

## HEIDEGGER, INTÉRPRETE DE LA TEORÍA SUARECIANA DE LA EXISTENCIA

### HEIDEGGER, INTERPRETER OF THE SUAREZIAN'S THEORY OF EXISTENCE

**PROF. DR. ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ**

Dpto. de Filosofía, Lógica y Estética  
Universidad de Salamanca  
Salamanca/España  
aponcela@usal.es

Recibido: 29/05/2017

Revisado: 27/08/2017

Aceptado: 29/09/2017

*Resumen:* La conmemoración del IV centenario de la muerte de Francisco Suárez nos ofrece la oportunidad de regresar a su obra y repensar una de sus doctrinas más controvertidas: la teoría de la distinción y composición del ente finito desarrollada en el contexto de la célebre trigésimo primera de las *Disputationes Metaphysicae*. Como es sabido, Heidegger, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, introdujo la cuestión suareciana al analizar el horizonte interpretativo de la filosofía medieval. En las líneas siguientes nos servimos de esta mediación para revisar la lectura realizada por Heidegger en dicho lugar prestando atención exclusivamente a su análisis de la teoría de la existencia suareciana. En último término, la revisión de este lugar nos ofrece una ocasión para responder de manera puntual a la lectura esencialista contemporánea desde los textos suarecianos.

*Palabras clave:* Suárez, Heidegger, distinción racional, existencia, esencia, acto y potencia.

*Abstract:* The commemoration of the fourth centenary of the death of Francisco Suárez offers us the opportunity to return to his work and rethink one of his most controversial doctrines: the theory of distinction and composition of the finite entity developed in the context of the celebrated thirty-first *Disputationes Metaphysicae*. As is well known, Heidegger, in *The Fundamental Problems of Phenomenology* of 1927, introduced the Suaretian question in analyzing the interpretative horizon of medieval philosophy. In the following lines, we use this mediation to review Heidegger's reading in that place, paying close attention to his analysis of the theory of Suaretian existence. Ultimately, the revision of this place

offers us an opportunity to respond in a timely manner to contemporary essentialist reading, from the texts of Suárez.

*Keywords:* Suárez, Heidegger, rational distinction, existence, essence, act and power.

## 1. LA LECTURA DE HEIDEGGER DE LA *DM* XXXI (SEC. 1)

El estudio de las *Disputaciones Metafísicas* (en adelante, *DM*) a partir de la mediación realizada por Heidegger ha llegado a convertirse en uno en uno de los tópicos dentro de los estudios suarecianos<sup>1</sup>. Como ya hemos mostrado en otros lugares, el interés mostrado por el filósofo alemán sirvió como acicate para el relanzamiento de la historiografía suareciana desde el último cuarto del pasado siglo<sup>2</sup>. Y en particular, el extenso capítulo segundo de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*<sup>3</sup> (en adelante, *Los Problemas*), resulta ser una pieza clave en este retorno contemporáneo a las *DM*<sup>4</sup>.

Prescindiendo de entrar a valorar la relación de Heidegger con la teología cristiana y con el catolicismo, pues no hace a nuestro caso<sup>5</sup>, sí resulta determinante el lugar histórico desde el cual partió su análisis de la teoría de la existencia

1 R. Patris Francisci Suarez. *Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur & quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantes*, Salmanticae, apud Ioannem & Andream Renaut fratres, 1597. En el presente escrito citamos por la edición bilingüe latin-español: SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Trad. S. Rábabe, S. Caballero y A. Piugcerver, Madrid: Gredos, 1960-1966, 7 vol.

2 Para la ordenación de la historiografía contemporánea impulsada por la restauración heideggeriana de Suárez, Cfr. PONCELA, Á., *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Δ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, León: Celarayn, 2010.

3 HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trad. J. J. García Norro, Madrid: Trotta, 2000.

4 El estudio de Suárez desde Heidegger se ha convertido en un tópico dentro de los estudios suarecianos. Vid.: ESPOSTIO, C. y PORRO, P. (eds.) "Heidegger e i medievali", *Quaestio*, 1, Brepols, 2001, 522 p. Algunos trabajos más recientes: PONCELA, A., "Presencia y disposición de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez en el proyecto ontológico-existencial de Martin Heidegger", *Veritas*, 58, 2, 2011.178-205; ESPOSTIO, C., "The hidden influence of Suárez on Kant's transcendental conception of being" en: NOVAK, L. (ed.), *Suarez's Metaphysics in its historical and systematic context*, Berlín/Boston: De Gruyter 2014, pp. 117-134. COURTINE, J. P., "Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysics" en: SALAS V. M. y FASTIGGI, R. L., *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden: Brill, 2015, 72-90.

5 Para esta cuestión, Vid. ESCUDERO, J. A., "El estudiante Heidegger y la Teología", *Sofía*, 2, 2, 2016, 302-321.

suareciana y que no es otra que la crítica neotomista de Gilson<sup>6</sup>. *Los Problemas* de 1927, desde el punto de vista de la producción filosófica de Heidegger, suponen una manera de desbrozar el camino de la Historia de la Filosofía con el propósito de llegar al pensamiento moderno que constituye el verdadero foco de interés de las reflexiones del filósofo alemán. Esto es patente, dos años más tarde, cuando es publicada su obra *Kant y el problema de la Metafísica*<sup>7</sup>.

Comencemos recordando la celeberrima referencia de Heidegger a Suárez introducida en *Ser y Tiempo*: “en la acuñación escolástica pasa la ontología griega en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la metafísica y la filosofía trascendental de la edad moderna, y determina aun los fundamentos y las metas de la Lógica de Hegel”<sup>8</sup>.

Para Heidegger, siguiendo en la revalorización formal de la *DM* a Grabmann, la lectura suareciana de la *Metafísica* aportó desde el punto de vista formal una nueva sistematización de la ontología antigua y medieval, al dotar a la metafísica de Aristóteles de la “estructura sistemática” de la que carecía. Para ello ordenó los problemas que presentaban los doce libros metafísicos en forma de catálogo, ofreciendo así la clave de lectura de los mismos. Pero a partir de la hipótesis que Suárez introdujo en la sección segunda de la disputa XXXI, en la que indagó la naturaleza de la esencia de la criatura antes de que la acción creadora descendiera sobre ella –*Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat*–, se dio la origen a la clasificación moderna de la Ontología: Ontología general (*Metaphysica generalis*), Ontología natural o racional (*Metaphysica specialis*), Ontología del espíritu (*Psychologia rationalis*) y Ontología de Dios (*Theologia naturalis*)<sup>9</sup>.

