Sólo que para ello era necesario cambiar el sentido mismo del ser. Mientras para Tomás el ente ha de ser entendido *ab actu essendi*, acto de ser cuya causa se encuentra en Dios, para Suárez, en cambio, ha de partirse del concepto de ente tomado como nombre (*nominaliter sumptum*) y carente de connotación existencial. Este *conceptus entis* se caracteriza por su neutralidad y máxima extensión, de manera que puede abarcar en sí tanto al ente finito y creado como al ente supremo creador. Pero no es éste el punto de partida de Tomás. O. Boulnois lo expresa del siguiente modo: “La unidad de la metafísica [tomista] viene de una *tesis sobre el ser*. Todos los entes tienen el ser en el *esse commune*, pero el *esse commune* proviene de Dios que da el ser a todas las cosas. Puesto que nuestro intelecto no puede asir más que el ente, que participa del ser, no puede asir el ser mismo del que participa, Dios. Así, no es preciso comprender la unidad del sujeto de la metafísica, el ente, como englobante del ser divino en sentido estricto. La posición de Avicena⁵⁹ debe ser limitada por el recurso al *Liber de causis*⁶⁰. El ser no está encerrado en un concepto pues está abierto hacia su sobrepasamiento en lo divino”⁶¹.

Dios trasciende el ente finito, pero al par le comunica el ser.

58 Ibid., I.1.26, vol. I, p. 230.

59 El autor hace referencia a la doctrina de Avicena en cuanto rechaza la identificación del sujeto de la metafísica con Dios, pues si Dios fuese el sujeto de la metafísica ésta presupondría su existencia, la cual debería ser demostrada fuera de ella, algo que ninguna de las otras ciencias son capaces de hacer.

60 Boulnois alude a la tesis del *Liber de causis* que reza: “prima rerum creaturarum est esse”, en el sentido de que si bien la metafísica no puede tomar por objeto propio a Dios, en cuanto causa del ser de todas las cosas, no puede menos que aludir a Él.

61 O. Boulnois, “Heidegger, *l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*”, p. 396.

Es decir, si Dios trasciende el ente común no es sino porque es su causa. Dios no es concebido, entonces, como un ente entre otros excepto por su carácter supremo. Lo sobrepasa infinitamente y no puede ser incluido entre ellos precisamente porque es su causa, y lo es en virtud de la participación de las creaturas en su ser. “Heidegger subestima claramente toda la dimensión neo-platónica del pensamiento de Tomás, herencia de la neo-escolástica, que creía todavía posible la quimera de un aristotelotomismo”⁶².

Más aún, si la metafísica tomista está completamente atravesada por la noción de participación, lo es en un sentido existencial del que jamás gozó aquella noción incluso dentro de la tradición neoplatónica. Entre el ente en tanto ente y el ente separado que había distinguido la doctrina aristotélica, Tomás tiene un lazo insuprimible: aquel de la concesión del ser por participación o, lo que es lo mismo, la causación del ser del ente, cuyo principio permanece absolutamente trascendente.

Ese es el nexo que Heidegger no puede admitir por considerarlo exclusivo de la fe y extraño al filosofar. Por ello, el modelo de metafísica que lo orienta en su juicio hacia el pensamiento medieval no es el de Tomás que “elegiría privilegiar la causalidad sometiendo el *ens commune* a la creación divina”⁶³, sino aquel otro que “elige privilegiar la universalidad sometiendo la causalidad creadora del principio a la generalidad del ente: la totalidad del ente comprende a Dios, que es sin causa. [...] La universalidad del ente como objeto primero del intelecto se impone sobre la trascendencia del objeto primero del principio. La metafísica se cierra puesto que incluye en sí a Dios”⁶⁴.

