

ENS, ESSENTIA, BONUM EN LA METAFÍSICA DE FRANCISCO SUÁREZ*

Ens, Essentia, Bonum in F. Suárez' Metaphysics

Costantino ESPÓSITO
Universidad de Bari

BIBLID [(0213-3563) 6, 2004, 29-47]

RESUMEN

Las implicaciones de la interpretación suareciana de la metafísica como ontología (esencia y naturaleza del ente) podrían conferir a sus planteamientos el carácter de mayor centro de referencia para la metafísica anterior y posterior a él. Su exposición de la *ratio ontologica* y el *depositum fidei* desempeña en ello un papel fundamental en tanto constituye un verdadero círculo hermenéutico en el que coinciden las tareas y los problemas de la metafísica y la teología.

Palabras claves: ser, ente, esencia, bien, deseo, Francisco Suárez, Heidegger.

SUMMARY

The implications of Suarez's interpretation of metaphysics as an ontology (the essence and nature of the being) might make his exposition the main point of reference for the previous and the following metaphysics. His explanation of the *ratio ontologica* and *depositum fidei* plays a fundamental role since it constitutes a true hermeneutic circle in which the tasks and the problems of metaphysics and theology agree.

Key words: being, essence, good, wish, Suárez, Heidegger.

* Texto leído en la Universidad de Salamanca el 4 de diciembre de 2002. Traducido del italiano por Óscar Barroso Fernández.

1. SUÁREZ EN LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA

Como punto de partida de nuestro recorrido podemos tomar el juicio que Heidegger formuló sobre Suárez –en un curso universitario de 1929/30– encuadrándolo como un paso crucial en el interior de la historia de la metafísica:

Si queremos, en general, comprender alguna cosa de la metafísica moderna, de su desarrollo, de la posición de Kant y del desenvolvimiento del idealismo alemán, debemos tener presente la conexión del concepto medieval de metafísica con la antigüedad y el total enmascaramiento del problema auténtico, que en Aristóteles, aún en forma latente, todavía existe¹.

El meollo del asunto está en el modo en que se entiende –y sobre todo en el modo en que no se ha entendido– la ambigüedad estructural de la (así llamada) «metafísica» aristotélica, según la cual la *πρωτέ φιλοσοφία*, es decir, «la cuestión de la esencia y de la naturaleza del ente» (*die Frage nach dem Wesen und der Natur des Seienden*), es «también la cuestión sobre el ente en su totalidad» (auch *die Frage nach dem Seiendem im Ganzen*), y por lo tanto, «sobre lo que es supremo y último» (*nach dem Höchsten und Letzten*), «lo que Aristóteles define también como «*τιμίντατον γένος*» (*das ursprünglichste Seiende*, el ente más originario, traduce Heidegger, no *das übersinnliche Seiende*, el ente suprasensible), o bien el *θειον*, que a su vez Heidegger traduce como *das Göttliche*, lo divino, más que como *der Gott*. En este sentido, la filosofía primera, que es investigación sobre lo *ον ἢ ὄν*, viene definida también como *ἐπιστήμη θεολογική*, es decir, como «conocimiento teológico» (*theologische Erkenntnis*)².

Y si es verdad que la concepción antiguo-medieval de la metafísica puede ser centrada de manera más precisa en el concepto de metafísica elaborado por Tomás de Aquino –para quien esta ciencia trata, conjuntamente, *de ente, ut communiter consideratum*, esto es, en su abstracción generalizante, y *de ente ut principaliter intentum*, es decir, en su constitutiva referencia causal a Dios–,

1. «Dieser Zusammenhang des mittelalterlichen Begriffes der Metaphysik mit der Antike und die vollkommene Verdeckung des eigentlichen Problems, das bei *Aristoteles* auch nur latent da ist, müssen uns gegenwärtig sein, wenn wir überhaupt etwas von der neuzeitlichen Metaphysik, von ihrer Entwicklung, von der Stellung *Kants* und von der Entwicklung des Deutschen Idealismus begreifen wollen», HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Freiburger Vorlesung WS 1929/30, «Gesamtausgabe» (= GA) Bd. 29/30, Hrsg. F.-W. VON HERRMANN, Frankfurt a.M., Klostermann 1983, p. 77. Sobre la relación Heidegger-Suárez véase ESPOSITO, C., *Ritorno a Suárez, Le «Disputationes metaphysicae» nella critica contemporanea*, en: LAMACCHIA, A. (ed.), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul Tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, Levante editori, 1995, pp. 465-573 e Id., *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia*, «Quaestio-Annuario di storia della metafisica», 1 (2001), número monográfico dedicado a *Heidegger e i medievali*, ESPOSITO C. y PORRO, P. (eds.). Turnhout-Bari, Brepols-Pagina, 2001, pp. 407-430.

2. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, GA 29/30, pp. 65, 75.

es menester, sin embargo, observar que, para el desarrollo de la metafísica moderna, que contribuye también a determinar la situación actual del problema, santo Tomás y la filosofía medieval, entendida en el sentido de la Alta Escolástica, son de considerar sólo en mínima parte. Una influencia más inmediata sobre el desarrollo de la metafísica moderna fue ejercida por un teólogo y filósofo que en el siglo XVI, sobre la base de concepciones teológicas bien determinadas, asume la tarea de reinterpretar la metafísica aristotélica: el jesuita español Francisco Suárez³.

Nos encontramos, según Heidegger, frente a un pensador que «por agudeza y autonomía en la formulación de la cuestión se debe situar por encima de santo Tomás» (*an Scharfsinn und Selbständigkeit des Fragens noch über Thomas gestellt werden muß*), ya que su influjo ha resultado decisivo (aunque no plenamente reconocido todavía, escribe Heidegger en 1929) en la determinación formal de la Metafísica como disciplina, y sobre todo en la impronta que ésta da a los problemas de contenido (*Prägung ihrer inhaltlichen Probleme*), tal y como se reafirmarán en la época moderna. Es verdad que ya algunos años antes de que Heidegger diera este curso, algunos eminentes estudiosos⁴ habían llamado la atención sobre la influencia ejercida por la Escolástica tardía, y especialmente por Suárez, sobre la filosofía moderna, a través de la sorprendente difusión de su obra metafísica (y más generalmente de los tratados de Metafísica elaborados por autores ibéricos) en las universidades alemanas reformadas; en los años sucesivos aparecerían sobre este tema investigaciones decisivas⁵. Pero con Heidegger este dato historiográfico tiende a radicalizarse, llegando a coincidir con una dimensión necesaria de la «cosa» metafísica,

3. «Es gilt aber zu beachten, daß für die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik, durch die auch unsere Problemlage mitbestimmt ist, nur zum geringen Teil *Thomas* und die mittelalterliche Philosophie im Sinne der Hochscholastik in Betracht kommt. Unmittelbaren Einfluß auf die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik hat ein Theologe und Philosoph ausgeübt, der sich im 16. Jahrhundert unter ganz bestimmten theologischen Absichten die Aufgabe stellte, die Aristotelische Metaphysik neu zu interpretieren: der spanische Jesuit *Franz Suárez*», HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, GA 29/30, pp. 77-78.