6 Aunque su crítica a Suárez, aparece en varios de sus escritos, para una síntesis, Vid. GILSON, É. *El Ser y la Esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée De Brouwer, 1951, Vid. capítulo V –“Nacimiento de la Ontología”–, 132-170.

7 HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Trad. G. I Roth y E. C. Frost, México: F.C.E., 1986.

8 HEIDEGGER, M., *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo-Finitud-Soledad*, Trad. J. A. Ciria, Madrid: Alianza editorial, 2007, 82-83.

9 Cfr. *Problemas*, 113-4. Un acercamiento superficial a la primera disputación metafísica, ya evidencia que esta división de la Ontología, no se encuentra ni en dicho lugar, ni en parte alguna de las *DM*. Si la encontraremos en cambio operando, en los sucesores inmediatos de Suárez, comenzando por el también jesuita y maestro de la Universidad de Praga, Rodrigo de Arriaga (1592-1622) tal como refleja la ordenación de las materias de su *Cursus Philosophicus* (Amberes, 1632) que comienza a editar la Compañía de Jesús, tras las *DM* (1597). Fueron en puridad los *Cursus*, los que inspiran aquella ordenación y que se reflejarán más tarde, en los trabajos de los ontólogos modernos, J. Clauberg (1622-1665) y Ch. Wolff (1679-1764) entre otros. Para esta línea de interpretación, Vid. ESPOSITO, C. y LAMANNA, M., “Dalla metafísica all’ontologia: storia di una trasformazione editoriale”, *Quaestio* 11, 2011, 255-288. NOVÁK, L., (ed.), *Suárez’s Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, Berlin/Boston, De Gruyter, , 2014.

Heidegger atribuyó de manera errónea esa división de la metafísica a Suárez, influenciado por la lectura moderna de la escolástica que le proporcionó, no solo Gilson, sino sus antiguos profesores de Teología<sup>10</sup>.

Esta interpretación de la supuesta transformación suareciana de la Metafísica en la Ontología moderna, lejos de ser una cuestión puramente estructural, ha logrado determinar buena parte de la historiografía suareciana hacia las lecturas onto-lógicas de las *DM*. Esta línea de interpretación viene a suponer que Suárez, aunque precedido por otros autores latinos del medievo, siguiendo el planteamiento de Avicena<sup>11</sup>, transformó la Filosofía Primera de Aristóteles, en la ciencia universal del “ser en cuanto ser”. Esta línea parte de una lectura del objeto de la metafísica en Suárez como el “ente en cuanto ente real”, y estiman que el “ente real” o mejor aún, que la propiedad real del ente *–essentia realis–*, es el objeto

10 El propio Heidegger, detalla estas influencias: “El último año de mi época del bachillerato había tropezado con el escrito del por aquél entonces catedrático de dogmática de la universidad de Friburgo, Carl Braig: *Del ser. Compendio de Ontología*, que había aparecido en 1896, cuando su autor era profesor extraordinario de Filosofía en la Facultad friburguesa de Teología. Las secciones principales del escrito llevaban siempre al final largos textos de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de Suárez, a más de la etimología de los términos correspondientes a los conceptos capitales de la Ontología” En: HEIDEGGER, M. *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos, 2000. La obra citada por Heidegger de su profesor de dogmática de la universidad de Friburgo, BRAIG, C. *Von Sein. Abriß der Ontologie*. Die Grundzüge der Philosophie IV, Freiburg im bresg. 1896. Para un acercamiento a la figura y al pensamiento de Braig, Vid.: STEGMÜLLER, F. “Karl Braig (1853-1923)”, *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 54, 1953, 120-128.

11 Heidegger, heredando un hábito consustancial a la tradición filosófica alemana contemporánea –baste recordar la valoración peyorativa que del Pensamiento islámico llevó a término, Hegel en su *Filosofía de la Historia–*, dedicó el mínimo espacio en sus obras a la análisis de la interpretación árabe de la Metafísica. En esta ocasión, hace remontar el problema medieval de la distinción y composición del ente a Avicena, sugiriendo que su lectura de la metafísica aristotélica es errónea al estar mediada por las tradición neoplatónica del pseudo-Aristóteles; en concreto por el *Liber de causis*. Cfr. Heidegger, *Problemas*, p. 113. No podemos entrar a valorar esta circunstancia histórico-filosófica en su justa dimensión y tampoco, el concepto de la filosofía aristotélica árabe (*Fálsafa*) manejado por Heidegger. Simplemente dejamos anotado que el problema de la distinción no se remonta a Avicena como supone Heidegger, y el público en general, sino a al-Farabi, que fue quien inauguró en Oriente la lectura de la esencia en clave de posibilidad. Leemos al respecto: “Los seres son de dos clases. Con una de ellas se significan los seres cuya esencia no conlleva necesariamente la existencia; son los que se llaman seres posibles. Con la otra clase se significan los seres cuya esencia implica siempre la existencia; se llaman seres necesarios”. Al-Farabi además, dejó planteado el problema justo en los términos en seria abordado más tarde por la escolástica occidental. En el mismo sentido, el siguiente pasaje: “en todas las cosas que existen hay esencia y también existencia. La esencia no es lo mismo que la existencia. Si la esencia de hombre fuese lo mismo que su existencia, entonces la concepción que tú tienes de la esencia de hombre sería misma que la que tienes de su existencia”. DIETERICI, F. *Al-Farabi's philosophischen Abhandlungen aus Londone*, Leiden: Brill, 1890, p. 57 y p. 66.

