

Francisco Suárez y la transformación del vínculo entre razón y fe Su repercusión en la filosofía heideggeriana

Silvana Filippi
CONICET
Universidad Nacional de Rosario

1. La reactualización del pensamiento suareciano

Francisco Suárez, llamado *doctor eximius*, vivió entre 1548 y 1617. Teólogo y filósofo, este jesuita español, representante de la escolástica tardía que se desarrolló durante la época moderna, ha sido conocido generalmente por su pensamiento jurídico y político. Sin embargo, su metafísica influyó considerablemente sobre la filosofía moderna, a punto tal que su incidencia puede reconocerse claramente en autores como Descartes, Leibniz, Wolff y Kant.

No obstante, hasta no hace mucho tiempo, el interés por Suárez permaneció circunscripto al ámbito de la formación teológica eclesiástica o a sus aportes en el ámbito jurídico político. De hecho, se trata de un autor conocido sobre todo por sus relevantes aportes a la filosofía del derecho contenidos, por ejemplo, en su obra *De legibus*. En cuanto a su metafísica, fue ampliamente estudiada y conservada en el ámbito de las escuelas eclesiásticas, fuera de las cuales por un largo período permaneció escasamente difundida. Sólo en los últimos decenios fue objeto de una verdadera apropiación por parte de los estudiosos de historia de la metafísica, y más en general, de historia del pensamiento medieval y moderno. Más aún, justamente los más recientes estudios muestran que, en el sistema de la “escolástica tardía” del *Siglo de Oro* español, se encuentran los presupuestos de aquella “modernidad” que, equivocadamente, fue considerada simplemente como la enemiga de la Escolástica. En este caso, en la enemistad se oculta también una profunda y a menudo velada continuidad. No se trata, entonces, de anular las diferencias evidentes y ya conocidas, sino de estudiar el pasaje entre el medioevo y la

modernidad con el fin de atenerse fielmente a la verdad histórica, así como también para lograr una creciente conciencia crítica interpretativa.

Para ello, nuestra exposición se basará particularmente en algunas tesis sentadas por el Doctor Eximio en sus monumentales *Disputationes metaphysicae*. En ellas, Suárez ofrece, por un lado, la última gran síntesis del saber filosófico antiguo-medieval, recapitulando y presentando sistemáticamente las más importantes corrientes y escuelas florecidas en la época precedente: desde la escuela de Tomás de Aquino a la de Escoto y el nominalismo ockhamista, sin olvidar toda la tradición de los comentaristas de Aristóteles. Pero, por otro lado, como se verá, compone por primera vez un tratado autónomo de metafísica que significó un verdadero giro respecto de la tradición, por cuanto este saber aparecerá fundado como ciencia trascendental del ente en cuanto ente, es decir, como ciencia de la esencia entendida como pura posibilidad, anterior a la condición concreta de los entes particulares existentes y desligada de ella, por cuanto aquellos serán considerados exclusivamente bajo el concepto general y abstracto de ente, capaz, en su neutralidad, de incluir a Dios mismo como ente supremo, pero al fin, como un ente más sometido a una noción de *ens* que ha sido, podría decirse, determinada formalmente *a priori*.

La metafísica de Suárez, representa, pues, un momento singular en la determinación del “destino del ser”, y ello en virtud del establecimiento de una “nueva” relación entre los enunciados de fe y los de la razón. De ahí que su metafísica haya concitado, por ejemplo, el interés de un pensador como Martin Heidegger, particularmente abocado a desentrañar la historia del pensar como la trama de las vicisitudes del ser.

2. La presencia de Suárez en el pensamiento de Heidegger

Al respecto, un reconocido investigador italiano ha sostenido recientemente que “Heidegger constituye uno de los momentos más significativos del retorno de Suárez sobre la escena de la historiografía y de la crítica filosófica de los últimos cincuenta años”.¹ En esta reaparición se ha vuelto patente cómo esa metafísica relegada por tanto tiempo solamente al ámbito de la formación escolar eclesiástica permite, en realidad, comprender

¹ Costantino Esposito, “Heidegger, Suárez e la storia dell’ontologia”, en *Quaestio*, Annuario di storia della metafisica, Turnhout - Bari: Brepols - Pagina 1, 2001, p. 407.

