Sein heideggeriano y *Esse* tomasiano

Hervé Pasqua
Université Côte d'Azur-CRHI
Herve.PASQUA@univ-cotedazur.fr

La obra de Heidegger parece hacerse eco de la de santo Tomás de Aquino. La metafísica tomista del *esse* y el pensamiento heideggeriano del *Sein* convergen, en efecto, en un rechazo común a reducir el ser del ente a su esencia, a su representación o a un «discurso sobre el ente». No obstante, este acercamiento entre ambas doctrinas oculta una oposición fundamental que radica en la concepción heideggeriana de la metafísica. A juicio de Heidegger, esta se reduce a la metafísica moderna del sujeto —ajena a santo Tomás de Aquino—, la cual él se propone superar. Ambos pensamientos divergen en que el primero distingue —oponiéndolos— el ser del ente y la esencia; mientras que el segundo los distingue sin separarlos, y los une sin confundirlos. De ello se desprende que, para el primero, el ser del ente se halla arrojado al mundo sin esencia ni significado; mientras que, para el segundo, el ente ejerce, por derecho propio, un acto de ser que es contraído por una esencia, la cual lo determina al otorgarle un sentido.

A continuación, analizaremos en qué medida la clave de esta diferencia entre ambas doctrinas reside en la relación que establecen entre el ser y la unidad: o bien la unidad es una pura indeterminación —situada más allá del ser y de la esencia— que se afirma como una fuerza que expulsa todo aquello que la determina; o bien la unidad es una propiedad inseparable del ser —un trascendental— que permite al ente ser determinado por una esencia sin por ello dividirse.

La cuestión del ser

Ambos autores parten de la definición aristotélica de la metafísica —o filosofía primera— como «ciencia del ente en cuanto ente (*to on hè on*)». Se trata de interrogarse sobre el ente en tanto que *es*. La cuestión del ser se plantea en estos términos: ¿qué es el ser (*einai*, *esse*, *être*, *Sein*) del ente (*ousia*, *ens*, *Seiende*)? ¿Qué significa ser para el *ente*? Santo Tomás profundiza en la cuestión del Estagirita y responde: el ser (*esse*)[1] del ente (*ens*) —o de la sustancia (*ousia*),

[1] Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 54, n° 9 : «In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est (*Dans les substances composées de matière et de forme, il y a une double composition d'acte*

o de lo que es (*id quod est*)— es aquello por lo cual es (*quo est*). El ente (*ens*), por tanto, *es*. Pero el ser del ente no se reduce a *lo que es*, a su esencia —la cual permite definirlo como ente, mas no deducirlo—. El ser no es la esencia, y la esencia no es el ser; sin embargo, no se puede concebir el ser del ente sin esencia, aunque sí es posible concebir una esencia sin el ser: es decir, la esencia de algo que no existe, como el fénix.

Este enfoque es ajeno a Heidegger, quien rechaza la distinción entre el ser y la esencia, descartando ambos por igual. Él afirma:

> «El comienzo de la metafísica se revela como acontecimiento (*Ereignis*), que consiste en una decisión formulada sobre el ser (*Sein*), en el sentido de que surge la distinción entre la "quiddidad" —el *qué es*— y la "quoddidad" —el *hecho de que es*—»; y precisa: «toda metafísica establece una distinción entre *essentia* y *existentia* que oculta el origen mismo del ser»[2].

Habrá que volver sobre lo que debe entenderse por *origen* del ser. Retengamos aquí que Heidegger vincula, por un lado, la *quidditas* y la *essentia* —es decir, lo que una cosa es para la conciencia o el entendimiento— y, por otro, la *quoddítas* y la *existentia* —es decir, el hecho de estar ahí, de presentarse tal como se presenta, independientemente de toda conciencia—. En otros términos, el «estar ahí» —el *Dasein*— es aquello que ek-siste, que ha surgido de la nada, salvo de sí mismo. Esta distinción permite a Heidegger contraponer el ser del ente a la esencia, a la cual se reduce la metafísica moderna de la subjetividad. Al contraponer la *essentia* y la *existentia*, Heidegger apunta, pues, a la metafísica de la subjetividad, la cual se reduce a un discurso que enuncia *qué es* un ente —a saber, su esencia, que permite definirlo, y su representación conceptual, que permite conocerlo—. Pero el precio que hay que pagar es el olvido del ser.