primero y suficiente para la constitución de una ciencia<sup>12</sup>. Para ello, es preciso que el ente real sea comprendido como “ser objetivo”, esto es, como el producto resultante de la representación o el fruto maduro de nuestra estructura mental. De este modo queda constituida una *scientia rationalis* que se ocupa, no tanto de las cosas que existen sino de aquellas cosas posibles que existen gracias al sujeto que las piensa. Una ciencia de esencias o de conceptos que Suárez pudo extraer, siguiendo principalmente a Enrique de Gante y a Duns Scoto a la hora de definir al sujeto de la metafísica. Los términos *ens* y *res*, tomados de manera extensa –*communissime*– serían equivalente a *aliquid*, a lo que no es absolutamente nada, y por lo tanto susceptible de ser pensado sin contradicción. Una ciencia de lo cogitable, que se extiende a los pensamientos-cosas a modo de negaciones y relaciones conceptuales. De este modo, supone esta línea de interpretación, Suárez pudo incluir en la Metafísica no solo a los seres reales sino también los pensamientos. Las *DM* suponen entonces la ruptura definitiva con la metafísica tradicional y el nacimiento de la ciencia trascendental, que tiene por objeto, lo lógicamente posible –*possibile logicum*–, lo pensable sin contradicción –*cogitabile*–, o lo ontológicamente indeterminado –*aliquid*–. Este modo suareciano de reorientar epistemológicamente la metafísica tradicional, conduce a la destrucción de la doctrina del ser, no solo de la aristotélica, sino de la tomista, –algo que es sentido por los partidarios de esta lectura con especial indignación– y a su sustitución por el logicismo moderno posterior y en último término, por el trascendentalismo kantiano.

No es nuestro objetivo responder a los seguidores del llamado “*tournant suarézien*”<sup>13</sup>, sino tan solo ilustrar cómo la lectura de la teoría de la existencia de Heidegger, estuvo determinada por las lecturas críticas precedentes de las *DM*, y cómo, a su vez, la interpretación heideggeriana sirvió para reactualizar la misma versión, a partir del año 1975, momento en el que la obra *Los Problemas* fue integrada a las obras completas de Heidegger.

12 *DMII*, sec. IV, 5 y 6, p. 418.

13 La etiqueta de esencialismo parmenídeo que Gilson endosó a las *DM*, junto con la atención mostrada por Heidegger hacia la misma obra después, conducirá a finales del siglo pasado a concretarse en el estudio del denominado, “giro suareciano” hacia la modernidad. En este punto, sus defensores suponen que la peculiar comprensión de la existencia suareciana –básicamente, su reducción a la esencia–, al alejarse de la *sanametafísica* de la creación tomista, contribuyó decididamente a la caída de la Filosofía Primera en el ontologismo y trascendentalismo que comienza a tomar cuerpo en el racionalismo del XVII y llega a su culminación, en el idealismo, como hemos anotado antes. Tanto el término –“giro suareciano”– como la actualización contemporánea de la crítica de Gilson a las *DM*, procede y se encuentra En: COURTINE, J. P., *Suárez et le Système de la Métaphysique*, París, PUF, 1990.

## 2. LA TESIS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y LA DISTINCIÓN RACIONAL (DM XXXI, SEC. 1)

La metafísica medieval heredaría, según el alemán, dos prejuicios expresos en la *Metafísica* de Aristóteles: la interpretación conceptual del ser y los problemas anejos que dejó sin resolver el Filósofo en aquellos libros.

Aristóteles, en su opinión, no analizó el ser permitiendo que se mostrará en sí mismo y por sí mismo, sino que lo comprendió en un sentido genérico, en cuanto ente. Acto seguido, a dicho ente lo estructuró en esencia y existencia, dejando sin declarar el modo en el que se relacionan ambos elementos para formar una unidad. La esencia, es concebida como lo que cada cosa es de acuerdo a su constitución antes de hacerse efectiva –*to ti ên eînai, quod quid erat esse, essentia realis*–. Así y solo en la medida en que es pensable la esencia como algo posible o susceptible de hacerse efectivo, es como puede haber llegado a ser efectivo. La existencia –*ênérgeia, esse, existentia*– por su parte, será entendida por la lectura tomista posterior, como “la actualidad o efectividad de toda forma y de toda naturaleza”<sup>14</sup>. El ente es interpretado así a partir de la idea de causa, como “lo real efectivo”, armonizándose de este modo, con el paradigma creacionista desde el que trabajó la filosofía medieval o escolástica<sup>15</sup>. El ente como “lo real efectivo” significa que es algo efectuado, un resultado o una obra, que depende de una causa externa. Supone que el ente es lo que subsiste pues está situado en la realidad efectiva, aquello que está puesto fuera de las causas que la efectúan, que es en verdad lo que es y que a su vez es eficiente o que posee la capacidad para efectuar a su vez<sup>16</sup>.

En opinión de Heidegger, el modo aristotélico de preguntar sobre el ente, a partir de la doble cuestión, a saber, qué es –*essentia*– y que es –*existentia*– el ente, fue asumido inopinadamente por el pensamiento medieval, expresando de este modo el problema del ser: “a un ente le pertenece un qué –*essentia, quidditas*– y un posible como –*existentia, subsistentia*–” puesto que no se encuentra en la naturaleza de todo ente que éste exista de un modo necesario<sup>17</sup>.

Ésta, que denomina la “tesis de la filosofía medieval”, vino a determinar la concepción escolástica acerca de la relación mantenida entre los dos elementos estructurales del ente<sup>18</sup>. Esta concepción supone, en primer lugar, la existencia de un ente que es por sí –*ente a se-y*, en segundo lugar, la existencia de otros entes

14 *Problemas*, p. 120.

15 HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, Trad. J. L. Verma, 2 vols., Barcelona: Destino, 2000, p. 337.

16 *Ibid.*, p. 323,

17 *Problemas*, p. 109.