en su oculta complejidad la confluencia de la concepción antigua del ser (especialmente la aristotélica) en el pensamiento medieval, así como el pasaje de la tradición de las escuelas medievales a la modalidad de la filosofía moderna. En efecto, Suárez representa una singular síntesis del pasado filosófico que, al mismo tiempo, por el modo característico de su reelaboración, determinó de manera relevante el planteamiento de los problemas y el léxico presente en la filosofía de los modernos. “Suárez –dice Heidegger– es el pensador que más fuertemente ha influido en la filosofía moderna. De él depende directamente Descartes, que hace uso casi siempre de su terminología. Suárez es el primero en haber ordenado en un sistema la filosofía medieval, y sobre todo, la ontología”.²

Ciertamente, se admite que “este retorno de la atención hacia la metafísica suareciana no constituye un descubrimiento original o exclusivo de Heidegger”.³ En primer lugar, porque el Friburgués se nutre abundantemente de la filosofía escolástica durante su formación juvenil, gracias a la cual se puso en contacto directo con la obra del teólogo español, pero también porque con precedencia a sus escritos ya eran conocidos importantes trabajos al respecto. Piénsese, por ejemplo, tal como enumera C. Esposito,⁴ en reconocidos estudios como el extenso artículo publicado en 1917 por Martin Grabmann (titulado *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*) acerca de la peculiaridad metodológica y de los efectos ejercidos por las *Disputationes metaphysicae* suarecianas sobre la escolástica moderna. O también, y con anterioridad a aquel, el amplio trabajo de Karl Werner aparecido en 1861 (*Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*) sobre la presencia de Suárez en la escolástica de los últimos siglos. No obstante, la referencia más atendible la brinda el propio Heidegger en un pasaje de *Mein Weg in die Phänomenologie*,⁵ donde habla de un verdadero encuentro, durante su último año de bachillerato, con el tratado de Ontología de Carl Braig publicado en 1890: *Vom Sein. Abriß der Ontologie*.

² Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, Frankfurt a. M: Klostermann, 1975, p. 112.

³ Costantino Esposito, “Heidegger, Suárez e la storia dell’ontologia”, p. 407.

⁴ Costantino Esposito, *ibid.*, pp. 407-408.

⁵ Martin Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, pp. 81-82.

No hay que olvidar incluso, insiste Esposito, que el carácter de absoluta originalidad de la lectura heideggeriana de Suárez también se halla mitigado por la tarea llevada a cabo, si bien impulsado por motivos diferentes, por un estudioso incontestablemente decisivo a la hora de comprender la metafísica medieval y sus vicisitudes en la modernidad como es Étienne Gilson. Así, el *Index scolastico-cartésien* de 1913, o su estudio sobre la libertad en Descartes y la teología, también de 1913, seguidos de trabajos fundamentales como *Estudios sobre el rol del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano* publicado en 1930 y, sobre todo, aquel dedicado a *El ser y la esencia* de 1948, adquieren especial relevancia para una valoración de la metafísica suareciana como momento crucial para reconstruir la transformación del pensar metafísico entre el medioevo y la modernidad. Asimismo, también debemos recordar los escritos que retoman el rol desempeñado por la escolástica católica, y en particular suareciana, en las universidades protestantes de los siglos XVII y XVIII, estudios entre cuyos autores pueden mencionarse a Max Wundt, Karl Eschweiler y Ernst Lewalter.

Sin embargo, aunque la contribución de Heidegger al repensamiento de la metafísica suareciana no sea, evidentemente, un hecho aislado, reviste un interés especial en tanto la crítica que el Friburgués ha lanzado contra la metafísica tradicional, a la que ha catalogado como una onto-teo-logía,⁶ es decir, como una lógica del ente en general y de Dios en particular, tiene, según creemos e intentaremos probar, su origen velado en el modelo metafísico que Heidegger tomó como referencia preferencial para juzgar el pasado filosófico y, en particular, la Escolástica. Este paradigma se funda en el pensamiento de Francisco Suárez, figura importante, como se ha dicho, en la formación juvenil del filósofo alemán. En efecto, Heidegger parece considerar que en aquel escolástico moderno, la metafísica griega y medieval resulta reasumida alcanzando su formulación más acabada, de modo tal que valdría como modelo en el que se consolidaría el carácter onto-teo-lógico distintivo, en su opinión, de la metafísica elaborada hasta el presente.