El ser del ente se sitúa, por tanto, más allá de la esencia. ¿Cómo definirlo, entonces, sin recurrir a la esencia? La respuesta de Heidegger puede resultar desconcertante. En *Sein und Zeit* [trad. esp.: *Ser y tiempo*], define el *Dasein* afirmando que «la esencia del *Dasein* consiste en la

---

et de puissance; la première est celle de la substance elle-même qui est composée de matière et de forme, et la seconde de la substance déjà composée et d'être, qui peut aussi être dite de ce qui est et d'être, ou de ce qui est et de ce par quoi c'est)» [En las substancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera, ciertamente, de la misma substancia, que se compone de materia y forma; pero la segunda de la misma substancia ya compuesta y el ser, que también puede llamarse de lo que es y el ser; o bien, de lo que es y por lo que es]. La tesis que cabe retener es que el ente solo puede ser —y ser lo que es— componiéndose de ser y esencia. En lo que sigue, nos apoyaremos en los aspectos de esta doctrina que consideramos definitivos, sin detenernos en el estudio histórico de su evolución interna —que aquí no nos interesa—, pues nuestro propósito no es realizar una labor de historiador, sino reflexionar sobre la cuestión del ser.

[2] M. Heidegger, *Nietzsche,* II, trad. P. Klossovsky, Gallimard, Paris, 1971, p. 322-323.

existencia (*Das Wesen des Dasein liegt in der Existenz*)»[3]. Uno queda desconcertado si olvida que el sentido de *Wesen* —mal traducido por «esencia»— significa aquello que vuelve presente. La *Wesenheit* es la presencia de lo que se presenta ahí, de lo que está «a la mano» o «ante la mano» (*Vorhanden*). Heidegger se opone aquí a Husserl, para quien todo lo que es se presenta ante la conciencia. El ente, afirma, se presenta a partir de sí mismo, sin presentarse ante una conciencia que lo piense —o ante un intelecto que lo intelija—, es decir, que lo reduzca a una esencia, a una representación o a un concepto. Lo que él denomina «ontología fenomenológica» se detiene en lo que se presenta, tal como se presenta, e indaga sobre la naturaleza de esta presencia (*Wesenheit*).

El ser (*Sein*) al que apunta Heidegger no es, por tanto, el ser del ente (*Seiendes*) —hecho comprensible mediante una esencia, a la cual la Modernidad lo reduce—, sino aquello que lo vuelve presente (*Wesen*). El ser, para el ente —para el *Dasein*—, consiste en hacerse presente (*Wesen*), en hallarse ahí arrojado hacia fuera, en ek-sistir, arrancado de la ausencia, salido de una boca de sombra, de una «apertura» (*Erschlossenheit*) con la que se confunde, sin apoyarse en nada. Si la noción de creación tuviera sentido aquí, habría que hablar de una creación *in nihilo*, no *ex nihilo*[4].

Un ser sin esencia

No se trata, pues, de un ser de la esencia (*esse essentiae*) vinculado a un ser de la existencia (*esse existentiae*)[5], sino del ser en el sentido de ek-sistir, de hacerse presente, de estar ahí —*Da*

[3] Id., *Sein und Zeit,* §29.

[4] Esta apertura es aquello desde donde todo emerge al situarse «ahí fuera». Por tanto, «Wesen» no significa la esencia —la quiddidad o el qué— que define «qué es el hombre» o «quién es el hombre»; pues hacer tal cosa convertiría ese «qué» o ese «quién» en un objeto de pensamiento definible, dejando escapar el carácter —ajeno a la conciencia y de índole ek-stática— del ser-ahí, que consiste precisamente en salir de sí mismo.