4. Nos limitamos a recordar: FREUDENTHAL, J., *Spinoza und die Scholastik*, en *Philosophisches Aufsätze*. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet, Leipzig, 1887 (1962²), pp. 83-138; HERTLING, G. VON, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, «Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften. Sitzber. phil. hist. Classe», 1898, pp. 339-381 e 1899, pp. 3-36; GILSON, É., *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913 (segunda edición revisada y aumentada: Paris, Vrin, 1979).

5. Véase por ejemplo: ESCHWEILER, K. *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, FINKE, H. (Hrsg.), Aschendorff, Münster, 1928, pp. 251-325 (sobre Suárez en particular pp. 275-283, 289-302); LEWALTER, E., *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehung und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*, Hamburg, Ibero-Amerikanisches Institut, 1935 (en part. pp. 27-29, 60-76); WUNDT, M. *Die Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939 (en part. pp. 41-47, 173-225). Para una visión más reciente véase COURTINE, J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, parte IV: «Métaphysique scolaire et pensée moderne» (cf. la trad. it. de C. Esposito y P. Porro, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Introducción de C. Esposito, Milano, Vita e Pensiero, 1999).

y Suárez termina apareciendo como un «destino» para la historia de la metafísica moderna y post moderna. Pero, ¿cómo es posible que el más «tradicional» de los pensadores escolásticos pudiera determinar de manera tan profunda la perspectiva metafísica de los siguientes siglos?

2. LA METAFÍSICA «OBJETIVA» DEL ENTE EN LAS *DISPUTATIONES* SUARECIANAS

En 1597 –año en que el teólogo Suárez publica en Salamanca su gran obra filosófica, las 54 *Disputationes Metaphysicae*⁶, hacia ya mucho tiempo que se dedicaba a la enseñanza en el colegio de la orden jesuita, comentando la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, y también había comenzado la publicación de sus Lecciones, con un curso sobre los Sacramentos⁷. Sin embargo, en cierto momento, Suárez se da cuenta de que –como él mismo escribe al inicio de la obra– para llevar a cabo de manera apropiada y sistemática su proyecto teológico, necesitaba *primero* fundar ontológicamente el propio discurso «natural», porque sólo gracias a esto se podía proceder a la elaboración del «sobrenatural» o «revelado». Este último, en suma, podía ser enfrentado *sólo* después de haber «restituido» la doctrina metafísica en el puesto que le corresponde en el interior del sistema del saber⁸. En el fondo esto podía ser entendido como el gesto más habitual para un teólogo de «escuela», preocupado por suministrar a sus estudiantes los conceptos fundamentales del intelecto humano que podían servir –como *praeambula fidei*– para comprender la revelación sobrenatural de Dios.

Sin embargo, nos encontramos frente a una decisión más radical en la relación entre la *ratio ontologica* y el *depositum fidei*. Se trata de un verdadero y propio círculo hermenéutico, que se puede recorrer en dos sentidos: el teólogo advierte la necesidad de basarse en la doctrina metafísica más idónea para analizar los misterios divinos; y, a la inversa, el filósofo debe ejercitar una metafísica «cristiana», como instrumento de la teología divina. Sin embargo, en la interpretación que de ello da Suárez, esta circularidad no se presenta como perfecta, como una correspondencia acabada. En efecto, si es verdad que, en lo que atañe a la doctrina, es la teología

6. *Metaphysicarm Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur Tomus prior... Tomus posterius*, Salmanticae 1597 = *Disputationes Metaphysicae*, Tom. 25-26 de *Opera omnia*, ed. C. Berton, apud L. Vivès, Paris, Editio nova, 1866 (repr. Nachdruck: G. Olms, Hildesheim, 1965, 1998²). Edición bilingüe latino-española en 7 vol., a cargo de RÁBADE ROMEO, S., CABALLERO SÁNCHEZ, S. y PUIG-CERVER ZANÓN, A. Madrid, Editorial Gredos, 1960. Edición bilingüe latino-italiana de las primeras tres *Disputationes*, a cargo de C. Esposito, *Disputazioni metafisiche I-III*, Milano, Rusconi, 1996. Desde ahora se citará con la sigla DM, seguida del número de la *Disputatio*, de la sección y del párrafo.

7. Para una contextualización de Suárez en la escuela teológica del Renacimiento europeo, especialmente en la Península Ibérica, véase LOHR, Ch. H., *Metaphysics*, en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. SCHMITT, Ch. B. y SKINNER, Q., Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 537-638 (en part. pp. 584 y ss.).

8. Ver DM, Ratio et discursus totius operis. Ad lectorem.

(revelada) el punto del que parte y en el cual finaliza la investigación filosófica; en lo que atañe a nuestro conocimiento, es la investigación filosófica la que hace posible la determinación y hasta el «cumplimiento» de la doctrina teológica.

Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y ratiocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades⁹.

La tarea de la metafísica coincide, por lo tanto, con cuanto es requerido de ella por la teología; pero la tarea de la teología está comprendida *en el interior* de la misma filosofía primera, la cual trata de los principios naturales que «abarcan todas las cosas» (*res universae comprehendunt*) y que «en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia (*omnem doctrinam*)». Al punto que, como observa el mismo Suárez, los principios y las verdades metafísicas están de tal forma trabadas (*cobaerent*) con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita «la ciencia y el perfecto conocimiento» de los primeros, tendría necesariamente que «resentirse» (*labefactari*) la propia teología. Por este motivo, Suárez es el que ha inaugurado, en el corazón mismo de la teología de la Escolástica tardía, la forma «moderna» del tratado autónomo de metafísica, no siendo ya estructurada como un comentario al texto de Aristóteles, sino como una elaboración directa y problemática –la *Disputatio*, precisamente– de las «cosas mismas» (*res ipsas*)¹⁰.

Pero para que el discurso natural (o filosófico) pueda cumplir con el sobrenatural (o revelado), es preciso un paso preliminar en el interior de la metafísica misma (o teología natural), por el cual el concepto de Dios entre a formar parte del concepto único y primario de «ente»: esta *ratio entis* es literalmente absoluta, en cuanto precede –como concepto «objetivo», precisamente– tanto al creador como a la criatura (es decir, los entes determinados), permitiendo pensarlos a ambos. Aquí está la raíz de la interpretación suareciana de la «metafísica» como «ontología» (si bien esta última denominación técnica no es aún adoptada en las *Disputationes*)¹¹; y, al mismo

9. «Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis natur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus *perficiendos*, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur» (DM, Prooemium).