18 *Ídem*.

que son por otro *–entis ab alio–*. Solo en el ente por sí, la esencia y la existencia son metafísicamente inseparables, es decir, que la efectividad pertenece a su esencia y que por lo tanto actúa como causa primera, pura efectividad *–actus purus–* en el proceso de la causación. Es en el ente por otro o simplemente creado *–ens creatum, ens finitum–*, donde acontece la composición y por lo tanto la distinción entre la esencia y su modo de ser, puesto que la existencia no pertenece a su esencia. La primera parte de la tesis, no resultó problemática para los escolásticos insertadas sus especulaciones en el paradigma creacionista mono-teísta cristiano. No aconteció lo mismo con la segunda parte. No quedaba claro, en términos estrictamente racionales, el tipo de modo de ser *–la entitas–* del ente finito. Tampoco la clase de movimiento o modificación que experimenta el ente finito cuando su esencia es llevada a la actualidad, ni la naturaleza de la causa que se añade a la esencia, en virtud de la cual existe o se hace real. Finalmente, se preguntaron si esta propiedad eficiente era una cosa real *–res–* y si así era en verdad entonces cabía practicar algún tipo de distinción entre la *essentia* y la *existentia*. El problema de la distinción medieval, por lo tanto, atañe exclusivamente al ente finito y pregunta si en lo posible actualizado existe una distinción y si así acontece, cuál es su clase.

Todos los escolásticos, con independencia de la escuela filosófica de pertenencia, admitieron la explicación precedente y reconocieron, la posibilidad de establecer una distinción de la estructura del ente finito, pero no hubo un acuerdo en el modo de calificar dicha distinción. Tres, fueron las principales respuestas que los escolásticos aportaron para responder a la cuestión de la distinción. Para Tomás de Aquino, la distinción era algo real *–distinctio realis–*; Duns Scoto, pensó que la distinción no era algo real en el ente sino, un aspecto cualitativo, formal *–distinctio formalis–*; por último, Francisco Suárez, supuso que la distinción era un producto forjado por la razón, pero desprovisto de realidad *–distinctio rationis–*<sup>19</sup>.

La distinción racional de Suárez, supone que la existencia no es concebida como una cosa o un predicado, sino que la diferencia entre la esencia y la existencia en el ente creado es puramente conceptual. Esta distinción viene a coincidir en el fondo con la distinción formal de Scoto, pero Suárez aplicando el principio de economía racional, no cree necesario introducir un nuevo modo para explicar la diferencia.

En la primera sección de la *DM XXXI*, Suárez lleva a término una aclaración del problema con la cual intenta encerrar el problema en sus justos límites. Ésta, en opinión de Heidegger es uno de los aciertos de su síntesis metafísica. El problema de la distinción no versa fundamentalmente sobre el modo como la esencia,

19 *Problemas*, pp. 121 y ss.

susceptible de actualización en cuanto posible, se distingue de su posterior existencia. La cuestión es más sutil y apunta a la forma de distinguir en una cosa real, la existencia y el contenido quiditativo de la cosa real. En opinión de Suárez, no puede ser distinguida la existencia como algo real pues constituye junto con la esencia, lo efectivo del ente real, y ello de modo intrínseco y formal. La existencia no es por tanto una cosa, pues de mantener esta opinión, se seguiría que la esencia y existencia tendrían ambas un mismo ser y entonces, nos encontraríamos ante el problema de su vinculación en una unidad existencial<sup>20</sup>.

Si la distinción real conduce a una aporía irresoluble, entonces debemos preguntarnos de qué forma cabe concebir la relación entitativa. Como es sabido, en opinión de Suárez, cabe aplicar una distinción racional por la que la mente se representa no dos cosas distintas, sino solo una misma cosa (el ser) pero a través de dos conceptos (esencia y existencia). Ahora bien, Suárez no pretende reducir los respectos del ente a meros conceptos, sino que quiere subrayar el fundamento de la distinción. Para ello retoma la distinción dialécticacomún a la escolástica entre distinción lógica (*distinctio rationis ratiocinantis*) y distinción con fundamento en la realidad (*distinctio rationis ratiocinata o cum fundamento in re*). Mientras que el fundamento de la primera reside exclusivamente en la necesidad de comprensión del intelecto, en la segunda, acontece que el intelecto que aprehende, no solo pone un concepto, sino que además se le contrapone de manera objetiva, en la representación, la propia realidad de la cosa concebida. Este último tipo es el que defiende Suárez y es además al que cabe reducir la distinción formal de Scoto<sup>21</sup>.

Señala el filósofo alemán que Suárez en la sección sexta de la diputación XXXI, tras resumir su tesis –“que la esencia creada constituida actualmente fuera de las causas no se distingue realmente de la existencia de tal manera que sean dos realidades o entidades distintas”–, quiso reforzar su postura, acudiendo para ello a un argumento de autoridad de Aristóteles<sup>22</sup>. Según Suárez en ese pasaje lo que el Estagirita quiso demostrar es que cualquier ente que se añada a una cosa real no aporta nada nuevo. Por este motivo, es lo mismo afirmar “ente hombre” que “hombre” y esto demuestra que el ente en acto, es decir el existente, no añade nada nuevo a la esencia actual o realidad<sup>23</sup>. Desde aquí pudo concluir Suárez que añadir una nueva entidad a la realidad del ente creado es innecesario y que, por lo tanto, las distinciones reales y modales, no tienen razón de ser.

20 Cfr. *DM XXXI*, sec. I, 5-9, pp. 14-20.

21 *DM*, sec. II, 10, pp. 29-30.

22 *DM*, sec. VI, 1, p. 52.

23 *Ídem*.



Según Heidegger, Suárez extrajo del argumento aristotélico la idea de que en toda cosa pensada va incluido el ser; toda cosa, sea concebida en acto o en potencia, se la piensa siempre como siendo. Y así acontece en el caso de la existencia, como veremos en el siguiente apartado.

Suárez, como filósofo y teólogo cristiano partió de la “convicción inquebrantable” de que todo ente había sido creado por Dios<sup>24</sup>. De este modo, la metafísica suareciana como filosofía escolástica, se erige sobre un paradigma dogmático. Esta versión de la Filosofía Primera, como recuerda el jesuita, ha de ser “cristiana y sirva de la teología”<sup>25</sup>. Pero este respeto, no le impidió a Suárez distanciarse de la interpretación dominante en la filosofía cristiana.