Heidegger cree ver en esto la incongruencia de la concepción metafísica tomasiana. No alcanza a advertir, por el contrario, que Tomás jamás ha pensado el ente finito como creado por el ‘ente supremo’, sino por el *ipsum pusum esse subsistens*. Dios no es para Tomás un ente más, aunque supremo, sino el mismo Ser, causa y principio de todo el ser de lo creado. Concebir

62 Ibid., p. 397.

63 Ibid., p. 398.

64 Ibid., pp. 398-399.

a Dios como un ente ‘especial’ (infinito y supremo) incluido, por ende, en el concepto generalísimo de ente, será más bien propio de las doctrinas de Siger de Brabante, Duns Escoto y, seguramente, Francisco Suárez, profundamente presente en el pensamiento heideggeriano. “Es en esta tradición que aparece el vocabulario de la *metaphysica generalis* y de la *metaphysica specialis*, especialmente en Duns Escoto”. Si se parte de la prioridad conceptual del ente, las propiedades específicas del ente primero se derivarán de las propiedades del ente en tanto que ente, casi como una particularización o ulterior determinación de la noción general y neutra de ente⁶⁵.

Así concibió la metafísica Duns Escoto, y por la intermediación de Suárez esta articulación de la metafísica entre ciencia general y ciencia especial –es decir, de una ontología neutra y una teología subordinada a ella– atravesó todo el pensamiento moderno. Sin embargo, ésta sería una manera completamente impropia de leer a Tomás. Si Heidegger efectivamente la adopta en razón de sus prejuicios contra el ‘influjo’ de la fe en la filosofía, lo hará, sin embargo, sin apoyatura histórica ni especulativa que lo justifique. “Heidegger encuentra en Duns Escoto la ontología neutra que no existe en Tomás de Aquino, y que reencontrará en Kant, brevemente, la onto-teología en sentido propio”⁶⁶, modelo metafísico que, paradójicamente, el filósofo alemán criticará ríspidamente por su ‘olvido del ser’ como tal –es decir, como verbo: *esse*, que terminará siendo equiparado con el ente: *ens*–, y por su reducción de Dios a mero objeto. La incomprensión heideggeriana del obstáculo epistemológico que significa para Tomás la trascendencia de Dios, como así también el carácter insuprimible de su efectividad causal como fuente y primer principio de toda otra realidad representan la

65 Ibid., p. 399. Boulnois remite (p. 401) a Juan Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam* I, q. 1, § [43], 142 (ed. G. Etzkorn, Saint Bonaventure, New York 1997, p. 65): “condiciones principales concludendae de primo ente sequuntur ex proprietatibus entis in quantum ens specialis enim condiciones entis non concludent primo aliquid de ipso, ideo [metaphysica] tamtum considerat de ente in communi”.

66 O. Boulnois, “Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique”, p. 403.

clave para entender su equívoca interpretación de la metafísica tomasiana. La concepción de la causalidad creadora como extrapolación de un enunciado exclusivo de la fe, su comprensión como producción de cosas a partir de una cosa suprema y la inclusión de Dios como ‘objeto’ de la metafísica no son, bajo ningún respecto, supuestos que pudiésemos hallar en la doctrina metafísica del Aquinate.

VII. *Essentia*-existencia: el oscurecimiento de la metafísica tomasiana

No resulta extraño, entonces, que las dificultades se reiteren cuando Heidegger analiza ciertas nociones capitales, que, interpretadas de un modo u otro, se encuentran en todas las doctrinas filosóficas medievales y apuntan a desentrañar la constitución metafísica de lo real. *Ens, esse* y, sobre todo, el par *essentia-existentia* se cuentan entre esas nociones.

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 filosófico griego no sólo ha sido traducido al latín, sino que ha cambiado por completo de horizonte. El cosmos inengendrado de los griegos resulta repensado como creación divina y con ello la reflexión en torno al ser sufre un viraje fundamental. Así, por ejemplo, la distinción aristotélica entre el interrogar qué es la cosa (objeto de definición) y si ella es (objeto de demostración), 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. 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, la cual, por ende, no le pertenece de suyo como si fuese una nota constitutiva de su esencia.

