

John D. Caputo. *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982.

Muchos de los comentarios de los filósofos tomistas sobre Heidegger tienden a acusarle de que no fue capaz de comprender a Santo Tomás. Por lo mismo terminan en una exégesis en que, luego de examinar e interpretar los textos tomistas, viene a resultar que Santo Tomás dijo lo mismo que Heidegger, y con más acierto aún... con setecientos años de anticipación. Así, de paso, se llega a atacar a Heidegger por confundir su tema y ser incapaz de comprenderlo a cabalidad, al modo como lo logró el tomismo.

No necesitamos ser especialistas en la materia para saber que se está cometiendo un grave anacronismo en ese tipo de argumento. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Raúl Echaury, *Heidegger y la metafísica tomista* y Octavio N. Derisi, *El último Heidegger*, ambos de la Editorial EUDEBA de Buenos Aires. Pero al menos en esos dos ensayos se trata de unos esfuerzos por lograr unos análisis inteligentes; en otros casos se trata de meros desfiles de opiniones sin mucho esfuerzo de comprensión.

John D. Caputo no cae en tan fácil trampa, y es su intención defender la originalidad del Aquinate, como nos lo expresa desde las primeras páginas de su libro. Reconoce con honestidad que Santo Tomás puede ser blanco legítimo de la crítica heideggeriana, punto que sin embargo no le arredra. La "metafísica existencial" tomista es también un ejemplo del "olvido del ser" a la luz del movimiento de la filosofía moderna y en la perspectiva del pensar según Heidegger. Cualquier intento de salir a la defensa de Santo Tomás resulta en una verdadera tergiversación falaz si no se da desde el terreno común del mismo planteamiento en que se encuadra la denuncia.

Algo de lo que no están del todo concientes los estudiosos del tomismo es el carácter histórico del pensamiento de Santo Tomás, no sólo como parte de la época medieval, sino también como parte de una biografía personal y este es el punto que subrayará Caputo, para descubrir lo que hay de verdaderamente común en Santo Tomás con nuestra época y, por ende, con Heidegger.

Se supone que en alguna ocasión Pico della Mirándola haya dicho que "sin Santo Tomás, Aristóteles queda mudo". Es decir, sin la iluminación del pensamiento posterior, un pensador anterior pierde su sentido para la época subsiguiente. Del mismo modo, "sin Heidegger, Santo Tomás permanece mudo" como para nosotros.

Reconocer esto nos puede servir de indicador del endurecimiento de corazón que pueden sufrir algunos teólogos tomistas que no son capaces de ver la relevancia de Santo Tomás hoy por hoy. No se puede entender la relevancia de un pensar del pasado si no se es capaz de entender la medida de su caducidad también.

El hebreocristianismo renovó el pensamiento helenístico mediante el concepto de creación, como señala Etienne Gilson en sus diversos escritos, particularmente en su *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956); así también en este respecto la experiencia inefable de Santo Tomás responde a la original revelación mosaica de Dios como el puro "soy" sin forma y sin determinación particular o específica.

Podemos hablar de un verdadero itinerario filosófico personal en Santo Tomás, el que culmina en la conocida anécdota legendaria de sus últimos días, cuando, a raíz de una experiencia mística, le comunicó a su secretario que a partir de entonces consideraba todos sus escritos anteriores "como paja". De este modo se reivindicaría el místico frente al teólogo y en ese encuentro místico cara el Supremo Otro, en esa etapa unitiva y mística en que desemboca Santo Tomás, podemos encontrar el punto de coincidencia con Heidegger -según explica Caputo a través de su obra, particularmente en el último capítulo. El verdadero tomismo también representa una "superación" de la metafísica.

Es necesario ver a cada pensador en su originalidad y, si nos interesa redescubrir el elemento místico de la escolástica y el tomismo, ello sólo va con el propósito de recuperar este pensar para nuestra época en unos términos legítimos. En este respecto el libro de Caputo resulta de sumo interés.