La distinción entre el ser y el ente —lo que Heidegger denomina la «diferencia ontológica»— consiste en contraponer el ser (*Sein*) del ente (*Seiendes*) a la esencia entendida como representación conceptual, noción a la que la modernidad reduce dicho concepto. Y es que el ser (*Sein*) del ente nada tiene que ver con una construcción del entendimiento ni con un discurso sobre el ente (*Seiende*) —tal como lo plantea la metafísica de la subjetividad—. Para la ontología fenomenológica del filósofo de Friburgo, el ente no es una representación, sino una manifestación, un desocultamiento, una *alétheia*. Su esencia (*Wesen*) consiste en ek-sistir, en hacerse presente en el mundo, y no en volverse inteligible o cognoscible. En tanto que ek-sistente, el *Dasein* despliega su «*Wesen*»; es decir, se pro-yecta para situarse «ahí fuera» y asumirse como un «estar ahí». El ser del ente significa ek-sistir: salir de sí mismo manifestándose «ahí fuera»; se abre al tiempo que abre un mundo, como el agua que se expande. No se halla en el mundo como el agua en un vaso, ni como un sujeto frente a un objeto. Por consiguiente, el ser del ente no es otra cosa que aquello que hace presente al ente, actuando como una fuerza expansiva que lo impulsa desde su interior. Es, en el lenguaje metafórico de Heidegger, lo que se muestra al ocultarse, lo que se da al retirarse, más allá de toda conciencia o intelección de sí. La ek-sistencia es el verdadero sentido del ser del *Dasein*.

[5] La *Carta sobre el humanismo*, escrita para responder a la interpretación existencialista de Sartre, se expresa con claridad sobre la naturaleza del *Dasein* al afirmar que su ser es menos un «estar-ahí» que un «ser-el-ahí». Es preciso, pues —nos advierte Heidegger—, considerar al ente como proyección y no como representación; es decir,

sein—, sin pretender comprender. La distinción entre *esse essentiae* y *esse existentiae*, señala Heidegger, fue concebida de manera conceptual y subjetiva. Sin embargo, tal distinción resulta imposible cuando lo que ek-siste es el despliegue de aquello que se muestra a partir de sí mismo, y no algo definible en virtud de una esencia. El error de Sartre —aludido en la *Carta sobre el humanismo*— consistió en distinguir y separar la existencia de la esencia, afirmando que la existencia precede a la esencia. Ahora bien, para Heidegger, la existencia no precede a la esencia, del mismo modo que la esencia tampoco precede a la existencia. El «ser-ahí» del ente, el *Dasein*, no es tampoco una composición de existencia y esencia que lo constituya como una realidad sustancial; es pura relación ek-stática, es decir, una «apertura a» o un «claro del ser» —de nuevo, una metáfora— para expresar el origen de aquello que, sin mostrarse ante una conciencia, se presenta al estar ahí, al ek-sistir[6].

Cuando Heidegger habla de apertura, el término adquiere el sentido de una salida hacia la dispersión, un ser arrojado hacia adelante, propulsado, en rigor, fuera de toda unidad indiferenciada. Esta última se revela como un poder de expulsión. Aquí tiene su fuente el origen del ser. El ser del *Dasein* es la pura posibilidad de diferenciarse, o la capacidad de ser otro. Ek-sistir significa dejar de ser el mismo, dejar de ser algo de manera estática. Todo se abre. Pero ¿desde dónde se abre aquello que se abre, si todo es apertura? Heidegger responde a esta cuestión en su conferencia *Identidad y diferencia*, redefiniendo el principio de identidad. Este se enuncia como «Uno = Uno» y designa una igualdad. Sin embargo, a decir verdad, durante dos mil años —¡hasta la llegada de Heidegger!— se ha olvidado que este enunciado significa «Uno *es* Uno»[7]: se ha confundido lo igual (*das Gleiche*), «A = A», con la unidad originaria, «Uno es Uno», donde todo es Uno y lo mismo (*das Selbe*). El signo de igualdad «=» señala la distancia que se abre entre dos términos, de tal modo que el «Uno» se menciona dos veces. Pero si se dice dos veces, ya no es Uno. Por tanto, hay que renunciar a decir que el Uno *es* Uno; no queda más que el signo «=», la pura igualdad, una relación que no se vincula a ninguna

como una producción conceptual, una realización de la subjetividad, un objeto del entendimiento: el ente carece de una esencia que lo defina; ek-siste sin un sujeto que le otorgue sentido. Ahora bien, la interpretación de Sartre sigue vinculada a la metafísica de la subjetividad, la cual es necesario superar.