En efecto, Heidegger advierte claramente que aunque la distinción entre esencia y existencia es conocida desde Aristóteles, la cuestión acerca del modo en que ha de determinarse en lo real esta diferencia aún no está planteada en la antigüedad⁶⁷. 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 Media⁶⁸, 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 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 *distintio realis*, la escotista de la *distintio modalis*, que también será llamada “formal”, y la suareciana de la *distintio rationis*⁶⁹. 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 actualidad⁷⁰, se agrega-

67 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975, p. 110.

68 Ibid.

69 Ibid., pp. 111, 126 y ss. Cfr. R. Echauri, *Esencia y existencia*, CUDES, Buenos Aires, 1990.

70 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 122-3.

se 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 Suárez⁷¹, 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”⁷². 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 particular. Tomás de Aquino jamás habló de una distinción real entre *essentia* y *existentia*, sino de una *realis compositio*⁷³ de *essentia* y *esse*, donde ‘real’ no significa composición entre cosas o realidades, sino entre

71 Ibid., p. 132.

72 Ibid., pp. 133-4.

73 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 27, a. 1.

dos coprincipios que son diversos (*aliud*)⁷⁴, 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*⁷⁵. 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*⁷⁶. 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 tomasiánica 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 Romano⁷⁷, creyeron entender de él y transmitieron como auténtica doctrina tomista⁷⁸.

Estos equívocos sobre los cuales se desarrolla la posterior discusión en torno a la distinción de esencia y existencia en el

74 Cfr., por ejemplo, Tomás de Aquino, *In IV Met.*, 1, 2, n° 558; *Summa c. Gent.*, I, c. 22.

75 Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 5.

76 Tomás de Aquino, *De Hebdomadibus*, 1, 2. También, por ejemplo, *Summa Theol.*, q. 75, a. 5: *ipsum enim esse est quo aliquid est*.

77 Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 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.

78 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 *distinctio 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” (*ibid.*, p. 126).

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 Suárez⁷⁹, 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.

Recordemos, sin embargo, que Heidegger le ha reprochado un “olvido del ser” a la entera historia del pensar desde Platón a Nietzsche, por considerar que en todo ese largo período –que exceptúa tan sólo a pensadores aurorales como Parménides y Heráclito– los filósofos no habrían pensado el ser como tal (como energía desocultante de todo lo que es), sino que lo habrían identificado siempre con el ente, con lo que él es, o con algún aspecto de él. Si esto es así, no cuesta mucho deducir la opinión de Heidegger sobre la distinción medieval de esencia y existencia: con ella la metafísica vuelve a centrarse exclusivamente en la esencia, pues el *ente en acto* indica el ente mismo en *lo que* 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. Entre la existencia y el ente existente no media ninguna distinción.

Heidegger, sin embargo, no advierte que si había una salida a la hegemónica reducción platónico-aristotélica del ser a lo que la cosa es, a su aspecto inteligible, era precisamente la interpretación tomasiana 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 que han elevado algunos estudiosos contra el presunto “aristotelismo tomista”, que, al menos en lo que se refiere a la doctrina del ser del fraile dominico, resulta un calificativo insostenible.

La solución suareciana, en cambio, pese al horizonte creacionista en que fue formulada, representa en este punto de al-

79 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 113.

gún modo un retorno a la posición de Aristóteles, pues, aunque Suárez sin duda admite que el ente ha sido 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, si bien 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 plena⁸⁰. En este sentido sostiene acertadamente Heidegger que la distinción entre el ser tal o cual del ente (es decir, la esencia) y su ser de hecho (o sea, su actualidad o existencia) no permite visualizar el ser en sentido propio, que es anterior a esa distinción, pues para distinguir aspectos en el ente –sea de modo real, formal o sólo racional–, ante todo resulta preciso que antes el ente haya sido “desocultado”, traído a la presencia”, en virtud del dinamismo energético del ser. Sólo cuando esto ya no se piensa, aparece ulteriormente el ser de hecho (*actualitas*) como rasgo opuesto a la preeminencia del ser tal o cual (*essentia*). Con razón, entonces, piensa Heidegger, que el ser en sentido propiamente verbal no puede resultar equiparado con la existencia⁸¹. 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 tomasiana del ser, aunque este hecho haya pasado inadvertido para el pensador alemán. En este sentido, si, como cree Heidegger, Aristóteles 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. Fue a costa de sobrepajar las nociones metafísicas platónico-aristotélicas que

80 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, p. 271.