10. Para el principio metodológico de la *res ipsas contemplari*, ver DM II, Prooemium. – Sobre esta novedad sistemática y editorial siguen siendo esenciales las observaciones de un antiguo artículo de M. GRABMANN, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, en Id., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, München, Hueber, 1926, pp. 525-560.

11. Según las últimas investigaciones, el término «ontología» será forjado y empleado por primera vez en el *Lexikon philosophicum* del teólogo reformado Rodolphus Goclenius (Rodolph Göckel), publicado en Frankfurt en 1613, para indicar una ciencia autónoma –*philosophia prima* por excelencia– que se ocupa del ente en cuanto tal, abstraído de toda determinación, incluso de la divina, reservada, en cambio, a la metafísica: cf. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, pp. 410 y ss.

tiempo, aquí se constituye el orden onto-lógico propio de la teología natural, que de ésta pasará directamente a la teología sobrenatural¹²: la *ratio* de ente supremo (el *ipsum esse subsistens* o la causa universal del ser del que hablaba Tomás de Aquino) es reconducida en la *ratio entis in quantum ens*, según una precisa línea genealógica que parte de Avicena y, pasando por Enrique de Gante y Duns Scoto, llega hasta Suárez (y, como sabemos, continuará también en autores modernos y contemporáneos).

Una metafísica así entendida no podrá tener, como «objeto adecuado» (*adaequatum obiectum*), más que al *ens in quantum ens reale* (DM I.1.26), un concepto mínimo y abstracto que comprenda *en sí* todo, excepto los «entes de razón» y los meramente accidentales. Además de la sustancia y los accidentes reales, en efecto, el *ens ut sic* comprende también a Dios y las sustancias inmateriales. Extraño destino metafísico el de Dios: ser el principio de los entes (y en este sentido Suárez lo etiqueta como *praecipuus obiectus*), pero al mismo tiempo estar «precisamente» (*praecise*) comprendido bajo la *ratio entis ut sic*, como si el «en cuanto tal» o el «en sí mismo» del ente se sustrajese a la relación creatural, declinase (¡aunque *post factum!*) toda generación, y, en algún modo, absorbiese en sí el origen, al creador –vale decir la «relación»–, simplemente «abstrayendo» de él, en un acto que Suárez, en toda su buena fe teológica, presentará siempre como meramente lógico-conceptual.

¿Podrá, sin embargo, una simple abstracción comprometer la prioridad de Dios? Es un hecho que si no compromete su posición de cumbre en el interior del sistema, sí que compromete definitivamente su presencia en la misma *pensabilidad* sobre el ente. Dios crea el ente; es verdad; pero, visto que la metafísica debe abstraer del dato, el ente es pensable y juzgable correctamente prescindiendo de Dios, en el sentido del *praecidere ab...*, del cortar la rama de la relación con..., y de volver al ente, precisamente, *ab-solutus* –excepción hecha, se entiende, la continuación del reconocimiento de que Dios es la más importante «contracción» o «determinación» de este ente. Escribe Suárez:

Pues Dios es un objeto de algún modo naturalmente cognoscible [...], luego, puede entrar en el ámbito de una ciencia natural, no sólo como principio extrínseco, sino también como objeto principal; [...] luego, absolutamente entra Dios en el objeto de esta ciencia¹³.

Como principio extrínseco a ellos es causa real; como objeto principal de ellos sustenta el principio formal de la noesis, es decir, la incontradictoria lógica. La «cognoscibilidad» se convierte así en la medida de la relación con Dios, considerado no ya en tanto que Dios, sino en cuanto *ente* –aquel «supremo», ciertamente.

12. Sobre este orden sistemáticamente onto-teo-lógico, cf. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, GA 29/30, § 14, en part. pp. 58-59.

13. «Nam Deus est obiectum naturaliter scibile aliquo modo [...]; ergo potest cadere sub aliquam naturalem scientiam, non solum ut principium extrinsecum, sed etiam ut obiectum praecipuum [...] ergo absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae» (DM I.1.19).

Por lo tanto, el saber ha fijado definitivamente el puesto de Dios (¡un puesto «para Dios!») dentro y bajo el ente.

La consecuencia esencial de este planteamiento del «objeto» de la metafísica es su unidad, o unicidad. En el acto mental con el que pensamos el ente que Suárez llama el «concepto formal», se forma un único e indivisible contenido, que queda recogido también en un único *concepto objetivo*:

Digo pues, [...] 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 ser¹⁴.

Se trata, por tanto, de un concepto literalmente *neutro*. El ente —como ha sido indicado—¹⁵ por un lado es «genero», la razón más simple de todas, que excluye por sí toda diversidad (esto es, el ser tal o tal ente: por lo que es necesario añadir siempre algo a la razón abstracta de entidad); pero por otro lado el ente está incluido en todos los posibles objetos, también en Dios, los cuales se presentan, por lo tanto, como contracciones o especificaciones de éste.

El ente es entendido y definido como «objeto»; es más, delinea el horizonte de una «objetividad» en general, que precede a la existencia misma del objeto y se identifica con la mera posibilidad de su esencia cognoscible¹⁶. El concepto de ente *en tanto que* ente es entendido como una *razón* que conecta y comprende en sí misma todas las cosas, lo finito y lo infinito, las criaturas y el creador, hasta concebirse como una verdadera y propia «fabricatio universalitatis» (DM VI.6.12).

3. ESENCIA, POSIBILIDAD, EXISTENCIA. SUÁREZ Y LA ONTOLOGÍA DE LOS «MODERNOS»

Pero volvamos a Heidegger. Ya en el curso de 1927, tratanto la tesis ontológica aristotélico-medieval, según la cual al ente le pertenecen siempre una *essentia* (*Was-sein*) y una *existentia* (*Vorhandensein*), Heidegger había examinado con gran énfasis la posición suareciana dentro del debate escolástico, es decir, la *distinctio sola rationis*, considerando a Suárez como

14. «Dico ergo [...], conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum, et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo» (DM II.2.8).

15. Ver STEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959, pp. 133 y ss. (ahora también en «Gesammelte Werke», Bd. 4, BEHLER W. y VON STOCKHAUSEN, A. (hrsg.), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1987, pp. 198 y ss.).

16. Sobre el concepto suareciano de ente como *eine Obiektität ohne Objekt* véase COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, pp. 157 y ss.

el pensador que más poderosamente influyó en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él y usa su terminología casi por doquier. Fue Suárez quien sistematizó por primera vez la filosofía medieval, sobre todo la ontología¹⁷.

planteando la bipartición que llegará –a través de Baumgarten– hasta Kant: una *metaphysica generalis* («ontología») y una *metaphysica specialis* (*cosmologia rationalis, psychologia rationalis* y *theologia rationalis*).