⁶ Cfr. Martin Heidegger, "Der Rückgang in den Grund der Metaphysik", introducción a *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt: Klostermann, 1955, 7ª ed., p. 19; "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", en *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957, pp. 51-58; "Die seinsgeschichtliche Bestimmung der Nihilismus" en *Nietzsche*, II. Band, Pfullingen: Neske, 1961, p. 348.

Que la metafísica suareciana constituye una onto-teo-logía (es decir, como la define Heidegger, una lógica del ente en general y de Dios en particular) es algo que, como se verá, difícilmente podría negarse, pero que su configuración pueda trasladarse a toda la metafísica precedente resulta, cuando menos, muy dudoso. Cabe preguntar, entonces, si esta lectura heideggeriana resulta apropiada, ya que en Suárez se ha operado un distanciamiento respecto de la tradición y un paso hacia la filosofía moderna, por lo cual su carácter representativo de la metafísica precedente se vuelve objetable. Ese paso, por lo demás, está caracterizado sobre todo, por un modo distintivo de plantear la relación entre razón y fe, es decir, el vínculo entre metafísica y teología, a punto tal que puede decirse sin exageración alguna que, con un importante sustento en el pensamiento suareciano, “la modernidad no nacería sólo, o tanto, como salida de la filosofía del ámbito de la fe, sino como un determinado tipo de sistematización de la fe en la filosofía”.⁷

3. El contexto de surgimiento de la doctrina suareciana

Suárez, en efecto, es ante todo un teólogo que, como él mismo dice, no vaciló en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado con sus Comentarios Teológicos (se refiere sobre todo a sus consideraciones sobre la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino), “para restituir a la doctrina metafísica el lugar y puesto que le corresponde”, pues es consciente de que la teología sobrenatural “precisa y exige ésta natural y humana”.⁸ Hasta ahí, nada más cercano a la intención de la mayor parte del pensamiento cristiano medieval. Sin embargo, el contexto en que Suárez piensa ha variado sustancialmente. En la Europa posterior al Concilio de Trento (aunque con interrupciones, extensamente desarrollado durante el período 1545-1563) se hacía necesario repensar las razones de la teología católica a fin de enfrentar la crítica de los reformadores. En tal clima, Tomás de Aquino era el autor menos grato a la teología protestante, sobre todo, a causa de la idea de que se pudiese llegar mediante la razón natural a un

⁷ Costantino Esposito, “Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea”, en *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Bari: Levante Editori, 1995, p. 573.

⁸ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, ed. bilingüe a cargo de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, 7 vols., Madrid: Gredos, 1960-1967. “Ratio et discursus totius operis” (“Motivo y plan de toda la obra”), vol. I, p. 17.

cierto pensamiento acerca de Dios partiendo de la experiencia sensible. En un horizonte de pensamiento en que la fe y la razón se distancian crecientemente, el mundo natural parece cada vez más inaceptable para una aproximación racional a Dios. Entre la realidad natural y Dios hay un abismo que ya no se puede saldar. A partir de aquí, la metafísica parece destinada a abandonar el “naturalismo” aristotélico que permitía un amplio pasaje entre el ámbito de la física y el de la teología natural, para trasladarse al ámbito de lo puramente suprasensible, esta vez, en el sentido de lo formalmente abstracto, distante de la experiencia sensible y progresivamente fundado en un *a priori* lógico-conceptual. La misma Escolástica precedente, especialmente con Duns Escoto, había dado importantes pasos en esa dirección. Tanto que, aunque Suárez con frecuencia parece seguir en la letra a Tomás, de hecho sigue a Escoto.

Es en el marco de este panorama que el teólogo español intenta reivindicar la obra de la razón natural, a fin de mostrar que ésta concurre en beneficio de la fe, la cual no ha de ser comprendida como algo irracional o puramente emotivo sino como *rationabile obsequium*. Mas si en este punto la motivación suareciana parece de corte tradicional, pronto tomará un giro inesperado, cuyas consecuencias seguramente no pudieron ser previstas por el propio teólogo granadino.

Así, al afirmar en el Proemio de sus célebres *Disputationes Metaphysicae*, que la teología divina y sobrenatural halla su “acabamiento” o “cumplimiento” en el discurso y raciocinio humano,⁹ el *Eximio* tomaba una decisión que habría de tener consecuencias insospechadas, pues sin quererlo, sometía el misterio de la fe a la racionalización de una metafísica autónoma y propensa a la reductibilidad lógica de la existencia concreta de lo real, en tanto adopta como punto de partida la prescindencia del carácter creatural del ente y la reducción del Creador a mero “objeto especial” de ese pensamiento.