81 M. Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen, 1961, p. 400.

en el Medioevo logró emerger un pensar del ser no sometido enteramente a la preeminencia de la esencia. Heidegger, sin embargo, nunca advirtió que esto se hubiese producido en la Edad Media. Las doctrinas metafísicas medievales, según su perspectiva, nunca habrían superado la dualidad de *essentia* y *existentia*, del ente en lo que es y en su presencia efectiva, es decir, nunca habrían sobrepasado el plano del ente para pensar el ser mismo.

VIII. Meister Eckhart y el lenguaje místico en la filosofía alemana

Una última modalidad de presencia del pensamiento medieval en Heidegger, concitará nuestra atención. Este vínculo no es ya explícito, como en el tratamiento de los temas anteriores, pero no deja de ser llamativo. Se trata de la presunta huella que habría dejado el lenguaje místico de Meister Eckhart en la obra del filósofo de Friburgo, particularmente en sus escritos más tardíos.

Por lo demás, es el propio friburgués quien nos orienta en este sentido. Alguna mención a Eckhart aparece en varios pasajes de su obra⁸², que se encuentran diseminados tanto en sus trabajos más tempranos como, sobre todo, en los escritos de la madurez. Esto significa que Heidegger no sólo conocía el pensamiento de Eckhart, sino que incluso lo ha tenido presente de un modo u otro desde los comienzos hasta la última etapa de su derrotero intelectual.

Ya en su disertación de 1916 para ser habilitado en Freiburg, Heidegger nos brinda un importante indicio que enlaza la mis-

82 Por ejemplo, desde la conferencia de 1915 sobre el concepto de tiempo (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*), su escrito de habilitación titulado *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, que data de 1916, y aquellos apuntes preparados en 1919 sobre *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval (Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik)*, hasta trabajos muy posteriores como *Die Technik und die Kehre*, *Was heisst Denken?*, *Gelassenheit*, *Der Satz vom Grund*, *Vorträge und Aufsätze*, *Der Feldweg* y *Die Frage nach dem Ding*, todas obras que han aparecido a partir de mediados de la década del 40.

tica especulativa medieval con el curso que en el futuro tomaría su pensamiento. En aquel escrito, dedicado al autor de *De modis significandi*, a quien por entonces Heidegger identificaba con Duns Scoto aunque luego se probaría que era Tomás de Erfurt, el filósofo friburgués encuentra un aspecto importante en la objetividad característica de la escolástica, atenta a lo real por sobre la experiencia subjetiva. Sin embargo, Heidegger señala que sería errado pensar que detrás de aquella actitud teórica, especialmente dirigida al descubrimiento de estructuras y relaciones inmutables, no hay nada “viviente”. Por el contrario, junto a la búsqueda impersonal de los principios y relaciones objetivas, late la vida del alma que busca a Dios en la práctica de la moralidad ascética y de la unión mística con Dios.