[6] El autor de *Sein und Zeit* rechaza de plano la reducción del ente a la esencia, llevada a cabo por la filosofía moderna de la subjetividad; en ella percibe lo que denomina el «olvido del ser»: «Se cree poder discurrir sobre lo más ente de todo ente sin caer nunca en la cuenta de pensar el ser mismo». Se trata, pues, a su juicio, de pensar el ser independientemente de cualquier ente reducido a su representación conceptual. En otras palabras, no se trata de pensar el ser del ente, sino de experimentarlo —en la angustia— como aquello que se presenta, que ek-siste, sin esencia, en un instante carente de futuro y de significado.

[7] M. Heidegger, *Identité et différence* (*Identität und Differenz*) [Identidad y diferencia], el libro reúne dos conferencias pronunciadas en 1957 ("El principio de identidad" y "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica").

sustancia, a nada permanente, y que ocupa el «entre-medio». El ser sobra para el Uno. Si el Uno es Uno, no es; tal es la conclusión de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón[8].

El ser del ente se encuentra en este «entre-medio»; es arrojado a esta «apertura», saliendo de sí —ek-sistiendo— sin retorno. La ek-sistencia, ininteligible, se experimenta así en el sentimiento de angustia que nace del abismo que se abre, a cada instante, bajo los pasos del *Dasein*. El ser del ente es aquello que se hace presente en el gesto de un desapego, de un arranque, cuyo sentido tiene su origen en lo que Eckhart entendía por el término *Abgescheidenheit*[9]. ¿Arrancado de qué? De ese movimiento de diferenciación que debe culminar en la indiferencia absoluta del Uno sin el ser. El ser, en efecto, sobra para el Uno puro y desnudo. Surge como algo que ha salido del Uno sin nombre que lo expulsa; un surgimiento que Jean-Luc Marion ha denominado «donación», en la cual se confunden el don, el donante y el donatario. La expresión *Es gibt* —«ello da»— permite remontarse a esa fuente anónima que designa el «Es». La fórmula *Es gibt* —precisa el autor de la *Carta sobre el humanismo*— ofrece la ventaja de evitar la de *das Sein ist* («el ser es»). Decir que el ser «es» equivale a decir «lo mismo» y a afirmar una tautología pura, tal como: «Uno *es* Uno». Sin embargo, el mero hecho de decir «el Uno es» acaba con la unidad pura y desnuda del Uno. El verbo «ser», en realidad, solo puede desempeñar aquí el papel de una simple cópula en una proposición que remite a un discurso sobre el ente —a un ente objetivable, *cogitabile*, pensable por un sujeto pensante—, pero que no remite a nada real, como ocurre en la frase «la nada es la nada». Ahora bien, precisamente, para Heidegger el ser no puede ser comprendido por un sujeto; no es objetivable, porque escapa incesantemente a toda aprehensión mediante un concepto. Decir que «es» equivaldría a representarlo y determinarlo como un *esse essentiae*, como un ente cognoscible. Ahora bien, el ser se presenta a partir de sí mismo; ek-siste fuera de la esencia, saliendo de la pura indeterminación de lo indiferenciado; es sin porqué.

Cuando Heidegger afirma que «el ser es el trascendente puro y simple»[10], la trascendencia adquiere aquí el sentido de una transdescendencia: una salida y un descenso, una caída, un