Así pues, Suárez constituye –historiográfica y críticamente– un verdadero problema «genealógico» (como bien había visto Étienne Gilson)¹⁸; y esto es así desde la primera síntesis de la modernidad post-cartesiana representada por el «sistema» de Christian Wolff. No es casualidad, de hecho, que en su *Philosophia prima sive Ontologia* (1ª ed. 1729)¹⁹ Wolff –que se nos presenta como el punto de referencia sintético de la *Schulmetaphysik* racionalista– apele, con claro empeño genealógico, a la metafísica suareciana, articulación determinante entre la posición aristotélico-medieval y la escuela cartesiana.

Wolff escribe en el § 134 (en el capítulo titulado *De notione entis*): «*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*». El eje de la argumentación está constituido aquí por *potest*, que a su vez se funda en una noción de *possibilis* fundada por su parte en la no-imposibilidad. La noción de «ente» implica sólo mínimamente (*minime involvit*) la existencia, como aquello a lo que está enderezada la posibilidad; se constituye, sobre todo, mediante una «esencia» identificada con la mera pensabilidad onto-lógica:

essentia definiri potest per id, quod primum de ente concipitur et in quo ratio continentur sufficiens, cur cetera vel actu insunt, vel inesse possint (La esencia puede ser definida como lo primero que se concibe del ente y en lo que está contenida la razón suficiente para que los otros [componentes] inheran o puedan inherir [en el ente] en acto) (§ 168).

Y a este respecto, Wolff señala que «Franciscus Suarez e Societate Jesu, quem inter Scholasticos res metaphysicas profundius meditatatum esse constat (§ 169)».

17. «...der Denker, der am stärksten die neuzeitliche Philosophie beeinflusst hat. Descartes ist direkt von ihm abhängig, gebraucht fast durchgängig seine Terminologie. Suárez ist es, der die mittelalterliche Philosophie, vor allem die Ontologie, zum erstenmal *systematisiert* hat», HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung SS, 1975, GA 24, VON HERRMANN, F.-W. (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, p. 112; trad. esp. GARCÍA NORRO, J. J., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 112, cursiva nuestra.

18. GILSON, É. *L'être et l'essence* (1948), Vrin, Paris, 1981², pp. 144 y ss.

19. Citamos de WOLFF, Ch. *Gesammelte Werke*, ECOLE, J. y ARNDT, H. W. (hrsg.), II Abt., Bd. 3: *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Nachdruck der 2. Auflage (Frankfurt und Leipzig, 1736), OLMS, G., Hildesheim, 1962.

En las *Disputationes metaphysicae*, realmente, Suárez había escrito que

la esencia de una cosa es el principio primero y radical e íntimo de todas las acciones y propiedades que le convienen; y bajo este concepto, se le llama *naturaleza de cada cosa*,

como decían tanto Aristóteles como Santo Tomás. En un segundo sentido, en orden a nuestro modo de concebir y de hablar,

decimos que la esencia de una cosa es lo que se expresa por la definición, como dice también Santo Tomás [...], y en este sentido suele decirse también que la esencia de una cosa es lo primero que se concibe de ella²⁰.

Suárez define sucesivamente en qué sentido se dice «real» esta esencia: 1) en sentido negativo, «esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento»; mientras 2) en sentido positivo es (*a posteriori*) «el principio o raíz de operaciones o efectos reales», y (*a priori*) «es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios (*a Deo realiter produci potest*) y constituirse como ser de un ente actual» (DM II.4.7).

Ahora bien, este último sentido no es tenido en cuenta por Wolff, que, en cambio, une inmediatamente los otros dos (es decir, el no implicar contradicción y el ser principio intrínseco o raíz de todas sus propiedades y de sus consiguientes acciones) a la noción moderna, y específicamente cartesiana, de «sustancia».

Descartes –escribe Wolff– ha mantenido la noción de esencia que había recibido de la filosofía escolástica en la Escuela de los Padres de la Compañía de Jesús. Y, en efecto, en los *Principia Philosophiae* (p. I, § 53), dice que una es la propiedad principal de cada sustancia, la que constituye su naturaleza y su esencia, y a la que se refieren todas las otras²¹.

Desde este punto de vista, es cierto que con Suárez asistimos al paso entre el sentido tradicional y el que será el sentido moderno de la «trascendentalidad» del ser. Cuestión, esta última, particularmente importante en orden a la relación esencia-bien, que constituye el centro de nuestro discurso. El ente es *transcendens* no sólo en cuanto trans-genérico o trans-categorial (es decir, indeterminable en

20. «Primo modo dicimus, essentiam rei esse id, quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur *natura uniuscuiusque rei*, ut constat ex Aristot., 5 Metaph. [...]; et notat D. Thomas, de Ente et Essentia, c. 1, et Quodlib. 1, art. 4, et saepe alias. Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse quae per definitionem explicatur, ut dicit etiam D. Thomas, dicto opusculo De Ente et Essentia, c. 2, et sic etiam dici solet, illud esse essentiam rei quod primo concipitur de re» (DM II.4.6).

21. «*Cartesius* notionem essentiae, quam in Scholis Patrum Societatis Jesu ex philosophia scholastica hauserat, retinuit. Etenim in Principiis Philosophiae part. I §. 53. Una, inquit, est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constiuit, et ad quam aliae omnes referuntur», WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 169.

cualquier predicación, pero precedente y fundante de toda categoría), sino también por el hecho de poder ser algo, en el sentido mínimo por el que algo «es» (ente) al menos en cuanto no es (es decir, es opuesto a la) nada.

Este nuevo sentido de la trascendencia (de matriz escotista, y ahora totalmente orientado en sentido «moderno»)²², determina el concepto suareciano de «realidad» como «esencia», y de *essentia realis* como posibilidad ontológica. Lo real ya no es lo actual respecto a la potencia o a lo posible, sino que es lo posible mismo (y en sí mismo): un posible que no necesita de algo que le haga realizarse (un acto, y, por lo tanto, una relación, gratuita u obligada, que sea), sino que se resuelve todo en el ser pensable –a través de la *deductio ad impossibile*, y, por tanto, a través del principio de no-contradicción– simplemente como *aptitudo ad existendum*. «Ente» no significa sólo algo que existe en acto, o, como dice Suárez, «algo que posee el acto real de existir» (éste sería sólo el *ens participium*, es decir, el ser como existente), sino, y sobre todo, en el sentido no verbal sino nominal, «algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente» (DM II.4.4 y 5)²³.

En sentido *físico*, la actitud de la esencia no sería nada sin ser creada, propiamente *ex nihilo*, es decir, del *nihil absolutum*; en cambio, en sentido *metafísico* o, mejor, *ontológico*, la esencia es principio en sí misma, simplemente en cuanto se opone al *nihil negativum*, es decir, a la imposibilidad lógica. Se trata, en el fondo, de una auto-certificación del ente con relación a la propia esencia, sin que nada ni nadie garantice, atestigüe o testimonie por éste.