Nuevamente volvemos a encontrarnos con el mismo aspecto que Heidegger había encontrado relevante en el libro X de las *Confessiones*: la facticidad de la existencia humana que se orienta más a una experiencia no objetivable que al descubrimiento de un orden inmutable. Por eso, también en este caso dice Heidegger: “para arribar a una comprensión decisiva del carácter fundamental de la psicología escolástica, considero que un examen filosófico o, más exactamente, fenomenológico de la mística, la moral teológica y la literatura ascética del escolasticismo medieval, resulta especialmente urgente. Sólo por tal camino nos dirigiremos hacia lo que es viviente en la vida del escolasticismo medieval”. Por lo demás, Heidegger está convencido de que “en la visión medieval del mundo, escolasticismo y misticismo están esencialmente unidos”, lo cual no puede extrañar toda vez que se comprende que aquellos dos rostros del medioevo no se oponen como lo racional a lo irracional, sino que se nutren y se sostienen uno al otro. En este sentido, Eckhart resulta un buen ejemplo de ello en tanto en él la especulación y la experiencia mística se muestran en su unidad viviente. Quizás por ese motivo, en este mismo escrito destinado a su habilitación, Heidegger anuncia un trabajo suyo sobre Eckhart que, aunque nunca llegó a concretarse, muestra la importancia que ya en aquella época temprana le asignaba al turingés.

Mucho tiempo más tarde, en 1960, dirigiéndose a un grupo

de teólogos en Marburgo, se registra que Heidegger señaló una sugestiva analogía, a saber: que el ser es al pensar como Dios es al pensar conducido en el interior de la fe. Esa indicación ha dirigido inmediatamente la mirada de los investigadores hacia Eckhart⁸³, pues tal analogía resulta particularmente fructífera cuando se intenta encontrar cierto paralelo entre el vínculo que une a Dios y el alma en la doctrina eckhartiana, y el que liga al ser y el *Dasein* en el pensamiento heideggeriano.

Naturalmente, advertir una analogía no significa afirmar que en Heidegger el Dios cristiano haya sido sustituido por el *Sein* ni equiparado a él, sino que, considerando la doctrina de uno y otro pensador, se aprecia una similitud en el modo en que estos términos se vinculan: así, en Eckhart Dios sería para el alma lo que en Heidegger el ser para el *Dasein*.

Mas, aun si dejásemos de lado esa analogía, resulta evidente que términos tan característicos del lenguaje eckhartiano como *Wesen*, *Wesenheit*, *Unwesen*, *Grund*, *Abgrund*, *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*, *Ursprung* y otros tantos, fueron de uso frecuente a lo largo de toda la reflexión heideggeriana⁸⁴, y sobre

83 J. M. Robinson y J. B. Jr. Coob (eds.), *The later Heidegger and Theology*, Harper and Row, New York, 1965, pp. 42-43, citado por John D. Caputo, “Meister Eckhart y el último Heidegger: El elemento místico en el pensamiento de Heidegger”, en R. Schürman y J. D. Caputo, *Heidegger y la mística*, Ediciones Librería Paideia, Córdoba, 1995, p. 100.

84 El vínculo entre el pensamiento heideggeriano y la doctrina de Meister Eckhart ha despertado un interés creciente como lo demuestran una serie de trabajos entre los que podrían citarse: R. Schürmann, “Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki”, y, J. D. Caputo, “Meister Eckhart and the Later Heidegger: The mystical element in the Heidegger’s Thought”, ambos publicados en la revista *Journal of History of Philosophy*, 1974, XII, n° 4 y 1975, XIII, n° 1, y conjuntamente traducidos al español bajo el título *Heidegger y la mística*, Córdoba, Ediciones Librería Paideia, 1995. También pueden consultarse: S. Sikka, *Forms of Transcendence. Heidegger and Medieval Mystical Theology*, State University of New York Press, 1997; H. Helting, “Heidegger und Meister Eckhart” en “*Herkunft aber Bleibt stets Zukunft*”. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Paola-Ludovica Coriando ed., Frankfurt a. M., Klostermann, 1998, pp. 83-100; G. Stummiello, “Got(t)heit: la Deità in Eckhart

todo, en el llamado ‘último’ Heidegger en el que la tonalidad de la expresión con frecuencia se aproxima a la poesía y la mística⁸⁵. Uno podría pensar, sin embargo, que ese lenguaje forma parte de una tradición germánica que, desde su incorporación a la filosofía que comenzaba a ser expresada en lengua vernácula, se extendió durante la modernidad, involucrando también al idealismo alemán, de modo que el uso de tales expresiones no remitiría necesariamente a la doctrina de Meister Eckhart. No obstante, las referencias explícitas de Heidegger, así como la simpatía que manifiesta hacia el turingés, avalan la convicción de que la adopción de una modalidad de expresión análoga no ha sido meramente mediada por otros autores, sino que, en buena medida, ha resultado inspirada en la lectura del místico medieval. Piénsese, además, que los términos mencionados no son secundarios en la obra heideggeriana, sino que prácticamente constituyen la clave de la meditación sobre el ser (*das Sein*) en la etapa madura de su pensamiento.