[8] Platón, *Parménides,* 142a.
[9] Nos permitimos remitir a nuestro estudio *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, éd. du Cerf, París, 2006, donde se encontrarán las referencias a las fuentes.
[10] Saber si el ser, en tanto que trascendente puro y simple, designa este desocultamiento —su verdad (*alétheia*)— es la única cuestión, proclama Heidegger, que debe plantearse el pensamiento que busca pensar la verdad del ser. Solo a partir de la verdad del ser —es decir, de su desocultamiento— es posible experimentar (que no comprender) cómo es el ser: a saber, como aquello que se manifiesta a partir de sí mismo en el proyecto ek-stático. Pero este proyecto no crea, no arroja nada; es el ser quien arroja al hombre —y se arroja junto con él— hacia la ek-sistencia, para presentarse, al final del recorrido, en el «ahí» del ser-ahí, que es el único término para expresarlo. El filósofo de Messkirch retoma la definición de la metafísica como ciencia del ente en tanto que ente representado y

verfallen, a modo de un desplome desde el Uno indiferenciado hacia lo múltiple, donde aquello que ek-siste surge dispersándose y diferenciándose. Sin embargo, a diferencia de Plotino —o de Hegel—, para Heidegger no existe un retorno ni una reconstitución de la identidad entendida como igualdad de sí consigo mismo; solo hay un «diferir», pues el Uno no es. El ser es, por tanto, el «trascendente puro y simple», en el sentido de que escapa al confinamiento dentro de un sujeto pensante y se desvela —o se revela— al ek-sistir en un sobrepasamiento —un «desasimiento», como diría Eckhart—, constituyendo a su vez la superación de toda presencia sustancial permanente.

La doctrina de santo Tomás

Nada resulta más ajeno a este pensamiento oscuro de la Selva Negra, que el pensamiento de Tomás de Aquino, oxigenado por el aire mediterráneo. Su metafísica del *esse* expone una doctrina que cuestiona radicalmente tanto la reducción moderna del ser del ente a la esencia, como la separación heideggeriana entre el ser y la esencia. Para el Aquinate, el ser no es la esencia, y la esencia no es el acto de ser; no obstante, el uno no existe sin el otro. Ambos se identifican en el *esse subsistens per se* —que es absolutamente simple—[11], mientras que se distinguen en el *ens finitum* —que es necesariamente compuesto—: en los entes finitos existe «una cierta composición, dado que *el acto de ser* y *aquello que es* no son idénticos»[12].

Heidegger rechaza la distinción entre *esse essentiae* y *esse existentiae* para justificar su cuestionamiento de la identificación —llevada a cabo por la metafísica de la subjetividad— del ser del ente con la esencia, es decir, con su representación conceptual. Pero, al rechazar esta distinción y reducir el ser del ente a la ek-sistencia sin esencia, ¿no estará acaso «tirando al niño con el agua sucia»? La metafísica del *esse* de santo Tomás responde a esta cuestión al no atribuir al *esse* el sentido de una *existentia* desprovista de esencia. Ya en el *De ente et essentia*, distingue entre el ser y la esencia, sin considerarlos como dos realidades yuxtapuestas en el ente[13]. El ser

---

construido, y no en tanto que es. Observa que el sujeto moderno se ha encerrado «en la egoidad del *ego cogito*», de modo que el ente, convertido en objeto, «queda engullido —en su carácter de objeto— por la inmanencia de la subjetividad».

[11] Tomás de Aquino, *Summa theologiae* (I, q. 3, a. 4 «Respondeo dicendum quod Deum non solum esse suam essentiam, ut dictum est, sed etiam suum esse [...] Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia» («*Il faut dire que Dieu n'est pas seulement son essence, comme on l'a dit, mais aussi son être [...] Il est donc impossible que chez Dieu l'être soit autre chose que son essence*» [Respondo, debe decirse que Dios no solo es su esencia, como se dijo, sino también su ser […] Por lo tanto, es imposible que en Dios sea algo el ser y algo otro su esencia] ; éd. Leonina, t. IV, trad. Éditions du Cerf, 1984).

[12] Id., *Summa contra Gentiles*, II, 52.

[13] Sobre el tema de la relación entre el ser y la esencia en santo Tomás, la literatura es abundante. Véase la obra fundamental de Et. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1948/2000. Ya desde el primer cuarto del siglo XIII se

del ente finito (*ens finitum*) es distinto de la esencia (*essentia*), pero está unido a ella de forma indisociable; dicha esencia lo sitúa en una clase de seres determinados, ya sean de orden mineral, vegetal, animal o racional. El ser (*esse*) y la esencia (*essentia*) son los elementos constitutivos del ente finito y real. Siendo distintos e indisociables, se distinguen sin separarse y se unen sin confundirse. La noción de un *esse essentiae* autónomo respecto a un *esse existentiae* es ajena al Aquinate.