La posterior influencia y utilización de la metafísica suareciana en el pensamiento teológico y filosófico de corte protestante tiene en esto su raíz, de modo que el propósito del teólogo granadino de defender la estrecha relación

⁹ Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*, Proemio, vol. I, p. 203: “Divina et supernaturalis teologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatu, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eis que ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam nimistris et quasi instrumentis utitur.” (El subrayado es nuestro)

de fe y razón, acabó en la autonomización sistemática de la metafísica y en la reducción de la teología natural a una parte especial de la misma. Recordemos tan sólo la clasificación que se hará canónica en la modernidad hasta llegar a Hegel, según la cual la metafísica comprende una *metaphysica generalis* (esto es, lo que a partir del siglo XVII dio en llamarse *ontología*, comprendida en sentido “trascendental”) distinta de una *metaphysica specialis*, articulada a su vez en una ontología de la naturaleza (*cosmologia rationalis*), una ontología del espíritu (*psychologia rationalis*) y una ontología de Dios (*theologia rationalis*).

La metafísica ya no necesitará presuponer el vínculo existencial entre Dios y la creación, es decir, la causalidad y la doctrina de la analogía (que habían sido dos puntales de la doctrina tomista), sino que partirá de principios propios, a priori, capaces de abarcar en sí la totalidad de lo real, incluido el mismo Ser divino. Así, aunque Dios sea el *objectum praecipuum*, el objeto principal de la metafísica, su *objectum adaequatum* es el *ens in quantum ens* y éste a su vez, resulta definido como *conceptus entis*, como un objeto puramente pensado, formal y neutro. El objeto de la metafísica, lo “real”, ya no es pues, un *datum*, algo dado en el orden existencial, sino ante todo un *cogitatum*, algo pensable, reductible a términos de pura razón. La causalidad y Dios como fuente del existir, permanecen como algo extrínseco a la metafísica. Si bien Suárez, funda tal sistema metafísico con la finalidad de contribuir a la teología sobrenatural, finalmente y de modo paradójico lo desliga casi por completo de ella, subsumiendo la teología a las condiciones lógico racionales *a priori*.

Veamos, pues, el modo en que Suárez operó semejante transformación y cómo Heidegger creyó encontrar en él la clave para la lectura de todo el pensamiento medieval precedente.

4. La noción suareciana de metafísica y su asunción como modelo interpretativo por parte de Heidegger

En primer lugar, resulta característico de la metafísica suareciana el propósito que su autor ya se fija en la presentación de las cincuenta y cuatro *Disputationes*, a saber, no atenerse al comentario de los doce libros de la *Metafísica* aristotélica, como era tradición en el medioevo, sino exponer las principales cuestiones guardando un orden doctrinal (*servato doctrinae ordine*¹⁰) de tal manera que su obra se constituye en el primer tratado sistemático de metafísica.

¹⁰ Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*, “Ratio et discursus totius operis”, vol. I, p. 18.

Sin embargo, 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. Por tal razón, el lazo existencial entre Creador y creatura aparece ciertamente presupuesto desde el punto de vista de la fe, pero desde la óptica filosófica 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 constituye, 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 Dios,¹¹ 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 le 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*)”.¹² Obsérvese, incluso, la fuerza literal de la expresión latina: Dios “cae bajo el objeto (*cadit sub obiectum*) de esta ciencia”. De modo que Suárez concluye más adelante: “Hay que decir, por tanto, que el ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica”; pero, además, “el objeto adecuado de esta ciencia debe abarcar (*comprehendere*) a Dios y a las otras sustancias inmateriales”.¹³ La metafísica como onto-teología se halla, pues, sentada en sus bases.

Tal proceso de avance en dirección a una autonomía sistemática cada vez más marcada, debe ser comprendido, según Heidegger, a partir de la ambigüedad originaria de la misma metafísica aristotélica, según la cual la *prote philosophia*, vale decir la cuestión en torno a la esencia y naturaleza del ente, es al mismo tiempo también la cuestión en torno al

¹¹ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, 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.

¹² Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, I.1.19, vol. I, p. 225.