Teniendo presente la esencia así conceptualizada y auto-certificada, ¿qué significa «existir», venir al ser, y permanecer, durar en el ser? Ciertamente (¡y justamente!) no un carácter «realmente distinto» de la esencia (como para la escuela tomista: véase Egidio Romano), sino el «constitutivo formal e intrínseco de lo constituido por ella [existencia]» (*intrinsicum et formale constitutivum sui constituti*: DM XXXI.5.1). En el intento de Suárez –y contra aquellos que le acusaban de negar la dependencia del ente creado respecto al Creador– es éste constitutivo intrínseco la señal del ser-creada de la esencia:

22. Sobre esto cf. HONNEFELDER, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce)*, Hamburg, Meiner, 1990, pp. 205 y ss.

23. Es interesante el hecho de que el *ens participium* implica una referencia constitutiva al tiempo (como siempre ocurre en el verbo), mientras tal referencia es excluida de la forma nominal de «ens». Sobre esto cf. ESPOSITO, C., *The Concept of Time in the Metaphysics of Suárez*, en PORRO, P. (ed.), *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and its Influence on Early Modern Philosophy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 383-398.

El ser de la existencia no es más que aquel ser por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas (*extra causas suas*), dejando de ser nada y comenzando a ser algo²⁴.

El acto de ser ya no es una relación de participación (en cuanto es verdad que el ente no es dado por nadie, sino que simplemente se opone a la nada), sino un orden de tipo formal del ente en su (intrínseco) ser. En el fondo, éste es el significado de la repetición en la locución «ente *en cuanto* ente».

En esta perspectiva el ser-ente y el ser-creado devienen dos conceptos que se pueden y se deben pensar como paralelos –uno pertenece a la metafísica, el otro a la teología–, si bien al ver la cosa más de cerca, es el discurso ontológico el que, como se ha visto, acaba de hacer el revelado:

Es evidente que a la criatura no se la denomina ente extrínsecamente debido a la entidad o al ser que hay en Dios, sino debido a su ser propio e intrínseco [...] 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, que la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto es ente, sino en cuanto es tal ente, a saber, creado²⁵.

Decae, por lo tanto, la idea de una analogía del ser que establezca una relación directa entre los diversos entes y Dios, primer analogado, y queda como residuo ontológico la idea de una analogía de formal observancia tomista (pero en realidad muy cercana a la univocidad escotista)²⁶, por lo cual el ser es atribuido a cada ente en virtud de su propia esencia. Es la esencia, por tanto, lo que constituye la individualidad y la unidad de cada ente: el *principium individuationis* coincide con la pura *entitas*, con el ser abstractamente *algo*: el *individuum* coincide con lo no-contradictorio *aliquid*.

24. «...esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil et incipit esse aliquid» (DM XXXI.4.6).

25. «...nam constat creaturam non denominari ens extrinsece ab entitate aut esse quod est in Deo, sed a proprio et intrinseco esse [...]. Item constat creaturam ut ens est non definiri per creatorem aut per esse Dei, sed per esse ut sic et quia est extra nihil [...]; nam si addatur habitudo ad Deum, verbi gratia, creaturam esse ens quia est participatio divini esse, sic non iam definitur creatura ut ens est, sed ut tale ens est, nimirum creatum» (DM XXVIII.3.15).

26. Como ha mostrado MARION, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981), París, PUF, 1991², p. 82.

4. EL BIEN COMO PERFECCIÓN DE LA ESENCIA

Si el «ente» es la «esencia», para Suárez el *bonum* (o también la *bonitas*)²⁷ en primera instancia se identifica con la esencia misma, pero en segunda instancia viene descrito como una «propiedad» (*passio*) del ente. La diferencia entre estas dos acepciones no es real, sino sólo de «razón» –y se podría decir que la segunda es más «limitada» que la primera.

En la Disputatio X («De bono seu bonitate transcendentalis»), Suárez presenta y refuta cuatro tesis, según las cuales el *bonum* sería:

- 1) Nada «real», sino una «relación conceptual de conveniencia» (*relatio rationis convenientiae*) de una cosa (que es deseable) a otra (el que desea), como afirmaba Capreolo; ésta es, para Suárez, una tesis errada, en cuanto niega que la bondad, como *passio entis*, sea una entidad real.
- 2) Una «relación real» (*relatio realis*) que se supedita (*superaddita*) al ente, como sostenía Durando de San Porziano. Esta tesis es errada para Suárez fundamentalmente por el mismo motivo que la primera, es decir, porque no reconoce que un ente es bueno por su misma entidad, no por las relaciones que éste pueda instaurar (y que pueden ser para uno buenas y para otro malas).
- 3) Una «cierta propiedad absoluta y real» (*quaedam proprietas absoluta ac realis*) sobreañadida al ente, y distinta de éste último *ex natura rei* o formalmente, como afirmaba Escoto. A este propósito, Suárez observa:

Podemos distinguir que un ente puede ser llamado bueno de dos maneras: de una, absolutamente y en sí mismo, a saber, porque en sí es bueno, al modo que se dice bueno Dios o el hombre bueno. En otro sentido, se dice bueno porque es bueno para otro, de la manera que se dice que la virtud es buena porque hace bueno al que la tiene, y así dice Santo Tomás en la q. 21, *De Veritate*, a. 1, que la bondad dice razón de *perfectivo de otro* [...]. Por consiguiente, la cosa que se dice buena para otro no puede denominarse buena por algún modo real y absoluto distinto *ex natura rei* de su propia entidad, ya que tal realidad, concebida precisivamente en su entidad, es conveniente por razón de ella para aquel para quien se dice buena, a la manera como la salud es conveniente por sí misma al animal y no por razón de algún modo sobreañadido²⁸.

27. Se puede apreciar que mientras en Suárez *bonum* e *bonitas* son siempre equivalentes, en Tomás de Aquino en cambio la *bonitas* es usada como sinónimo de ente bueno, mientras que con *bonum* se designa el ente perfecto Dios: cf. *Summa theol.*, I, q. 6.

28. «...distinguerre possumus dupliciter ens aliquod dici bonum: uno modo absolute et in se, scilicet, quia in se bonum est, quomodo dicitur Deus bonus aut homo bonus. Alio modo dicitur aliquid bonum quia alter bonum est, quomodo virtus dicitur esse bona quia bonum facit habentem, et sic ait D. Thom., q. 21 De Verit., art. 1, *bonum dicere rationem perfectivi alterius* [...] Res ergo quae dicitur bona alteri non potest denominari bona ab aliquo modo reali et absoluto ex natura rei distincto ab entitate eius, quia huiusmodi res praecise concepta in sua entitate rationi illius est conveniens ei cum bona dicitur, ut sanitas per seipsam et non ratione alicuius modi superadditi est conveniens animali» (DM X.1.6).

- 4) Una perfección real e intrínseca del ente (*intrinseca rei perfectio*), como sostenía Herveo de Nédellec. En efecto,

la bondad no es una relación de razón ni real, ni algo absoluto sobreañadido al ente; por consiguiente, no queda otra cosa que pueda ser sino la perfección de la cosa. En segundo lugar, porque lo bueno y lo perfecto son lo mismo, como enseña Santo Tomás en I, q. 5, a. 1, 3 y 5 [...], luego también son lo mismo la bondad y la perfección...²⁹.