En efecto, no resulta difícil pensar que ese último Heidegger, que habla en tono críptico del “misterio del ser”, que se siente próximo a los poetas y rechaza el pensar calculador característico de la técnica tanto como el lenguaje representativo y objetivante que logró instalarse crecientemente en el ámbito de la filosofía, tenía que sentirse atraído por el discurso del que él llama un “maestro del pensar y del vivir”⁸⁶ de quien “hay mucho de bueno que aprender”⁸⁷.

Así como Eckhart sostiene que al dirigirse a Dios movido por amor de las creaturas circundantes o de sí mismo el hombre no puede hallar al Dios divino si no tan sólo a un instrumento de su voluntad, Heidegger ha denunciado con insistencia el olvido del ser en que hemos caído por haber reparado exclusivamente

e Heidegger”, en *Heidegger e i medievali, Quaestio* 1/2001, Brepols-Pagina, Turnhout (Belgium)-Bari, pp. 339-359.

85 S. Filippi, “Martin Heidegger y la mística eckhartiana”, en *Invenio*, Año 6, n° 11, 2003, pp. 33-39.

86 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 175; *Der Feldweg*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1962, p. 4.

87 M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1960, p. 36.

en el ente. El ser no es un ente, sino su fuente y fundamento (*Grund*), que, al igual que el Dios eckhartiano, es sin por qué (*ohne warum*), fundamento infundado, *Ab-grund*, abismo insondable y sin fondo. En tanto pensar del ser (en el doble sentido del genitivo: objetivo y subjetivo), el pensar ya no busca una *Ur-Sache*, una causa entendida como “cosa originaria” o ente supremo, sino el *Ursprung*, el origen o “salto primigenio”. Del mismo modo, para Eckhart, Dios no es ante todo *Ursache*, sino *Ursprung*, abismo original del que emergen todas las cosas sin identificarse con alguna de ellas. Mientras el *Sein* heideggeriano no se identifica con los entes, sino que al volverlos presentes se sustrae a sí mismo (*sich entzieht*) en tal presentación, Dios, para Eckhart, tampoco puede comprenderse mediante la comparación con las creaturas: él no es esto ni lo otro, sino que más bien se retira nuevamente hacia lo originario (*vielmehr zieht er sich wieder in den Ursprung*), hacia lo más íntimo (*das Innerste*), hacia el fundamento (*Grund*) y el núcleo (*Kern*) de la divinidad⁸⁸. El paralelismo en el lenguaje y en la descripción de lo que verdaderamente importa para ambos pensadores difícilmente podría ser más estrecho. Por eso, toda comparación con el ente resulta infructuosa, tanto se trate de entender al Dios del místico medieval, como al ser del filósofo de Friburgo.

Es preciso entonces recuperar la *Gelassenheit*, la serenidad nacida del desapego a los entes, esta vez con el propósito de acceder al pensar del ser. Como en Eckhart, tampoco en Heidegger ello significa un abandono del mundo, sino un límite liberador impuesto al dominio de la técnica y del pensar objetivante. Sin embargo, esa manifestación del *Sein* no se da sin la indispensable participación del *Dasein*. Éste es el “lugar” del ser, donde tal acontecimiento (*Ereignis*) se da, y por el cual el hombre que ha dado paso al pensar (*Denken*) del ser da gracias (*Danken*). El Dios que busca Eckhart y el ser pensado por Heidegger no se dan ni se revelan sino con y para el hombre.