Como observa Heidegger, el problema de la existencia fue planteado desde la esfera del ente finito, gracias al cambio metodológico introducido por Suárez. El modo tradicional tomista pensó la existencia a partir del dogma de la creación. La esencia del ente creado contiene la posibilidad de llegar a ser, pero para que esta actualización se concrete, requiere que le sea añadida la existencia. Desde este planteamiento, es comprensible que la escuela tomista defienda que la esencia y la existencia se diferencian entre sí como dos aspectos reales (*distinctio realis*). Dios como acto puro, saca a la esencia de su estado posibilidad, añadiéndole el acto necesario –*actus essendi*– para existir. Si y solo si, la existencia no pertenece a la esencia, es posible la creación.

Suárez, por el contrario, pensó la existencia aplicando una inducción, y creyendo firmemente, que su enfoque de la cuestión, no ponía en riesgo el dogma. Considerando el ente finito actualmente dado, en primera instancia, se preguntó cómo cabía pensar la relación entre la esencia y la existencia. Desde el punto de vista del existir, la existencia no puede ser concebido como un ente actual, real e independiente que se une a la esencia. Solamente podemos distinguir racional o mentalmente (*distinctio rationis*) los respectos del ente. Así, si pensamos la existencia por sí misma, a la constitución esencial del ente finito, no pertenece la existencia; no obstante, el existir del ente finito no puede ser pensado sin considerar a la existencia como algo existente, “como siendo”<sup>26</sup>.

Heidegger, alaba la apuesta metodológica del jesuita, al permitirle atender a la existencia desde el ámbito de lo dado y observar desde aquí, que la existencia no es ningún tipo de relación de una cosa con otra, sino “algo absoluto en sí mismo” (“*existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid*”)<sup>27</sup>.

24 *Problemas*, p. 133.

25 *DM*, Prólogo –“Motivo y plan de toda la obra: Al lector”–, p. 17.

26 *Problemas*, p. 132

27 Acerca de la evolución del concepto en el corpus tomista y la historia de sus interpretaciones, Vid. HERRERA, J. J., “El *actus essendi* en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis

### 3. EL ANÁLISIS DE HEIDEGGER DE LA TEORÍA DE LA EXISTENCIA (DM XXXI, SEC. 2 Y 3)

La relevancia de las *DM*, afirmó Heidegger en otro lugar, no reside solamente en el puente tendido hacia la modernidad, sino que además destacan por “la acuñación de los problemas de contenido tal como a su vez despertarán luego en la filosofía moderna”<sup>28</sup>.

La existencia como problema, despertó en Kant pensando la existencia desde el sujeto y declarando que la existencia no es algo real. La existencia no pertenece a la esencia de la cosa, sino que resulta ser un predicado del sujeto que la piensa. Así, cuando declaramos que algo “es”, la proposición existencial no hace referencia a determinaciones reales de las cosas ni a sus relaciones, sino a una relación del objeto existente con su concepto. Esta relación es impuesta o añadida por el sujeto (“posición absoluta”) en la representación, estableciendo un modo de relación mental entre la cosa pensada –concepto- y el objeto efectivo sin que el concepto se vea por ello aumentado en su contenido porque la existencia se halle fuera del concepto<sup>29</sup>.

Heidegger, como antes con Suárez, valora en Kant el modo correcto de acercarse a la existencia, desde el sujeto, pero observa, como en el caso anterior, un deficiente establecimiento del horizonte desde el cual plantear la verdadera cuestión de la existencia.

En su opinión, Suárez proporcionó a Kant, la posibilidad de plantearse el problema de la existencia desde el punto de vista de la conciencia y, le permitió dar el paso independiente, hacia una concepción de la existencia como resultado de una representación.

En nuestra opinión, este punto, el de la diferencia entre Suárez y Kant, es el que da sentido a la lectura que realiza Heidegger de la disputa XXXI. Como acabamos de ver, los dos filósofos, coinciden a la hora de negar la reificación de la existencia: la existencia no es un ente real; no es un predicado real. No obstante, se separan en el momento de caracterizar su esencia: algo que pertenece a la cosa actual o una relación entre el ente y el entendimiento, respectivamente.

La dificultad de la lectura de la teoría de la existencia suareciana realizada por el pensador alemán, además de los elementos contextuales enunciados, residiría, por lo tanto, en el modo de ser de la esencia o la posibilidad del ente,

---

personal”, En: *La Fascinación de ser metafísico: Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O. P.*, Bogotá: Universidad Santiago Arboleda, 2015, 53-81.

28 *Conceptos*, p. 36.

29 *Problemas*, pp. 66-70.

antes de la actualización y después de la actualización. Así lo expresa claramente el alemán: “En esta controversia, el verdadero punto en cuestión varía, en tanto que unas veces la *essentia* es entendida como la posibilidad pura, la esencia puramente pensada, en otras, lo es como la esencia actualizada en la efectividad misma”<sup>30</sup>. Heidegger intentó aclararse en este punto, acudiendo a la lectura de las secciones segunda y tercera de las *DM*.

Sinteticemos brevemente, la lectura realizada por Heidegger de las secciones segunda y tercera de la *DM XXXI*, antes de entrar a aportar una solución a esta cuestión.

En opinión del alemán, debe ser contado entre los aciertos de Suárez el haber situado adecuadamente el problema de la existencia en el ente finito. En este sentido, el jesuita observó que la cuestión a dirimir no podía conducirse partiendo de la pregunta por la posible diferencia entre la pura posibilidad o esencia y la existencia, sino, desde el ente finito, ya actualizado.

Situados en este ámbito, la cuestión a analizar es si la esencia del ente finito actual se distingue de su existencia. Como ya sabemos por la solución aportada por Suárez al problema de la distinción, en el ente finito no es posible distinguir, realmente, la existencia, porque pertenece a su constitución, de la propia esencia, aunque pensemos ésta última de la manera más abstracta como pura posibilidad. Si siguiéramos este camino, nos encontraríamos con dos entes con su propio ser, y se presentaría el problema adicional acerca de su modo de vinculación en una unidad existencial. Este riesgo puede ser evitado si se afirma la imposibilidad de considerar la existencia como una cosa, ente o algo existente.