Sólo que, aunque tal afirmación explica la cosa «en gran parte» (*magna ex parte*), no la explica «totalmente» (*omnino*), ya que considera la bondad sólo como la esencia de la cosa –lo que anteriormente Suárez había llamado el ser-bueno en absoluto o en sí de la cosa–, no como una propiedad (*passio*) del ente real, que implica una relación a otro.

La tesis de Suárez será en cambio que:

El bien sólo puede añadir al ente la razón de conveniencia, la cual no es propiamente una relación, sino que sólo connota en el otro una naturaleza tal que tiene inclinación natural, capacidad o conexión con tal perfección; por lo cual, la bondad dice la perfección misma de la cosa, connotando la referida conveniencia o denotación que surge de la coexistencia de varios³⁰.

Se indica a este propósito sólo una cosa, pero que nos parece esencial: el bien no es tanto una relación de conveniencia (*relatio convenientiae*, como afirmaban las dos primeras tesis), cuanto una conveniencia *sin* relación. Aquí se subraya (como hace el propio Suárez en DM X.1.14) que la *ratio convenientiae* constituye el bien sólo en cuanto *passio entis*, y más precisamente como *bonum alteri*, no como *bonum absolute sumptum*, el cual pertenece y, finalmente, coincide con la esencia, es decir, con la entidad del ente, y más precisamente con su perfección. Sólo en este último caso el *bonum* «es» *l'ipsum ens*, distinto en su interior en ente infinito y ente finito –con sus respectivas perfecciones, es decir, con sus propias bondades–.

La conveniencia, en cambio, en cuanto se sustrae «trascendentalmente» de las posibles relaciones del ente, denota algo como una *aptitudo* de la esencia a ponerse en relación con..., a prescindir rigurosamente de la actuación de esta relación. En su significación ontológica «precisa» (*praecisa ab...*), en realidad,

29. «...quia bonitas non est relatio rationis nec realis, neque absolutum quid additum enti; nihil ergo aliud superest quod esse possit nisi rei perfectio. Deinde quia bonum et perfectum idem sunt, ut docet D. Thomas, [*Summa theol.*] I, q. 5, art. 1, 3 et 5 [...], ergo et bonitas et perfectio sunt idem» (DM X.1.10).

30. «...bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiae quae non est proprie relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem, vel coniunctionem cum tali perfectione; unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium» (DM X.1.12).

lo bueno en cuanto conveniente dice orden a la existencia, pues nada se juzga conveniente sino en cuanto existente o *en orden* a existir; y lo que existe o *puede existir* es ente; por consiguiente, el bien como conveniente incluye o supone el ente³¹.

En este sentido, y retomando la ya tradicional clasificación, se llama 1) *bonum honestum* a lo que «es conveniente de por sí a la naturaleza racional en cuanto tal» (y más en general lo que conviene a la intrínseca perfección de una cosa, mientras que en Tomás de Aquino el *bonum honestum* es sobre todo lo «deseable» *per se*)³²; 2) *bonum delectabile* a lo que «tiene una conveniencia con la naturaleza sensible» y 3) *bonum utile* lo que es «apto y conveniente (*accomodatum*) para el fin que se persigue».

Lo que de algún modo se pierde, o pierde poder, en esta concepción de la *bonitas* es su constitutiva «apetibilidad» o «deseabilidad». Mejor dicho: el *bonum* es progresivamente abstraído del *appetitum*; la dinámica del deseo se sustituye, decisivamente (aunque el pasaje usa todavía fórmulas canónicas de Tomás de Aquino), por una formalización estructural de la esencia.

Si comparamos los fundamentos de Santo Tomás con los de Suárez podemos entender fácilmente este paso en la interpretación. Para Santo Tomás «ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile» (cf. Aristóteles: *Bonum est quod omnia appetunt*. Eth. Nic. I, 1). Pero «unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum», ya que todas las cosas desean su perfección. A su vez, «intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu», y por lo tanto:

Bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens (Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 5, art. 1)³³.

Es justamente este extraño exceso, o este incremento ontológico del *bonum* sobre el *ens* –que se condensa en la *ratio appetibilis*–, y que el ente, según Tomás de Aquino, no dice, lo que Suárez quiere de algún modo incluir en los «rangos» esenciales del ente mismo (*entitas*).

Y de hecho, en cuanto a la comparación entre *bonum* y *appetibile*, Suárez (DM X.1.19), en un primer momento, cita la tesis de Tomás de Aquino, según el cual «bonum supra ens addere respectum ad appetibile»³⁴, y sucesivamente, siguiendo la tesis de Gaetano, tiende a desarticular los dos niveles en cuestión: por un lado, *fundamentaliter*, una cosa es buena y por lo tanto apetecible –en sí– en cuanto

31. «...bonum ut conveniens dicit ordinem ad existentiam; nihil enim censetur conveniens nisi ut existens vel *in ordine ad* existendum; quod autem existit vel *existere potest*, est ens; ergo bonum ut conveniens includit vel supponit ens» (DM X.3.3, cursiva nuestra).

32. «...quia honestum dicitur quod per se desideratur»: Thomas de Aquino, *Summa theol.*, I, q. 5, art. 6.

33. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 5, art. 1, la cursiva es nuestra.

34. Entre los lugares en que santo Tomás trata del *bonum* como *appetibile*, Suárez recuerda también: *Summa theol.*, I, q. 16, art. 1 y 3; *Summa contra Gentiles*, cap. 4, ratio 3.

perfecta; por otro lado, *formaliter*, una cosa es buena y por lo tanto apetecible «en tanto que tiene una cierta conveniencia con el apetente». En el primer caso tenemos una identidad de significado entre *bonum* y *appetibile*, en el segundo caso, en cambio, tenemos una diferencia entre ambos, al menos por el hecho de que aquí «*appetibile*» se dice por denominación extrínseca respecto al «*appetitum*». Así pues, lo deseable en sí (o sea, lo *perfectum*) y lo deseable por parte de un deseo (o sea, lo *perfectivus alteri*) tienden a diferenciarse entre sí. También podríamos decir: la esencia pura y auto-certificada como *simpliciter bonum*, se diferencia respecto al actuarse o al cumplirse existencial (es decir, apetenté) del *bonum alteri*. Y mientras que la bondad dice la «*ratio formalis*» del deseo, la deseabilidad (*appetibilitas*), es decir, una proporción de aquel objeto con la potencia del deseo, por su parte, *non dicit formalem rationem obiecti, sed conditionem concomitantem*.