A pesar de su énfasis en la analogía del ser, la Escolástica practicó una cierta univocidad en su concepción del ser - o al menos no profundizó en el sentido de la analogía. No profundizó en la diferencia en la predicación del ser, que el ser no se predica del mismo modo del hombre como de una piedra y, en general, no superó el ofuscamiento mediante el cual naturaleza y sustancia serían equivalentes. Por lo mismo no pudo concebir "la diferencia ontológica", porque todo lo vio al modo de los entes como cosas o sustancias. Por consecuencia el concepto de Dios también sufrió a

manos del escolasticismo y terminó siendo entendido como si fuese una cosa más entre las cosas.

“La diferencia ontológica” se refiere a la diferencia entre los entes y aquello que les permite ser, como la luz permite el aparecer del color. En diferentes contextos, tiempos y épocas, los objetos adquieren diferente sentido o carácter, o “modo” de ser. Esa diferencia de contexto imposibilita hablar de una naturaleza única en los objetos. Y en este sentido también decimos que los escolásticos olvidaron la concepción del ser a la luz de la analogía. Olvidaron que la visión *sub specie aeternitatis* siempre se da fuera del contexto en que “realmente” se dan las cosas y obviamente no se puede esperar que reconociesen que ese punto de vista absoluto es también, él mismo, otro punto de vista más.

Tanto griegos como medievales quedaron prisioneros de una “metafísica de la presencia” en que las cosas “son” en la medida en que “son” o “están” presentes “de por sí”; son “lo que se supone que sean”. Pero no se percataban ellos de que eso que las cosas son, no lo son por sí mismas, sino que es algo que adviene mediante la intervención de un sujeto.

Para Heidegger, y desde sus primeros escritos, la experiencia original del ser surge como una toma de conciencia “aetiología” con que los griegos se percataron de los objetos en cuanto cosas - aparte de su función y contexto ordinario. Hacer anatomía de la hormiga, por ejemplo, es verla en cuanto a hormiga, en cuanto “cosa en sí” y no en cuanto objeto que se opone, estorba o en general interviene en la vida humana. Ver los objetos al alrededor en cuanto cosas es considerarlos bajo una mirada objetivante, “científica”, aparte de su formar parte de un contexto vital.

Viniendo desde un trato subjetivo con los objetos, la primera experiencia griega significó un admirarse por el hecho que las cosas tuviesen “identidad” aparte de lo que ellas significaban dentro del contexto del trato y trabajo humano. Por lo mismo la primera mirada metafísica podía todavía reconocer la diferencia entre el trato cotidiano y el trato metafísico o científico. Pero pronto la “actitud natural” o cotidiana se olvidó y se tomó el orden metafísico o científico como el punto de vista “verdadero”. Esto es también lo que se ha conocido como la “metafísica de la presencia” con Heidegger.

Ahora bien, ese tipo de metafísica, que gira alrededor de las ideas en Platón y de las substancias como ideas individualizadas en Aristóteles, es obviamente un “olvido” o un “oscurecer” de la

experiencia original en que los objetos se revelaron en cuanto cosas. Toda abstracción es un empobrecimiento de la riqueza de la experiencia “natural” o “cotidiana” y en este sentido la filosofía clásica aristotélico-platónica es un grado de abstracción y olvido mayor que el ya establecido proceso de olvido de la experiencia original del ser habida para los presocráticos. Como apuntado antes, “olvidaron” ellos también que el punto de vista objetivo es también una perspectiva entre las perspectivas.

Como demuestra Caputo (pp. 85 ss. y en otros lugares) en 1928, en *The Basic Problems of Phenomenology*, en una serie de conferencias y escritos que serían parte de la continuación de *Ser y tiempo* (Albert y Hofstadter (tr.), Indiana University Press, 1982), allí Heidegger acusa a los escolásticos de continuar en la secuencia o proceso de olvido del ser iniciada por la ciencia griega, particularmente por su incapacidad para adoptar el punto de vista transcendental, esto es, por su ingenuidad, por no percatarse de que todo conocer es un conocer por el sujeto y dentro del contexto de un tráfico vital con las cosas o entorno. Por lo mismo desconocen el peculiar modo de ser del sujeto y en su “objetivismo” asumen impropriamente el carácter absoluto de su propio conocer.