De tal manera, en un contexto muy distinto, con la mirada puesta ya no en la unión extática con Dios sino en el despliegue temporal del ser, encontramos un modo de expresión simétrico,

88 Meister Eckhart, Sermón *Haec dicit dominus: honora patrem tuum*.

algunos términos idénticos y una análoga intención: traer a la palabra un acontecimiento inapresable mediante el discurso argumentativo.

IX. Balance final

Hemos atravesado una sucesión de temáticas vinculadas al pensamiento cristiano tardo-antiguo y medieval respecto de las cuales Heidegger ha expresado actitudes disímiles. Ahora bien, ¿cómo interpretar esta diversidad de perspectivas adoptada frente a la filosofía cristiana y, en particular, medieval?

Constituye un hecho incuestionable el rechazo manifiesto de Heidegger hacia el vínculo entre filosofía y teología revelada, llegando incluso a considerar como provenientes de la fe algunas tesis que antes de la crisis experimentada por el pensar hacia el fin de la Edad Media habían sido entendidas como asequibles a la razón natural.

Ese interés exacerbado por mantener una suerte de filosofismo purificado de toda influencia de la fe condujo a Heidegger a una evidente incompreensión de ciertas doctrinas metafísicas medievales, particularmente aquella formulada por Tomás de Aquino. Por su parte, la imposibilidad de aceptar la identidad entre Dios y el Ser que experimenta el pensador alemán quizás tenga una motivación adicional en el hecho de que Heidegger vincula de manera inescindible el ser a la temporalidad.

No obstante, no puede desconocerse que la tendencia hacia la reducción del ámbito de la teología natural, o incluso su supresión, no es una particularidad del pensamiento heideggeriano sino que forma parte de un vasto proceso histórico que, en principio, queriendo salvaguardar la fe de ciertos excesos racionalistas, restringió crecientemente el campo de competencia de la razón natural hasta limitarlo, al fin, a la solas ciencias particulares, sean puramente formales o con base empírica. En este sentido, la posición de Heidegger quedaría inserta en ese proceso después del cual no sólo la teología ya no resulta más considerada ciencia, sino que también ha dejado de serlo la misma metafísica. En ello, el rol de la Escolástica tardía y

del creciente escepticismo metafísico que se fue pronunciando a partir de entonces ha tenido una influencia manifiesta sobre el filósofo de Friburgo. Suárez, sin duda, ha sido en particular un referente innegable que ha incidido directamente en la mirada de Heidegger respecto de la metafísica medieval.

Teniendo en cuenta estas circunstancias, si bien no es posible ignorar los errores de interpretación que Heidegger ha cometido en varios aspectos con relación al pensamiento medieval, también se evidencia el enorme peso que ha tenido y tiene su reivindicación de la metafísica⁸⁹ para la cual reclama, con justicia, la necesidad de pensar el ser como tal. En tal sentido, y quizás paradójicamente, pese a su crítica acerba a la tradición metafísica, involuntariamente Heidegger aboga por lo que ha sido, probablemente, el mayor aporte de la metafísica medieval al pensar del ser. Que el propio filósofo alemán no haya podido verlo de este modo no quita valor a su elevada estimación del ser como tal.

En consecuencia, el pensador alemán descalifica la “filosofía” elaborada en aquel período, pero por otra parte, y de un modo casi paradójico, no puede evitar la consideración e incluso la adopción de ciertas perspectivas y cuestiones que no pudieron haber surgido sino bajo el horizonte del cristianismo, es decir, de una comprensión de la realidad y particularmente, del hombre, que era totalmente ajena al mundo griego y que resultó profundamente modificada durante la modernidad. Esto genera indudablemente una conflictividad con respecto a tal período que resulta calificado como filosóficamente ‘improductivo’, pero que, pese a todo, no puede ser eliminado de la reflexión, pues toda la filosofía posterior ya no ha podido hacer a un lado, por lo menos completamente y aunque fuere de un modo ‘se-