Por consiguiente, el ser del ente finito (*ens finitum*) y concreto no puede concebirse sin esencia. Las doctrinas heideggeriana y tomista se oponen frontalmente en este punto: el ente real y finito no es una esencia sin el ser. Una esencia sin el ser no puede constituir un ente real y concreto; tal es el caso del fénix. Si un ente es concreto y real —afirma santo Tomás—, está necesariamente compuesto de ser y esencia. El ente, según Tomás, no remite a un ente en el sentido en que una esencia sin el ser remitiría a una esencia sin el ser. Su pensamiento difiere esencialmente del de Heidegger en la medida en que el ente está compuesto de ser y esencia y se distingue, debido a su composición, del ser simple cuya esencia es ser. El ser del ente no se reduce, por tanto, a la mera esencia, y menos aún al mero ser —que Heidegger reduce al hecho de *ek-sistir*—. En Tomás, por el contrario, en el ente finito (*ens finitum*) no hay esencia sin ser ni ser sin esencia. El ente *es* lo que es, pero *lo que es* no es aquello por lo cual es: el *quod est* no es el *quo est*. Dicho de otro modo, el ser no se deduce de la esencia. Toda la cuestión se reduce a preguntarse: ¿cómo es que hay algo y no, más bien, nada? Heidegger invertirá el sentido de esta pregunta al poner el acento en el «más bien, nada».

Si, en efecto, el ser del ente se redujera a lo que está exclusivamente *in intellectu* —es decir, lo inteligido y reducido a su esencia—, la realidad del *esse in re* quedaría descartada, junto con Dios mismo, quien quedaría englobado en la concepción de un objeto construido por el entendimiento: una representación[14]. Tal pensamiento se remonta al rechazo escotista de la

planteó el debate sobre si el *esse* y la *essentia* son realidades distintas, aspectos distintos de una misma realidad o modos distintos de concebir una misma realidad. El debate continuó, bajo diversas formas, hasta el siglo XX. Véanse M. Grabmann, «Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae», *Acta Pontificia Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis*, 1 (1934), pp. 61-76; M.-D. Roland-Gosselin, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques* (Bibliothèque thomiste, VIII), Vrin, París 1948; J. F. Wippel, «Essence and Existence», en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 385-410; véanse también la traducción y los comentarios de Alain de Libera y Cyrille Michon, así como la recopilación de textos de diversos autores medievales que figura al final del volumen, en *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*; edición bilingüe, Le Seuil, París, 1996.

[14] El ente remite al ente, como el concepto al concepto: «La metafísica representa en todas partes al ente como tal en su totalidad, la entidad del ente (la *ousia* del *on*)».

distinción entre el ser y la esencia. Duns Escoto sostiene una concepción unívoca del ser y solo reconoce una distinción entre un ente finito y un ente infinito; la metafísica es «una ciencia que tiene por objeto común el ente y por objeto eminente a Dios»[15]. Tal es, en efecto, la línea de la metafísica de la subjetividad, para la cual la representación —o el concepto— es aquello que se conoce —el *esse objectivum*— y no, como en santo Tomás, aquello mediante lo cual se conoce una realidad exterior: el ente finito y concreto, compuesto indisolublemente de un acto de ser y de una esencia que lo determina.

Esta doctrina, que abre el camino a la concepción onto-teológica de la metafísica —criticada por Heidegger—[16], es diametralmente opuesta a la metafísica tomista, para la cual el *esse* es el acto constitutivo del ente finito, determinado por una esencia. Santo Tomás enseña que el ente finito y real no se reduce exclusivamente a la esencia, ni tampoco al mero acto de ser: está compuesto por un acto de ser —sin el cual no existiría— y por una esencia —sin la cual no sería lo que es—. Esta es la razón por la que los entes se distinguen entre sí y del Ser subsistente por sí mismo, cuya esencia consiste en el ser, en su simplicidad indivisa y absoluta.