Como señala Caputo, es curioso que esta crítica, que otros pensadores de nuestro siglo han hecho suya, Heidegger no la repite en los escritos posteriores. Probablemente se debe a que pensadores católicos como Maréchal, Lotz, Rahner y otros, han desarrollado un tomismo transcendental (cuyo punto de partida es la experiencia del sujeto) que puede considerarse como una respuesta a las objeciones de Heidegger. Conclusión: no es necesario gastar tinta ni esfuerzo sobre este punto.

De hecho, la crítica al escolasticismo en el último Heidegger será otra; como se puede constatar en las observaciones de Heidegger en las reflexiones sobre Nietzsche de 1941 como nos lo indica Caputo. Allí la crítica al mundo moderno incluye también a la Escolástica y, de hecho, ve las raíces de la mentalidad tecnológica en el pensamiento medieval y la metafísica de la actualidad. La “metafísica de la actualidad” es otro modo de indicar la concepción del ser de los entes como producto de un proceso de creación. El vocablo “actualidad” o “ser un acto” es un derivado de “acción”. La actualidad es un resultado de la acción creadora y productora, sostenedora de Dios; de modo que la metafísica medieval es una meta-

física de causas como en Aristóteles, pero también a la luz del concepto de creación-producción.

Para Heidegger entonces los medievales no pueden ver las cosas en cuanto cosas (que fue la experiencia primigenia del ser) sino en cuanto entes derivados, no en su *Sein*, sino en su *Seiendheit*. Pueden ver la entidad de los entes pero interpretan el ser que permite tal entidad en términos sustancialistas generadores.

En este contexto Caputo (p. 96) señala otra curiosidad: cómo Etienne Gilson y otros escolásticos modernos por su parte devuelven la acusación y arguyen que sólo en la metafísica tomista del *esse* se hace justicia al ser, no se reduce el ser a una mera propiedad óntica. La metafísica del *esse* implica un reconocimiento de los entes en su calidad de existentes; "el estudio del ser en cuanto ser" quiere decir entonces la consideración de los entes en su acto de existir. En la medida que esto no implica un conceptualización, no se trata entonces del "olvido" del ser en cuanto ser. Y esto también quiere decir que la consideración del *esse* es en última instancia inefable, resultado de una intuición.

Claro, lo que estamos viendo es una sinopsis de la historia de la filosofía. Es cierto que la noción de existencia y de existencia como problema, es una noción moderna. Con Descartes surge el problema de la existencia de los objetos en la experiencia. Pero Gilson nos llama la atención al hecho de que se trata de una noción típicamente medieval, a raíz del concepto de creación.

En sus escritos, Gilson señala cómo Avicenna es el primero que propone la existencia como un atributo añadido a las substancias. Las substancias de por sí son sólo posibles y necesitan del atributo del existir para ser reales.

Por consecuencia Santo Tomás podrá elaborar la distinción entre la esencia y la existencia y la filosofía podrá ser filosofía del ser antes que filosofía de las esencias. Pero esto fue poco comprendido y por consecuencia olvidado por los medievales y finalmente prevaleció la noción de Dios como esencia y se olvidó que Dios no tiene esencia, sino que su ser consiste en el puro existir. Para Santo Tomás Dios es el *summum esse subsistens*, no la causa incausada del esencialismo, sino el puro ser en cuanto puro existir que por el

proceso de creación (no de emanación) hace participar a los seres de la existencia.

No obstante, se puede continuar a pensar que Santo Tomás sí fue víctima del "olvido del ser" en la medida que la noción del *esse* como elemento constituyente del ente no es el tema principal de su reflexión, sino que es una intuición subordinada a su filosofía del ente. En la medida que su preocupación principal es el ente, Santo Tomás queda dentro del círculo del olvido del proceso mediante el cual nos percatamos de la diferencia ontológica y del proceso revelador de los entes como posibilitados por el ser. En ese sentido para Santo Tomás la noción de existencia está anejada a la noción de actualidad como participación en la acción causadora de Dios.

En sus capítulos 4 al 7 Caputo describe las aproximaciones entre Heidegger y Santo Tomás, demostrando así, mejor todavía que los tomistas tradicionales, que hay mayor proximidad entre ambos pensadores, mayor de lo supuesto generalmente (pp. 129 ss.). Pero esto también le permite establecer las diferencias entre ambos pensadores.