Que esta potencia haga referencia a los rangos de la «esencia», prescindiendo de la *actualitas* de la cosa, es documentable también en el comentario que Suárez propone del paolino *Omnis creatura Dei bona est* (1 Tim 4):

Todo ente real tiene necesariamente alguna perfección por la que queda constituido en su ser, la cual, en la realidad, no es otra cosa que *la misma entidad* por la que se perfecciona; pues la misma *entidad* de la cosa, o la forma, materia o naturaleza por las que la cosa queda constituida en su ser, se llaman perfecciones de la cosa, porque por ellas queda perfeccionada en su ser [...] y la perfección y la bondad por la que la cosa se dice buena en sí son lo mismo³⁵.

En este sentido, el *bonum transcendens* –como carácter trascendental del ente– es el *bonum honestum*, considerado *non in genere moris sed naturae*, es decir, no en el sentido de una «metafísica de las costumbres», sino según la naturaleza misma del ente, esto es, según su esencia: en este sentido se debe entender lo que Santo Tomás llamaba el *per se appetibile*. Aquí Suárez hace coincidir completamente la definición de la bondad como *convenientia alteri* con su característica de ser una perfección *sibi conveniens* (no sólo en Dios, sino también en los entes creados). Cada cosa, de por sí y en sí misma, está esencialmente pre-estructurada como bien adecuado a otro con el que tiene alguna «proporción natural»:

Como la causa con el efecto, sea como efecto con la causa o como la parte con el todo o el todo con la parte [...] y así en todo ente puede encontrarse alguna conveniencia por causa de la cual sea por sí apetecible con relación a alguien, conveniencia que bajo aquel aspecto se reduce a la honestidad de la naturaleza³⁶.

35. «...quia omne ens reale necessario habet aliquam perfectionem, qua in suo esse constituitur, quae in re nihil aliud est quam *ipsamet entitas* qua perficitur; ipsa enim *entitas* rei vel forma, materia, aut natura quibus res in suo esse constituitur, dicuntur perfectiones rei, quia illis perficitur in suo esse [...]; perfectio autem et bonitas qua res in se bona dicitur, idem sunt» (DM X.3.4, la cursiva es nuestra).

36. «...vel ut causa cum effectu, vel ut effectus cum causa, vel ut pars cum toto, aut totum cum parte, aut alio simili modo, et ita in omni ente reperiri potest aliqua convenientia ob quam sit per se appetibile respectu alicuius, quae sub ea ratione ad honestatem naturae revocatur» (DM X.3.10).

La última confirmación, y la más radical, de esta concepción suareciana del bien como conveniencia intrínseca y esencial, se encuentra en el problema de si el bien es trascendentalmente predicable de *todas* las esencias, tanto las existentes (es decir, las que *sunt actu in rerum natura*), como las no existentes (es decir, *prout sunt in potentia antequam existant*). Algunos, argumenta Suárez citando a Santo Tomás –y refiriéndose a los autores que distinguen indebidamente la entidad de la esencia de la entidad de la existencia–, sostienen que los entes todavía no existentes son entes, pero no son buenos, en cuanto el bien (o sea, el perfecto) se convierte sólo con el ente en acto. Pero apelando al comentario del Ferrarese, concluye que:

No sólo el ente actualmente existente, sino también el que dice orden a la existencia es bueno, lo mismo que es apetecible³⁷.

Las esencias creadas en acto son, por tanto, buenas en acto; aquellas en potencia, son buenas en potencia, «en cuanto pueden recibir la actual perfección y bondad», es decir, en cuanto son o serán queridas por la onnipotencia de Dios (DM X.3.26).

Pero en cuanto se considere la cuestión no ya teológicamente (y esto para Suárez quiere decir «físicamente»), sino de manera puramente «metafísica» (o meramente «ontológica», como se dirá poco después), se deberá ligar necesariamente el bien a la esencia posible, no sólo en tanto que creada sino también en tanto que pensable

De hecho, es verdad que «suele llamarse ente también a lo que no existe», sólo en virtud de su capacidad objetiva de ser (*propter obiectivam capacitatem essendi*: DM X.3.26); mientras que se llama *bonum*, en sentido absoluto, sólo a lo que existe en acto. Y sin embargo –he aquí el punto específicamente suareciano de la cuestión– también la entidad *de la esencia* es algo que existe en acto, no sólo cuando ésta se identifique *de facto* con la entidad existente, sino también cuando sea simplemente *apta ad existendum*. En este sentido, es como si el *bonum* ya no coincidiera con lo *perfectum*, sino con lo *possibile*, o mejor dicho, es como si el *bonum* constituyera lo *perfectum* en cuanto *possibile*, ya que es este posible objetivo (más que lo real en acto) el que constituye el significado último del ser.

5. DE LA NEUTRALIZACIÓN DEL DESEO A LA SEPARACIÓN ENTRE SER Y BIEN

Quizás no sea arriesgado decir que el planteamiento suareciano del ente como esencia real y de la deseabilidad de una cosa como conveniencia estructural de su misma entidad lleven a una progresiva interpretación del ser-bueno del ente como

37. «Non solum ens acti existens, sed etiam habens ordinem ad existentiam, esse bonum sicut etiam est appetibile» (DM X.3.25).

su intrínseca auto-constitución³⁸. Pero, ¿qué es la apetecibilidad sino la más radical positividad del ser –y no sólo en el sentido del ser-*algo* (o *uno*), sino en el sentido de la belleza emergente e irradiante de la verdad reconocida de una cosa? En este sentido, el bien implica relación, pero la relación implica generación: paternidad y filiación. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, lo perfecto es lo que genera, y por su parte el generado lo es porque desea (y en ello consiste su «semejanza» con el que genera)³⁹.

Probablemente es la neutralización de esta dimensión del ente *como* bien (es decir, constitutivamente, como lo deseado de un deseo, y de ahí la satisfacción de este desear, en el que lo real se genera y emerge en su significado), lo que ha llevado por un lado a polarizar y después a reducir completamente el *bonum* a lo «moral», y por otro (como consecuencia más dramática o incluso patológica) a pensar el ente real fuera de toda generación.

Y aquí podríamos remitir –como dos factores complementarios entre sí– a la concepción por así decir «positivista» del ente como dato mensurable en el que el bien viene pre-comprendido como «valor» añadido, y a la concepción por así decir «nihilista», en la que, además de nuestras medidas, se abre como único significado la «nada» misma.

En la encrucijada entre estas dos posiciones se encuentra Heidegger.

Del pensamiento heideggeriano, siguiendo el orden de nuestro discurso, recordaremos sólo la neta separación entre el ser y el bien, gracias a una interpretación de la historia de la metafísica que desde Nietzsche (y de su concepción del *ἰδέα του ἀγαθοῦ*), implicando y resolviendo en esta trayectoria la experiencia cristiana del ente.