La concepción unívoca del ser de Duns Escoto —al afirmar que el concepto de ser significa lo mismo para todos los entes— implica que los entes no se distinguen en virtud de un acto de ser propio y determinado por una esencia; más bien, se distinguen según la intensidad con la que cada ente finito se aproxima, en mayor o menor medida, al ente infinito, donde todo es infinito. Esta intensidad corresponde a una fuerza de mayor o menor magnitud, a una energía anónima, a un *conatus essendi* (como en Spinoza, por ejemplo). La historicidad y la sustancialidad entran en conflicto; la verdad deja de ser *adaequatio rei et intellectus* para convertirse en conformidad con el ek-sistir, con el «ser-ahí», con el «ahí», con una manifestación, con el desocultamiento (*aletheia*) de sí mismo como otro. Pues, sin esencia, no es posible la identidad: la diferencia impera inexorablemente. En realidad, esta fuerza intensiva

[15] André de Muralt ha mostrado cómo lo que él denomina la «estructura de pensamiento» escotista ha orientado el pensamiento moderno en este sentido. Duns Escoto, como es sabido, concibe el ente como un concepto unívoco y retoma la doctrina aviceniana de la neutralidad de la esencia, la cual tiene validez en sí misma. La esencia no se halla ni en el cielo inteligible de Platón ni en las cosas; no es ni *eidos* ni *morphè**, sino *representatio*: una pura producción del intelecto sin recurrir a la abstracción —proceso que, en Tomás de Aquino, distingue en el ente finito la forma que lo hace inteligible de la materia que lo individualiza—. Dado que, para Duns Escoto, la esencia se considera en sí misma —independientemente del ser del ente—, se sigue de ello que el ente no es captado en su realidad extramental (*in re*), sino que se reduce al objeto conocido (*in intellectu*), al *esse objectivum* producido por el sujeto cognoscente. El ser del ente permanece ajeno a la esencia, la cual pasará a desempeñar un papel preponderante y exclusivo en el pensamiento moderno. Véase A. de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, tercer estudio: «La doctrine médiévale de l'esse objectivum», pp. 90-167.

[16] Cf. A. Contat, «La différence ontologique selon Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot », en *Jean Duns Scot. L'oubli de l'être*, (bajo la dir. de H. Pasqua), *Noesis*, 42, 2024, p. 37-77.

y expulsiva se confunde con el Uno, que se retira hacia su identidad vacía —más allá del ser y de la esencia, y más allá de todo aquello que resulta superfluo para la pureza de su unidad y que, por tanto, constituye una amenaza para ella—; por ello, se esfuerza por rechazar toda determinación —por considerarla algo que lo niega— y por afirmarse como una fuerza que niega aquello que niega su unidad pura y desnuda.

Esta doctrina de la *negatio negationis* —cuyo origen puede rastrearse en la obra del Maestro Eckhart y en sus desarrollos posteriores en Nicolás de Cusa— reaparece en *Identidad y diferencia* (*Identität und Differenz*) de Heidegger, obra que ya hemos mencionado anteriormente.

Heidegger distingue entre la unidad entendida como simple identidad consigo mismo (*das Gleiche*) —es decir, la igualdad (A = A)— y la unidad originaria —«A es A», lo mismo (*das Selbe*)—, poniendo el acento en la pertenencia mutua (*das Zusammengehören*). Aplica esta distinción a la diferencia ontológica entre el ser y el ente. El ser precede al ente; es preciso dar un «paso atrás» (*Schritt zurück*) para superar el pensamiento representativo —que duplica la realidad, como ocurre en la proposición «A = A»— y volverse hacia el acontecimiento apropiador (*Ereignis*), en el cual el ser y ese ente que es el hombre se alcanzan mutuamente, excluyéndose a la vez que la distancia que los separa los une. Tras profundizar en la brecha fundamental entre el ser del ente —que no constituye una esencia ni es, por tanto, un ente— y el ser del ente que ek-siste en el mundo (junto a las cosas y al hombre), Heidegger se propone demostrar que la metafísica occidental ha concebido siempre el ser bajo una doble vertiente: como fundamento universal de todos los entes (dimensión ontológica) y como el ente supremo —causa de sí mismo (*causa sui*) o Dios— (dimensión teológica). Él denuncia esta confusión —a la que denomina «ontoteología»— y retoma implícitamente una metafísica de lo Uno, cuya fuente hallamos en Nicolás de Cusa; para este, lo Uno es una igualdad consigo mismo que abre un espacio por llenar, dando lugar a una concepción unitrina de lo Uno como *unitas*, *aequalitas et connexio*. La *unitas* es la unidad sin vida de lo Uno; esta cobra vida y se anima al igualarse consigo misma, abriendo una distancia en el seno de lo Uno, entre lo Uno y lo Uno. En Heidegger, la diferencia prevalece sobre la identidad, en la medida en que la relación —la *connexio*— sustituye a la sustancia.