Aristóteles, como hemos visto, había afirmado que predicar o añadir el “ente” a las cosas, –es lo mismo “ente hombre” que “hombre”– no las aporta nada, puesto que el ente en acto es el verdadero ente y, además es idéntico al existente<sup>31</sup>. Suárez quiso reforzar su postura –la existencia no es algo existente, no es una cosa real–, acudiendo a este lugar, que le permite concluir que nada hay que añadir a la esencia del ente actual para que sea existente. Este argumento de autoridad, en primer lugar, despeja el camino hacia una comprensión de la existencia, liberada de la doctrina creacionista del *actus essendi*. El problema de la existencia, como puso en claro la distinción racional, no se resuelve con un aumento, complemento, o añadido de entidades injustificadas sobre la esencia.

Además, este lugar abre la posibilidad de pensar la existencia del ente finito. Toda cosa pensada, incluye su modo de ser. Si pensamos en el “hombre”, ya sea concebido en su posibilidad o en su actualidad, lo pensamos, como siendo. Luego

30 *Ibid.*, p. 132.

31 *Supra*, nota 22.

en todo lo pensado, se concibe al tiempo la existencia. No es necesario adiciones suplementarias a la esencia, puesto que la existencia no añade nada que no esté ya dado a la esencia del ente finito.

La esencia del ente finito en el momento previo a su actualización –a su creación–, no tiene ser, no es nada. Y sobre esta pura posibilidad, tampoco es posible añadir nada a la actualización. Por el contrario, es precisamente cuando la esencia llega al ser, esto es, desde la esencia ya actualizada, cuando es posible captar su esencia como existiendo. Suárez reservó esta propiedad de captar la esencia como siendo –*potentia objectiva*–, a Dios. Pero de que algo posible pueda ser pensado de esta manera por la mente divina no se sigue ningún modo de ser positivo; por el contrario, lo posible debe ser aprehendido negativamente, como lo que no existe propiamente.

De este modo cuando tras el momento de la creación, el ser posible sea trasladado a la existencia, este paso, no debe ser entendido como si abandonará un modo de ser –su estado potencial–, sino por el contrario, como recibiendo por vez primera la existencia. La esencia, tras el momento de la creación, ya no está en la potencia de ser pensada por Dios –*non tantum in illa*–, sino que es auténticamente efectiva; y en cuanto ente creado, es en sí mismo independiente –*ab alia et in seipsa*–<sup>32</sup>.

De este modo, Suárez, pudo afirmar, en primer lugar, que cuando la esencia es pensada en sí misma –salvo en el caso de la mente divina– consideramos que la existencia no pertenece a la esencia del ente creado. Este es el sentido en el que Suárez afirma que la existencia no es un atributo real. Pero, por otro lado, la existencia se halla ya, de algún modo, realmente presente en lo existente y no es ni un accidente ni el concepto resultante de una relación mental. Hasta aquí llega el análisis de la teoría suareciana de la existencia y la presencia del jesuita en *Los Problemas*.

#### 4. CONCLUSIÓN: VALORACIÓN DE LA LECTURA HEIDEGGERIANA Y DECLARACIÓN DEL CORRECTO SENTIDO DE LAS DM Y DE LA TEORÍA DE LA EXISTENCIA

Heidegger, al trasplantar las teorías de Suárez desde el suelo escolástico al moderno, nos deja sin conocer el propósito que cumplen las DM<sup>33</sup>. Pareciera, en

32 DM XXXI, sec. III, 4, p. 33; Cfr. *Problemas*, p. 131.

33 Para el conocer el contexto histórico-filosófico en el que se produjeron las DM, así como la función que cumplieron en el interior de la Compañía de Jesús, Cfr. PONCELA, Á. (ed.), *La Escuela*

primer lugar, como si la cuestión de la distinción, fuera un ejercicio dialéctico al que Suárez respondió con la identidad de esencia y existencia. Por otro lado, la exposición de Heidegger propende a aligerar el peso de la existencia en favor de la esencia, ocultando el papel estructural que posee la existencia en la constitución del ente y en el conjunto de las *DM*. Las interpretaciones finiseculares, esencialistas y ontologistas de la metafísica suareciana, han confirmado la posibilidad de esta dirección hermenéutica. Concluiremos, permitiendo que sean los textos de Suárez, las que completen su teoría y confirmen o desmientan las lecturas modernas, y de manera particular, la esencialista.

Comencemos prestando atención a una de las referencias introducidas por Heidegger, al exponer el concepto de ente. El traductor de la versión castellana de *Los Problemas* anotó cómo Heidegger citó erróneamente un fragmento de las *DM*<sup>34</sup>. Así, en lugar de declarar que el ente considerado en su acepción nominal significa, *id quod sit habens essentiam realem*, citó lo siguiente: *id quod sit habens essentiam realem est*. El error no tendría mayor interés, si no fuera, en primer lugar, porque se trata de la definición del concepto de ente, que es el objeto principal de las *DM* y en segundo, porque con ello se propende a subrayar la esencia en el ente finito frente a la existencia.

Consideremos las implicaciones que pudiera tener para la valoración de la existencia este aparente descuido. Atendamos, primeramente, al contexto en el que aparece la definición.

Suárez afirmó que el objeto de la metafísica es el concepto objetivo de ente, lo cual quiere decir, en opinión del alemán, que esta ciencia se ocupa de “lo universal en el ente como tal, el significado del ser en general tomado en su abstracción más completa, o sea, independiente de toda referencia a cualquier ente determinado”<sup>35</sup>.

Convenimos con que la metafísica se ocupa de la *ratio entis*, pero acto seguido, es preciso declarar que no es una ciencia de esencias. Todo va a depender claro está, del modo en el que entendamos la operación abstractiva. Que el

---

de Salamanca. *Filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Madrid: Verbum, 2015, 400p. PONCELA, Á., “Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus philosophicus*”, *Caurensia*, 6, 2011, 65-101.

34 *Problemas*, nota 1b, p. 117. Parece ser que Heidegger no solo añadió verbos donde no los había, sino que además la referencia introducida en este lugar, también es errónea. La definición no se encuentra en *DM*, II, sec. IV, a. 4 sino en el artículo 5 del mismo lugar. Una serie de infortunios que inducen a plantear la hipótesis sobre una posible lectura indirecta de las *DM*. Nosotros, no disponemos de los elementos necesarios ni de la voluntad suficiente para tratar de desenredar este hipotético embrollo.