¹³ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, I.1.26, vol. I, p. 230.

ente en su totalidad y, por ende, incluso en torno a aquel que es supremo y último y que Aristóteles designa como *timiótaton génos* o el *theión*, lo divino, definiendo así la filosofía primera también como conocimiento teológico (*epistéme theologiké*).¹⁴ “En Aristóteles –dice Heidegger– encontramos, por tanto, prefigurada esta peculiar conexión entre la *prima philosophia* y la teología. Sobre la base de esta conexión, mediada por una determinada interpretación de la filosofía árabe, en el medioevo, cuando se llega al conocimiento de Aristóteles y sobre todo de sus escritos metafísicos, resultó facilitada la asimilación del contenido de la fe cristiana al contenido filosófico de los escritos de Aristóteles”.¹⁵ Pero la ambigüedad presente en el pensamiento aristotélico, lejos de ser resuelta en el medioevo se profundiza justamente al ser instaurada como una verdad elevada al rango de principio. A la no aclarada vinculación aristotélica entre metafísica como estudio del ente en tanto ente, y teología natural (*theologia naturalis* o *scientia divina*) como discurso acerca del ente supremo o divino, se agrega en el pensamiento cristiano la presencia de la teología sobrenatural (*sacra doctrina* o *sacra pagina*). A los autores cristianos, no les parecía en absoluto descabellado que Dios pudiese ser al par motivo de fe y de especulación racional. Ellos piensan en un horizonte en el que revelación y comprensión mediante la luz natural de la razón, se entrelazan en perfecta armonía. Tal fue el motivo para la inclusión de la reflexión filosófica y particularmente, de la teología natural, como instrumentos para la mejor comprensión de la fe. Sin embargo, aunque Suárez usa con frecuencia los términos acuñados por la tradición, el modo en que resolvió la relación entre ambos ámbitos, el de la fe y el de la razón, diferiría en mucho con el de las principales doctrinas cristianas medievales. Heidegger, sin embargo, parte de la exposición del problema en Santo Tomás, para adherir inmediatamente a la solución suareciana por considerarla más clara y más aguda.

Por ello, en principio la dificultad de la situación es descrita por Heidegger en referencia al modo en que la ciencia en cuestión ha sido concebida y denominada por Tomás de Aquino en el Proemio de su

¹⁴ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Eisankeit*, Freiburger Vorlesung WS 1929/30, GA Bd. 29/30, Frankfurt a. M: Klostermann, 1983, p. 65.

¹⁵ *Ibid.*

Comentario a la Metafísica de Aristóteles.¹⁶ Allí se habla de una *scientia regulatrix* en la cual, según el Friburgués, se incluirían en confusa superposición 1) la *philosophia prima* que trata de las causas primeras de las cosas (y en última instancia, agrega Heidegger, de Dios considerado como creador del mundo por la fe), 2) la *metaphysica* que trata del ente en general y de los principios universales que le inhiere en cuanto tal, y 3) la *theologia* que versa sobre las sustancias completamente separadas de la materia sensible, vale decir, Dios y las inteligencias angélicas. Ahora bien, pregunta Heidegger, ¿cómo se articulan entre sí estas tres modalidades de conocimiento de lo máximamente inteligible? Y, sobre todo, ¿cómo se relaciona la ciencia que trata del ente en general con aquella que se ocupa de la creación del ente por parte de un ente sumo que es causa primera según la interpretación cristiana? Ambas direcciones de la indagación miran hacia aquello que es supremo y último, pero según dos sentidos completamente diferentes y sin que se dé el intento de tomarlos en su posible unidad.¹⁷

Ya aquí se ve cómo Heidegger juzga la concepción metafísica medieval bajo la óptica suareciana, pues lo fundamental para comprender el vínculo entre la metafísica y la teología natural en una doctrina como la tomista, reside en la visión de la realidad como causada por Dios que aparece así como el Ser mismo, fuente del existir de todo lo creado. El Friburgués juzga, en cambio, al modo suareciano, el vínculo causal entre Creador y creatura como restringido al ámbito de la fe, elemento extrínseco a la metafísica, cuyo objeto apropiado es no el ente concreto que naturalmente remite a la fuente de su existir, sino el ente entendido como noción abstracta y neutra igualmente aplicable a la creatura y al Creador. Así dice Suárez que

al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas estas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser.¹⁸

¹⁶ Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristoteles expositio*, Torino-Roma: Marietti, 1950, "Proemium", 1.