Caputo observa muy acertadamente que, a pesar de que el tema principal de Santo Tomás es el *ens* o existente en su acto de existir, la intuición de existencia como un elemento original de su pensar dentro del ámbito de la autenticidad está ahí también. Al definir a Dios, Santo Tomás no habla del "Ente Supremo", o del "*Summum ens*", sino del "*Summum esse*". Como en la gramática, en que el *ens* es un derivado del *esse*, así también en la teología de Santo Tomás Dios es el *ens* que consiste en ser *Summum esse subsistens*. Pero Santo Tomás está claro también que Dios no es un *ens*, sino que su ser está "más allá" de los entes al modo como el sumo bien no es un bien más, lo que queda demostrado en el *In de causis*, lect. 6, no. 175 (Caputo, p. 131). Ciertamente, a ningún griego se le ocurrió el concepto de *Summum esse subsistens*.

Heidegger dirá que Santo Tomás fue capaz de distinguir ontológicamente entre el *ens* y el *esse*, pero que no llegó a pensar la diferencia misma como la separación-distinción entre el ser y el ente. Santo Tomás distinguió entre *esse subsistens* y *ens participatum*, pero no cuestionó el origen de la distinción, de la diferencia fundamental entre uno y otro. Santo Tomás reconoció la diferencia entre ser y ente; pero no reconoció la "diferencia" o el proceso por el cual surge la distinción.

En ese sentido Santo Tomás queda en la ingenuidad del que ve, pero desconoce su propio ver o los límites de su ver. Esa es "la diferencia": la estructura histórica que permite ver y que Santo Tomás desconoció. Esa estructura de "la diferencia" es también una estructura lingüística: es el lenguaje, el que permite decir -y por tanto, ver- la diferencia.

Para Aristóteles por ejemplo era imposible la noción de *esee* o existencia, porque su lengua griega se lo impedía. Como señala Caputo (p. 158) no hay que molestarse en este punto, pues Santo Tomás no tenía ni remota idea de tal hecho, de que el lenguaje fuera el verdadero sujeto de nuestra comprensión de la diferencia ontológica. Por eso, aunque él practicase tal comprensión, no se trata de un pleno saber, porque es un saber que desconoce su propia condición ontológica, la dependencia del sujeto con respecto al "ahí del ser" que es el lenguaje y el horizonte histórico.

Como señala Caputo (p. 162) "la diferencia" emerge, no *en* el lenguaje, sino *por* el lenguaje, como algo que pertenece al lenguaje. El lenguaje así permite el aparecer de los entes en cuanto entes por medio del establecimiento de la diferencia. Al reconocer los entes en su peculiaridad original por medio del lenguaje, surge la perca-tación del proceso por el cual se da la peculiaridad.

A la luz de lo anterior podemos entender el interés por las etimologías de Heidegger. Entender la raíz de un vocablo es entender el vocablo como respuesta a un contexto vital original y así entender aquello que el vocablo invoca. Esto es algo como los botones en las mangas de los gabanes, que continuamos a utilizar aún cuando su función ha quedado olvidada; lo mismo sucede con la corbata.

Y en ese contexto es cierto también que Santo Tomás no "entiende" su propio lenguaje, porque desconoce el sentido militar y administrativo -altamente práctico- del latín que él utiliza. Esto es como utilizar un cuchillo a manera de destornillador sin saber para qué sirven originalmente los cuchillos y además sentir que el cuchillo cumple muy bien su función.

Pero si llevamos el ejemplo a su desarrollo normal, está claro que eventualmente y en la práctica nos daremos cuenta de que es necesario inventar un mejor instrumento que el cuchillo para que cumpla su función de destornillador. En ese momento entraremos en "el evento de apropiación" que es darse cuenta de lo que es el destornillar, que en términos generales sería entrar en la auténtica relación del pensar frente a su objeto de modo apropiado, propio.