89) Semejante actitud resulta por completo distante del presunto deconstruccionismo que le atribuyen algunos pensadores posmodernos. Heidegger está muy lejos del intento de desarticular la metafísica y en rigor intenta recuperar para la misma una orientación hacia el ser como tal que parece haber quedado oscurecida por el predominio del ser en su dimensión entitativa. Cfr. S. Filippi, “*Heidegger, la metafísica y el pensamiento posmoderno*”, Enfoques, Universidad Adventista del Plata, XVIII, n° 1 y 2, 2006, pp. 51-90

cularizado', la comprensión cristiana del mundo, el hombre y la historia.

La preferencia de Heidegger por los autores cristianos que, como San Agustín y Meister Eckhart, expresan en algunas de sus obras más una experiencia existencial que la traducción conceptual de un orden objetivo, tiene hasta cierto punto su raíz en la desconfianza que la metafísica tradicional y sus categorías le inspiran al profesor de Friburgo. El análisis fenomenológico remite a una existencia fáctica, históricamente situada, e intenta eludir la descripción lógico-conceptual de un orden objetivo. Sólo que en esta crítica justificada a ciertas tendencias que acabaron prevaleciendo en el pensar filosófico, nuestro autor implícitamente empareja las doctrinas metafísicas tradicionales desestimándolas en su conjunto, pasando por alto sus diferencias y enfocándolas a partir de algunas de las ulteriores transformaciones acontecidas en la modernidad.

Por eso, finalmente, parece evidente que la lectura del pensamiento medieval con frecuencia resulta afectada por la filosofía subsiguiente. Heidegger, y con él muchos otros, no han podido evitar la comprensión del medioevo desde nociones que en realidad se forjaron en la modernidad o, más precisamente aún, que se prepararon durante la Escolástica tardía, provocando con ello una distorsión y una interferencia que altera la cabal comprensión del auténtico sentido de la filosofía medieval.

Este tomar, distanciarse, retornar y no poder comprender por completo muestra las dificultades, pero al par, la riqueza del diálogo histórico, que en el caso del pensamiento medieval en relación con la filosofía contemporánea resulta aún más complejo, conflictivo, ambiguo y, pese a todo, inevitable. La interpretación de la herencia filosófica pone al descubierto la trama intrincada de la historia del pensar y señala la presencia y la actualidad del pasado en el presente. El pensamiento medieval, aceptado o rechazado, comprendido o tergiversado, seguirá siendo siempre un tramo en el camino de nuestra interrogación fundamental y persistirá insistentemente bajo las capas más recientes de la construcción filosófica occidental.

Silvana Filippi es Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Actualmente es Investigadora del CONICET y Profesora Titular ordinaria de “Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento” en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Ha dictado cursos de postgrado en distintas universidades, especialmente sobre filosofía medieval y contemporánea alemana. Es autora de más de un centenar de artículos sobre su especialidad, publicados en revistas de filosofía, nacionales y extranjeras. También es autora de dos libros (*Heidegger y la filosofía griega*, 1998, *Historia de la Filosofía Medieval*, 2001) y coautora, prologuista y editora de otros cinco (*Cuestiones de antropología y ética en la filosofía patristica y medieval*, 2006; *Cristianismo y helenismo en la filosofía tardo-antigua y medieval*, 2009; *Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el pensamiento tardo-antiguo y medieval*, 2011, *La identidad del pensamiento patristico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, 2014, *Las coordenadas del pensamiento tardo-antiguo y medieval*, 2017). Ha participado como expositora en numerosos congresos nacionales e internacionales de su especialidad. Dirige varios proyectos y equipos de investigación. Es miembro de diversas asociaciones y centros de estudio nacionales e internacionales de filosofía medieval, entre ellas la Société Internationale pour l' Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) y la Assotiation Internationale des Études Patristiques (AIEP). Ha fundado y dirige el “Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patristica y Medieval” con sede en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Recibido: 13 de Octubre de 2017

Aceptado: 28 de Agosto de 2017