¹⁷ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 77.

¹⁸ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, II.2.8, vol. I, p. 377.

Por eso resulta importante subrayar que las dos cuestiones del ente en común y de Dios, si en cuanto tales corresponden a las análogas problemáticas de Santo Tomás, encuentran, sin embargo, en Suárez un sitio totalmente diferente, ya que ambos entran bajo el concepto de *ens* entendido no como aquello que tiene el ser (*habens esse*) y que lo ha recibido de su causa –tal la concepción del Aquinate–, sino como el concepto en el cual se prescinde del ser que es Dios y del ser que es creado,¹⁹ para referirse a una tercera instancia, literalmente neutra, que subsume tanto al uno como al otro. Por eso, en Suárez, incluso el ente actualmente presente constituye un caso particular de la esencia real, es decir, de la *realitas* concebida como esencia pensable de modo no contradictorio²⁰. El orden de la existencia concreta cede paso al orden de los principios lógicos. Epistemológicamente, la metafísica prescinde de la condición existencial del ente para considerar *a priori*²¹ su constitución eidética más allá del hecho de que exista actualmente o no. La logicización del pensar sobre el ente, es ya manifiesta aquí.

Contra esta reducción del ente (y de Dios mismo) a la lógica, es decir, al campo de la conceptualización racional, luchará Heidegger denodadamente denunciando un “olvido del ser” así como una

¹⁹ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, XXVIII.3.15, vol. IV, p. 232: “Es claro asimismo que a la criatura en cuanto es ente no se la define mediante el creador o el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal y porque existe fuera de la nada; porque si se le añade la relación a Dios, por ejemplo, porque la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto ente, sino en cuanto es tal ente, a saber, creado”.

²⁰ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, II.4.1-12, vol. I, pp. 416-423. “Esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento” (II.4.7, p. 419); “el ente, según esa doble acepción [el ser en acto y el ser en potencia], no significa una doble razón de ser que divida a una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ser más o menos preciso; en efecto, el ente, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente; en cambio, el ente en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída” (II.4.9, p. 421).

²¹ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, I.1.29, vol. I, pp. 231-2: “en una ciencia se requieren dos clases de principios: unos se llaman complejos o compuestos, como son los que sirven para establecer una demostración; otros son simples, y están representados por los términos que hacen el papel de medio en la demostración *a priori*. Los primeros se llaman principios del conocimiento; los otros, principios del ser”.

“desacralización” del pensar sobre Dios. No obstante, en su concepción de la filosofía campea la misma exclusión de la fe, que, aunque por motivos distintos, aparece preanunciada en Suárez. La metafísica autónoma se cierra sobre sí. El pensar del ser en Heidegger significa una apertura hacia el misterio y un alejamiento de la logicización característica del esencialismo moderno. Sin embargo, la ruptura del vínculo entre razón y fe ya se halla consumada hace tiempo.

5. Repercusiones contemporáneas de la lectura heideggeriana de Suárez

Tomando como paradigma esta perspectiva resulta comprensible que Heidegger, en su reflexión filosófica personal, también haya desechado la ligazón causal entre Creador y creatura como tema concerniente a la metafísica, para relegarlo al ámbito de la sola fe. Considerar la proveniencia del ente a partir del Ser Primero sería así, para el filósofo alemán, tanto como concebir a Dios como una *Ur-Sache*, es decir, literalmente, como una causa en el sentido de una proto-cosa productora de otras cosas, lo que, en primer lugar, disminuiría la dignidad del Dios de la fe y, en segundo lugar, no puede constituir el objeto de reflexión del filósofo, el cual, según ha encontrado Heidegger debidamente establecido por Suárez, no tiene por objeto de indagación más que al ente mismo en el sentido de “el concepto de ente”. Por eso considera el Friburgués que el problema metafísico ha sido mejor y más agudamente planteado por Suárez²² que, por ejemplo, por Santo Tomás, porque el escolástico español ha preguntado por el ente mismo prescindiendo de su origen causal, lo que nos desviaría de la tarea claramente reservada al metafísico. En tal sentido, Heidegger sostiene que Suárez, comparado con respuestas como la tomista o la escotista, ha hecho posible, por ejemplo, una comprensión filosófica más profunda de la distinción de esencia y existencia en el ente, al prescindir totalmente de la orientación teológica y por tanto también del problema acerca de si Dios existe realmente o no.²³

Acerca de esta opinión, dejamos tan sólo sentado, que los términos en que Heidegger trata las soluciones tomista y escotista, son aquellos en

²² Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 113: allí afirma el Friburgués que, respecto de la distinción de *essentia-existentia*, Suárez es quien “quizás ha visto el problema más aguda y correctamente”.