Tal interpretación —y todo es interpretación para un pensamiento de corte nominalista, que se reduce a la traducción de un sistema de signos a otro sistema de signos— resulta ajena a una metafísica tomista del *esse*. Santo Tomás no apunta al «sentido del ser»: el ser (*esse*) del

ente no es una palabra; es, en el corazón del ente (*ens*), el acto que unifica todo lo que lo compone y lo constituye como un ente finito y real. En otras palabras, el ente *es* en virtud de un acto de ser propio que actúa como un freno sin el cual el ente se dividiría infinitamente, comenzando por la separación entre el ser y la esencia, lo cual abriría en su interior una brecha en la que se precipitaría sin retorno. Esta separación explica por qué, al intentar definir qué es el ser del ente, Heidegger —prisionero de su rechazo a la esencia— se lanza a la búsqueda del «sentido del ser», despojado de toda identidad posible. Todo ek-siste diferenciándose; esta vía ha dado lugar a una filosofía de la multiplicidad, como la de Deleuze, o de la *différance*, como la de Derrida: dos representantes de la posteridad heideggeriana.

***

Lo anterior pone de manifiesto lo que contrapone la metafísica tomista del *esse* a la concepción del *Sein* de Heidegger. Sería necesario profundizar en la lectura neoplatónica que hemos esbozado para mostrar cómo el pensamiento heideggeriano se vincula con la metafísica de lo Uno, reducido a una pura igualdad sin términos, carente del ser. Santo Tomás concibe de otro modo la naturaleza del vínculo que une el ser y la esencia en el seno del ente, al afirmar su composición real (*compositio realis*). Esta unifica los elementos constitutivos del ente, los cuales se distinguen entre sí sin separarse, y se unen sin confundirse. El ente sin la esencia no significa nada; sin el ser, no es. El ser es, pues, el acto del ente (*actus entis*), que unifica todo lo que este es, sin que el ente se reduzca a su acto de ser o a su esencia. El ente, por tanto, es *lo que es*.

La diferencia ontológica, de la que habla Heidegger, pierde aquí toda pertinencia. Pues el ser indiviso del ente no puede devenir en otro; le pertenece en propiedad, aun estando determinado por una esencia. El ente es o no es; y, si *es*, es *lo que es* de manera indivisible. En otros términos, es «uno» —es decir, indivisible— porque es; no es porque sea «uno». La unidad no se sitúa más allá del ser y de la esencia; es siempre la unidad del ser que es lo que es. Sin el ser, no es nada; sin la esencia, el ser del ente deja de significar algo. De ahí la urgencia y la necesidad de la pregunta planteada por Heidegger —en el seno de la angustia— sobre el *sentido del ser*. Pues el ser, al determinarse, introduce una alteración en el corazón de la indeterminación pura y desnuda del Uno, del cual es expulsado en tanto que aquello que lo niega. El ser es la negación del Uno en cuanto determinación; es aquello mediante lo cual algo distinto se hace valer en sí mismo. Esto no puede ser así según la metafísica tomista del *esse*, para la cual el ser es, en el ente, algo fijo y en reposo que lo fundamenta: «*Esse est aliquid fixum*

et quietum in ente»[17]. Esta fijeza y este reposo excluyen toda inquietud; sin embargo, no tienen nada de estático, pues expresan la dinámica tranquila de un acto que es el acto de ser.

***

[17] Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 20, n. 27 [el ser es algo fijo y quieto en el ente].