Leamos en un escrito de 1940, titulado *Der europäische Nihilismus*:

En la época cristiana se ha interpretado el «agathón» de Platón en el sentido del «summum bonum», es decir, como «Deus creator». Platón habla, sin embargo, de la «idea tou agathou», piensa el «agathou» como «idea», incluso como la idea de las ideas [...] la esencia propia de la entidad⁴⁰,

38. Hablando ontológicamente, de hecho, Dios entra en juego justo cuando se debe fundar el bien de los entes *sólo* posibles: «Unde etiam divina voluntas eas creaturas proprie dicitur amare quas vult aliquando esse; creaturas autem possibles quae decrevit nunquam producere, non proprie amat, quia nullum bonum in actu eis communicat; illud autem esse in potentia non est nunc in eis aliqua actualis bonitas. Quod si aliquo modo dicitur in eis complacere, id est, vel secundum esse quod habent in ipso Deo vel secundum quod ab omnipotentia Dei denominantur possibles, quod potius est complacere in sua omnipotentia a qua habent ut sintabilia etiam ea quae non sunt» (DM X.3.26).

39. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 5, art. 4: «...quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in 4 Meteor.; I, q. 62, art. 9, ad 2: «...diffundere etiam perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti in quantum est perfectum».

40. «Man hat in christlicher Zeit Platons ἀγαθόν im Sinne des summum bonum, d.h. als Deus creator gedeutet. Platon spricht jedoch von der ἰδέα του ἀγαθοῦ, er denkt das ἀγαθόν als ἰδέα, sogar als die Idee der Ideen [...] das eigentliche Wesen der Seiendheit», HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, Bd. II, pp. 225-226 (trad. cast. VERMAL, J. L., Barcelona, Ed. Destino, 2000, vol. II, p. 183).

y esto, añadiríamos nosotros, precisamente en el sentido suareciano de la *entitas* come *essentia realis*. Pero, sigue preguntándose Heidegger:

¿En qué consiste esta esencia de la entidad, es decir, al mismo tiempo de la visibilidad de la idea? La respuesta la da esta «idea» misma cuando Platón la denomina «agathón». Decimos el «Bien» y pensamos «bien» cristiano-moralmente en el sentido de lo que es debido, lo que está en orden, lo conforme a la regla y la ley. De modo griego, y aún platónico, «agathón» quiere decir lo apto, lo que es apto para algo y vuelve él mismo apto a otros. La esencia de la idea es hacer apto, es decir, posibilitar el ente en cuanto tal, es decir: que presencie en lo desoculto. Mediante la interpretación platónica de la idea como «agathón» el ser se convierte en aquello que hace al ente apto para ser ente⁴¹.

Ahora, desde cierto punto de vista, se puede decir que el intento de Heidegger sea repensar la dimensión constitutiva del bien en el ser, pero como un don sin donador, una generación sin padre, un ser *sin* ente: olvido del ser y a la vez pensamiento del ser (que piensa este olvido como destino). Como leemos en las *Humanismus-Brief* (1947):

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser «es» él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El «ser» no es ni Dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios [...]. El hombre se atiene siempre en primer lugar y solamente a lo ente. Cuando el pensar representa a lo ente como ente [una vez más el suareciano *ens in quantum ens*], a lo que se refiere es al ser. Pero lo que está pensando de verdad y en todo momento es sólo lo ente como tal y jamás el ser como tal⁴².

41. «Worin besteht dieses Wesen der Seiendheit, d.h. zugleich der Sichtbarkeit der Idee? Die Antwort gibt diese «Idee» selbst, wenn Platon sie αγαθόν nennt. Wir sagen das «Gute» und denken christlich-moralisch «gut» im Sinne von: brav, ordentlich, der Regel und dem Gesetz gemäß. Griechisch und auch Platonisch noch heißt αγαθόν das Taugliche [...]. Das Wesen ἰδέα ist, tauglich zu machen, d.h. das Seiende als ein solches zu ermöglichen: daß es anwese in das Unverborgenheit. Durch Platons Auslegung der ἰδέα als αγαθόν wird das Sein zu dem, was das Seiende tauglich macht, Seiendes zu *sein*», HEIDEGGER, *Nietzsche*, Bd. II, p. 226 (trad. cast., vol. II, p. 183). Pero cf. también HEIDEGGER, M. «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, GA Bd. 9, HERRMANN, F.-W. VON (hrsg.), Frankfurt a.M., Klostermann, 1976, pp. 227 y ss.

42. «Doch das Sein-was ist das Sein? Es «ist» Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das «Sein» –das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesenhaft weiter denn alles Seiendes und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott [...]. Der Mensch hält sich zunächst immer schon un nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches», M. HEIDEGGER, «Brief über den «Humanismus»», en *Wegmarken*, GA 9, p. 331

Por lo tanto, la diferencia ser-ente debe ser repensada como una «relación» (*Verhältnis*) más radical, por la que la manera más originaria de darse del ser es la de retraerse. En cierto sentido se trata de un giro del pensamiento del «bien» como perfección y actualidad, o mejor dicho: esta última perfección se interpreta –en sentido suareciano!– como entidad del ente, esencia objetiva, y el significado del ser se desliga completamente de la actuación del ente.

En definitiva, el bien ya no es el *signo* tangible del significado ontológico, y por lo tanto ya no permite al ente irradiarlo: al contrario, si un «bien» coincide con el ser, no está en su carácter «difusivo» sino en su carácter «rechazador». Es en ese ente peculiar que es el hombre (en cuanto ex-sistente) donde esto llega a una claridad plena:

¿Cómo se relaciona [...] el ser con la ex-sistencia? El propio ser es la relación, en cuanto él es el que mantiene junto a sí a la ex-sistencia en su esencia existencial, es decir, extática, y la recoge junto a sí como el lugar de la verdad del ser en medio de lo ente.

Y comentando, en una nota al margen (n. 31a), el sentido de aquella «relación» que el ser «es», observa Heidegger:

Relación de retención (reservar, retener) del rechazo (de la sustracción)⁴³.

Así, el bien del ser, el bien como ser es, para Heidegger, la nada misma que constituye la esencia. Y aquí está su única actuación y perfección posible.

Y sin embargo, una pregunta sigue surgiendo de la experiencia del *bonum*: ¿cómo se podría desear esta nada? ¿Y el deseo –quizás la forma más radical del preguntar– no nos demuestra siempre que, por decirlo de nuevo con Tomás de Aquino, el bien dice ese más del ente, o mejor: dice ese más con el que siempre se nos da el ser mismo?

(ed. cast., M. HEIDEGGER, *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Ed. Alianza, 2000, «Carta sobre el Humanismo», p. 272).

43. «Wie verhält sich jedoch [...] das Sein zur Ek-sistenz? Das Sein selber ist das Verhältnis, insofern Es die Ek-sistenz in ihrem existentialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden». «Verhältnis aus Verhaltenheit (Vor-enthalt) der Verweigerung (des Entzugs)» HEIDEGGER, «Brief über den "Humanismus"», en *Wegmarken*, GA 9, p. 332 (ed. cast., p. 273).