²³ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 115.

que el mismo Suárez las presenta en la Disputación XXXI.²⁴ Lo que en el caso del Aquinate significa una indudable tergiversación y oscurecimiento de su doctrina, pues su “distinción real” de *essentia* y *esse* nada tiene en común con la versión de ella transmitida por Egidio Romano en el sentido de una distinción entre *duae res* (entre dos cosas o realidades), interpretación que el teólogo de Granada, tanto como el propio Heidegger, aceptan de modo errado como genuinamente tomista y a la cual combaten no sin razón.²⁵

Así, más allá de los equívocos, lo cierto es que en Suárez se constituye un plano “puramente” ontológico gracias a la autonomización noética de la metafísica con respecto a la teología revelada, aun cuando es preciso reconocer que, en su intención, la primera permanecía siempre en función y al servicio de la segunda. Heidegger, en cambio –pero podríamos decir también a consecuencia de aquello–, rechaza la estructura onto-teo-lógica de aquel planteo bajo el cual, incluso, considera reasumida la estructura veladamente común a toda la metafísica tradicional, pero al par adopta, podríamos casi decir, “suarecianamente”, una posición en la que el plano ontológico reabsorbe completamente el dato revelado, traduciendo el darse metafísico (y tanto más el inicio creatural) en la mera efectividad óptica, e interpretando después esta última como el lugar del peculiar ocultamiento de la verdad del ser.

Es posible, incluso, que esta mirada de Heidegger hacia la historia del pensar, haya signado de un modo decisivo su juicio hacia el conjunto de la filosofía precedente, y lo haya instado a la recuperación de la “memoria del ser” y (aun prescindiendo metodológicamente de la fe)²⁶ del misterio mismo, que parece haberse ausentado crecientemente en el pensamiento occidental. A propósito de ello, pueden considerarse las reflexiones de H. U. von Balthasar, según quien el “círculo vicioso de la Neo-escolástica”, inaugurado justamente por Suárez, consiste en el hecho de que la revelación bíblica de Dios (conocida por fe) parece que invitase a “saltar el misterio filosófico del ser”; mas, “con la desaparición de la conciencia filosófica del misterio, desaparece también la teológica”, reabsorbida en la “neutralidad”

²⁴ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, XXXI, vol. V, p. 11ss.

²⁵ Cfr. Raúl Echaury, *Esencia y existencia. Ensayo sobre Heidegger y la ontología medieval*, Buenos Aires: CUDES, 1990.

²⁶ Recordemos al respecto, la decisión heideggeriana de atenerse a un “ateísmo metodológico”.

omnicomprensiva del concepto esencialista de ente. En tal sentido, aquel círculo vicioso “está casi privado de vías de salida”.²⁷ Probablemente, el pensamiento heideggeriano represente el intento contemporáneo que más empeño ha puesto en hallar una alternativa con vistas a salvaguardar el misterio del ser, aunque el resultado de tal empresa merezca por el momento opiniones encontradas.

Lo cierto es que, por lo que hace al propósito de desentrañar la trama de esta historia, Suárez resulta indispensable para comprender no sólo el tránsito de la metafísica medieval al pensamiento moderno sino que, al haber sido tomado como clave interpretativa preferencial por un autor decisivo como Martin Heidegger, condiciona la visión y el juicio contemporáneo sobre la tradición, y al par, el modo en que se ha de plantear la pregunta por el ser del ente así como el vínculo entre fe y razón.

Esto significa, en consecuencia, que en el presente la mirada hacia el pasado filosófico está preponderantemente signada por una perspectiva moderna y por su peculiar planteamiento metafísico-teológico. Conscientes de ello queda abierta, entonces, la posibilidad de ensayar un modo nuevo de reapropiarnos lo ya pensado. Al fin y al cabo, ésta ha sido expresamente la inspiración fundamental del camino del pensar emprendido por Martin Heidegger.

²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Band III.1: *Im Raum der Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965, pp. 382-90 (tomado de C. Esposito, “Ritorno a Suárez”, p. 501, nota 43).