Esa "apropiación" auténtica es lo que Heidegger llama Ereignis, y, como nos dice Caputo, no es posible que Santo Tomás haya estado al tanto de una noción como ésta, ya que no se trata de pensar el ser, sino el proceso mediante el cual surge el pensar auténtico como una auténtica relación a los objetos. Esto último sólo es posible sobre el trasfondo de una preocupación histórica, que ni Santo Tomás, ni los griegos podían poseer. Pero esto, y sobre todo por esto, como señala Caputo (p. 173) Santo Tomás es parte de la historia de la metafísica y es por consecuencia injusto esperar de él una toma de conciencia del proceso mismo mediante el cuál se da ese pensar metafísico, sc. mediante el lenguaje, como algo propio del lenguaje.

En el ejemplo anterior del cuchillo y el destornillador, vimos que la toma de conciencia de lo que es un destornillador se da como un proceso en el tiempo. No es el sujeto el que ve, sino el proceso de descubrimiento del sentido del objeto, el que permite tal descubrir. Ese saber trascendental del propio proceso de llegada al saber, es lo que no se le puede pedir a Santo Tomás. Más aún, es en ese sentido que él también está dentro del "olvido del ser", en cuanto no comprende su noción del *esee* como una perspectiva más dentro del proceso de nuestra relación a los objetos en que el ser se establece y se reproduce de muchos modos. Mucho menos podría Santo Tomás pensar la diferencia ontológica entre el sentido del ser según se establece en las diferentes épocas y el proceso por el cual surge tal sentido.

Para Heidegger tal apropiación de sentido se da como un proceso histórico, como hemos visto, por lo que así puede decir que el ser-horizonte-proceso por el cual los entes son lo que son y poseen su sentido propio, es por tanto histórico, "temporal". Eso jamás pudo ser pensado por Santo Tomás y sería injusto, como ya apuntamos, exigirselo. Por otro lado, la temporalidad con que se da el ser de los entes no debe implicar un nihilismo, toda vez que el horizonte más allá de la metafísica en que nos encontramos es también parte de la historia de las "dispensaciones" del ser, como señala Caputo citando a *Holzwege y Zur Sache* des Denkes (p. 180). Por el contrario, nuestra época hace posible una vuelta a la experiencia originaria de los presocráticos sin ingenuidad. Nuestra época puede advenir al pensar sin la ingenuidad de la metafísica, sin la pretensión de hacer ciencia de la realidad como la forma absoluta de relación a las cosas en cuanto conocer.

En su trabajo entonces Caputo demuestra cómo la noción de *esse* en Santo Tomás constituye también parte de la historia de la metafísica, como una historia del olvido de la diferencia entre el ser y los seres y olvido del ser como el proceso temporal del darse de los muchos sentidos de los objetos en la experiencia.

La historia de la metafísica es en realidad, según nos revela Heidegger, la historia de la conceptualización del ser, de la objetivación de un momento o aspecto de la experiencia de las cosas. Heidegger no habla de algo que está más allá de la experiencia temporal del hombre y en vano los tomistas le criticarán sobre este punto. Caputo dedica a esto un capítulo entero, en que recuerda a Lotz, Rahner, Gilson, Rioux, Fabro, Siewerth y otros. Es ilustrativo el caso de Fabro, a quien otros tomistas luego han seguido, en que se equipara el olvido del ser al esencialismo de Suárez y los racionalistas modernos, mientras se identifica el ser de Heidegger con el *esse* y la *alethéia* con el proceso de reconocimiento del *actus essendi*. Pero la *actualitas* de Santo Tomás no solamente no es identificable con la *energía* de Aristóteles, sino que es también un caso más del encubrimiento de la experiencia del reconocimiento iluminador de los objetos en su autenticidad por la conceptualización de tal experiencia.

Así el *esse* del *actus essendi* depende para los tomistas del *Summum esse subsistens*, al que Heidegger debería alcanzar desde la conciencia finita en su experiencia, como en la teología natural de Rahner. Para Heidegger sin embargo tal versión es un ejemplo de la dispensación temporal del ser en el medioevo, en que se comprenden los entes a la luz del acto creador, sostenedor, causal, de la divinidad. Para Heidegger plantear el ente como causado, señala repetidamente Caputo, equivale a olvidar completamente la experiencia del ente en lo que es, como parte de un horizonte humano de experiencia.