35 *Problemas*, p. 116.

concepto objetivo de ente, sea el más general y vacío, y por ello universalizable y no definible, no quiere decir, a nuestro modo de ver, que sea “independiente de toda referencia a cualquier ente determinado”<sup>36</sup>. En el caso estudiado significa que no se puede afirmar, sin faltar por ello a la verdad del planteamiento suareciano, que la esencia no guarde relación con la existencia en el ente finito.

El propósito de Heidegger en esta presentación de los conceptos que sirven la materia a la disputa, es adelantar ya su interpretación: la teoría suareciana del ente finito propende a subrayar el respecto de la esencia sobre la existencia. Y esto es, en su opinión, el resultado de una apuesta por parte de Suárez: no seguir la línea del concepto formal del ente, la de la comprensión del ser –*Seinsverständnis*– y apostar por el camino del concebir, de la intención conceptual –*intentio intellecta*–<sup>37</sup>.

Volviendo a la definición errónea, observamos el interés del pensador alemán en subrayar el momento de la realidad –*Realität*–, y traduce su fallido, *id quod sit habens essentiam realem est*, de este modo: “aquello que, teniendo una determinada realidad, existe”<sup>38</sup>.

A partir de esta traducción, Heidegger identificará: esencia, realidad, cosa y existente, tanto en su análisis de Suárez, como posteriormente en el de Kant. Queda claro que, para Heidegger, lo que hace que un ente pueda existir, es su realidad o esencia. La existencia por este motivo, aparece como un accidente del ente. Retrasemos un momento nuestro juicio sobre este punto, que se ha denominado, a partir de Gilson, el esencialismo suareciano, para considerar otro previo, pero ligado a él. Se trata de la cuestión del modo del conocimiento del ente.

Casi con sorpresa, recoge el pensador alemán el sentir de Suárez al respecto, cuando afirma que, si bien del ente no cabe una definición al no ser un género, puede ofrecerse una cierta descripción –*declarare, saltem per descriptionem aliquam*–<sup>39</sup>.

Para mostrar estos aspectos, vamos a partir de la interpretación del *ente nominaliter sumptum*, para concluir, que la interpretación esencialista tanto de las *DM* como de la teoría de la existencia realizada por Heidegger, no es sostenible a la luz de los textos suarecianos.

36 *Ídem*.

37 *Problemas*, p. 116.

38 *Problemas*, p. 117.

39 *DM* II, sec. IV, 1, p. 415.

Comenzamos completando la cita de definición del ente en sentido nominal elegido por Heidegger: “Su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente”<sup>40</sup>.

El modo de conocerlo lo describe Suárez, en la solución al problema, con las siguientes palabras: “El ente, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisamente”<sup>41</sup>.

Para la recta comprensión de la cuestión, es necesario recordar que para Suárez la operación de *preaescindire* o *abstrahere*, no supone una exclusión, a no ser que se añada expresamente una negación. Por otro lado, también hay que recordar que el ente considerado nominalmente o absolutamente, es solo una de las tres formas en las que se puede comprender el ente. En este sentido absoluto, se prescinde en el ente del actual ejercicio de la existencia, pero sin negarla ni afirmarla. No se prescinde de su existencia absolutamente considerada, sino solamente la existencia actual o ejercitada. Y el ente así comprendido, mantiene su constitución intrínseca de esencia y de existencia.

También cabe considerar al ente como actualmente existente que incluye la dimensión temporal. En este caso, es el ente que tiene, ha tenido o tendrá existencia. Tanto el pasado como el futuro son ente, no debido a la negación de no existir en el presente, sino por la existencia real que tuvieron o que tendrán en el futuro.

Por último, puede ser comprendido el ente como posible, y en este caso hablaríamos del ente que no existe, ni existió ni existirá jamás, pero que puede ser pensado sin contradicción. De nuevo, el ente posible no es ente por la negación de la existencia, pues en este sentido, como ha recogido Heidegger, es la nada actual. Solo es ente por la existencia que podría tener, si la causa eficiente lo sacara de la nada. Importa subrayar que en cada una de estas consideraciones Suárez afirma que el ente está constituido tanto por la esencia como por la existencia.

Según el tipo de existencialismo profesado por Heidegger, un análisis exitoso de la existencia debería partir únicamente del ente actualmente existente. Suárez por lo tanto al considerar al ente absoluto como el objeto de la metafísica, (una comprensión fundada sobre la precisión de la existencia actual, como se ha visto), prescindió de la existencia para analizar solamente la esencia. Pero no es así, puesto también en la existencia absolutamente concebida se prescinde de su ejercicio, pero la existencia sigue siendo real, en tanto que solo tiene sentido desde lo real. Ciertamente es que el ente actualmente existente está constituido formalmente por la existencia actual, pero también lo es, que el ente tomado nominalmente,

40 *DM II*, sec. IV, 5, p. 418.

41 *DM II*, sec. IV, 9, p. 421.

prescindiendo de la determinación temporal y del ejercicio actual, está constituido intrínsecamente por la existencia. Lo que está claro que no pudo afirmar Suárez es que la existencia fuera siempre el constitutivo de la esencia, pues esta circunstancia sólo es peculiar de Dios. La existencia no es, por lo tanto, un accidente sino un elemento constitutivo del ente junto con la esencia. Probar que el ente creado consiste en una composición de esencia y accidente, y que, de la misma, cabe la posibilidad de comprenderla de un modo racional, constituye el objetivo principal de la *DM XXXI*, según Suárez declaró:

Esta composición de existencia y de esencia de tal modo es de razón, que no es fingida por el entendimiento con absoluta gratuidad, sino que tiene algún fundamento en la realidad [...] este fundamento no es otro sino que la criatura no tiene de por sí el existir actualmente, sino que únicamente es un ente potencial que puede participar de otro ser; en efecto, de aquí resulta que la esencia de la criatura es concebida por nosotros como algo potencial, y la existencia como un modo o un acto por el que tal esencia se constituye como un ente en acto [...] si se lo considera (al ente creado) en potencia [...] corresponderá a su esencia el ser apto para existir con tal composición [...] quedando con esto completa la razón propia de ente creado en acto y en potencia, la cual principalmente, pretendíamos explicar en toda esta disputación<sup>42</sup>.