Lo que se plantea Heidegger es la necesidad de “pensar” lo que no se puede tematizar conceptualmente. Los entes son pensables mediante conceptualizaciones, en la medida que se les puede “cosificar” dentro de ciertos horizontes de propósitos. Pero el ser como tal, “el siendo de los seres”, ello no es representable mediante conceptos y cualquier intento de tal índole constituirá una falsificación, un olvido. Es en este sentido que, en la medida que Dios es para Santo Tomás la *causa incausada* que por participación analógica real permite la permanencia y el subsistir de todo ente, en esa

medida Dios también resulta “cosificado”, como si fuese un ente más. Para decirlo en términos cristianos, ese no es el Dios de las Sagradas Escrituras.

Llegados a este punto caemos en cuenta de que hay una dimensión en la experiencia cristiana medieval -y por ende, en Santo Tomás- para la cuál no es válida la denuncia de un “olvido” del ser como tal. Se trata de la experiencia más auténtica cristiana, en la iluminación mística, en que Dios se revela como el “Divino Otro” y en que las cosas pueden ser reconocidas en su autenticidad propia. A este punto le dedicará Caputo su capítulo final.

La metafísica tomista, como hemos visto, era inevitablemente hija de su tiempo. Pero en su fidelidad a la experiencia mística, Santo Tomás y con él todo cristiano, logra aproximarse a la experiencia auténtica del ser y los entes. Está implícito en todas sus discusiones el que la razón y los productos de la razón son un escalón, un medio, para alcanzar la auténtica visión que sólo se logra en la iluminación mística. Para Santo Tomás la metafísica es algo a ser superado; debemos pasar por la metafísica para luego dejarla atrás al acceder, a través de ella, a la vía unitiva de la mística. Al ver el asunto de este modo, Santo Tomás coincide con Heidegger en una denuncia común de la metafísica como encubrimiento y relación inauténtica al ser, como un “olvido” de la verdadera experiencia a que somos llamados.

De esa manera no sólo el pensamiento, sino la vida de Santo Tomás *ilustran* (no “demuestran” al modo racional y calculador) el sentido de su filosofía y, para los efectos, el sentido también de la visión cristiana medieval de la cual somos herederos. La metafísica tomista pudo ser una continuación del olvido del ser en el lenguaje imperialista romano (de donde surge espontáneamente la noción de Dios como suprema causa) lo que a su vez nos delega la mentalidad tecnológica moderna; pero en su propósito místico de vida, empalma con la misma tradición iniciada por los presocráticos, de comprensión por unión al sentido del ser y los seres, y con nosotros hoy día, junto a Heidegger, en una intención y vivencia común.

El tomismo entonces desemboca a Meister Eckhart, como indica Caputo en su último capítulo, en que ya no hay sólo una relación

unitiva de tipo intelectual entre el hombre y Dios, sino una relación verdaderamente mística de abertura al misterio de la inefabilidad divina. Es por esto que Meister Eckhart puede ser visto como el puente entre el Santo Tomás de los días de seminario de Heidegger, y los pronunciamientos oraculares del último Heidegger, cuando la autenticidad propia de la experiencia de los entes se expresa más por la literatura, por su condición inconceptualizable.

De esta manera, aunque el tomismo forme parte de la historia de la metafísica, como toda esa historia abre la puerta a una comprensión cabal del mundo y las cosas que está más allá de la propia razón metafísica. Por eso Santo Tomás da ocasión al misticismo de Eckhart y Scotus y permite en último término la continuación del pensar como lo encontramos en Heidegger, como meditación y pronunciamiento poético-místico.

Puede haber un cristianismo sin metafísica; es más, lo que reconocemos al finalizar la lectura de Santo Tomás a través de Etienne Gilson y de Caputo, es que el auténtico cristianismo verdaderamente está más allá de la metafísica. Querer que el ser cristiano implique una profesión de fe en una metafísica particular es como querer que una precondition del ser cristiano sea el ser monárquico o marxista. Gracias a Heidegger entendemos mejor el tomismo y lo que significa ser cristiano en el mundo actual.