Podría objetarse que, si bien parece probada la defensa suareciana de la composición, es posible afirmar que alguno de los respectos del ente finito, en particular, la esencia, sea más determinante que la existencia. Regresamos para negar el esencialismo, al texto anteriormente citado acerca de la consideración nominal del ente.

Recordemos que Heidegger parece insinuar que, para Suárez, el verdadero problema no fue el de la existencia sino el de la esencia y que diluyó la cuestión en la exposición de la diferencia y el significado entre la esencia real y la esencia posible.

Parece que Heidegger, considera que el ente para Suárez es solamente la esencia real, con precisión de toda existencia. Pero esto supone leer mal el fragmento que acabamos de presentar, puesto que el ente contiene en sentido absoluto la existencia inteligible, y por lo tanto, de lo que se prescinde es solamente de la existencia efectuada, pero no de toda la existencia. En el fragmento citado por el alemán, y a pesar del “est” introducido indebidamente para subrayar el momento real o esencial del ente finito, Suárez no identifica el ente con la esencia, sino con “lo que tiene esencia real”. No se afirma, por lo tanto, que el ente sea idéntico a la esencia, sino que el ente es lo que tiene esencia real. Y, Suárez ha manifestado que la esencia real es aquella que se constituye por la existencia

42 *DM XXXI*, sec. XIII, 9, p. 192.



actual, con independencia de si ha sido efectuada o no. Sirvan como ejemplo, las siguientes palabras:

Resulta incomprensible que una esencia o quiddidad sea real sin relación a la existencia y a la entidad real actual; efectivamente no tenemos otros modo de comprender como real una esencia que no es actual, sino porque es de tal naturaleza, que no le resulta contradictorio convertirse en entidad actual, condición que adquiere por la existencia actual; por lo tanto, aunque el existir en acto no sea de la esencia de la criatura, el orden a la existencia, no obstante, o la aptitud para existir, pertenece al concepto intrínseco y esencial, y de este modo el ser es un predicado esencial<sup>43</sup>.

La esencia, por lo tanto, se constituye como esencia real por la existencia actual, sea en acto o en potencia. Si el ente es lo que tiene esencia real, y la esencia es real por la existencia, debemos concluir que el ente se constituye tanto en virtud de la esencia como de la existencia. Como podemos observar en el fragmento citado, así como en el desarrollo de la disputa XXXI, la distinción crucial para Suárez, será la establecida entre la esencia actual y la esencia de la que se hace precisión de la actualidad y que puede llamarse potencial, aunque no por exclusión de la actualidad. Esto resulta claro a partir del texto siguiente:

Nuestro entendimiento puede hacer precisiones entre cosas que, en realidad, no están separadas. También puede concebir las criaturas abstrayéndolas de la existencia actual, porque, al no existir necesariamente, no es contradictorio concebir sus naturalezas prescindiendo de la eficiencia y, por lo mismo, de la existencia actual<sup>44</sup>.

Llegamos por lo tanto a comprender cuál es el fundamento de la *distinctio rationis*, invocada por Suárez, frente a la distinción real y la distinción formal, a saber, “que ningún ente fuera de Dios tiene por sí, su entidad, en cuanto es verdadera entidad”<sup>45</sup>.

Bajo esta certeza, afirma el jesuita, “en las criaturas, la esencia y la existencia se distinguen o como ente en acto y ente potencia, o, si se las considera a ambas en acto, sólo se distinguen por razón con algún fundamento en la realidad, distinción que bastará para afirmar de modo absoluto que el existir actualmente no pertenece a la esencia de la criatura”<sup>46</sup>.

La distinción de razón, por lo tanto, tuvo como propósito principal, salvaguardar la diferencia que media entre las criaturas y su Creador subrayando la contingencia de la criatura. Solo el existir actual pertenece solamente a la esencia

43 DM II, sec. IV, 14, p. 425.

44 DM XXXI, sec. VI, 15, p. 63.

45 DM XXXI, sec. VI, 13, p. 62

46 *Ídem*.

divina: la criatura antes de ser creada por Dios, no posee ningún ser real; no es, o es pura nada.

Como esperamos haber mostrado, la teoría suareciana de la existencia, fue comprendida por Heidegger como el paso pre-moderno en la historia del olvido del ser. Desde el desarrollo de los estudios suarecianos, podría decirse que, a pesar de la lectura de Heidegger, es indudable que la publicación de *Los Problemas*, reactivaron el interés por la filosofía del jesuita español, a partir del último cuarto del pasado siglo.

La falta principal en la que incurriría Suárez, es que, si bien es cierto que se aventuró a dirigir la mirada sobre el ente finito y preguntarse por su existencia, la teoría suareciana no pasa de ser una más entre las interpretaciones escolásticas todas ellas “muy escasas y rudimentarias”<sup>47</sup>. Y es que, en su opinión, si buceamos en lecturas teológicas de la existencia como la del español, no llegaremos nunca a obtener un conocimiento claro de la existencia; solamente obtendremos, una explicación del modo por el cual un ente existe. Suárez, al tratar de comprender la existencia desde el Sujeto Creador, en lugar de hacerlo desde el sujeto que experimenta la existencia, entrará “en un callejón sin salida del que nunca saldrá”<sup>48</sup>.

Es cierto que las *DM* son consideradas por Heidegger, como el intento escolástico más decidido por comprender el fenómeno de la existencia, pero también lo es, que no lograron superar el umbral de la explicación óptica, al estar determinados los análisis por la doctrina creacionista y su dinámica causal. Así parece ser, que el principal error cometido por Suárez, residió en ser un teólogo cristiano; este compromiso, es el que le impidió llegar a conocer la temporalidad como modo de ser del ente finito\*.

## BIBLIOGRAFÍA

- BRAIG, K., *Von Sein. Abriß der Ontologie*. Die Grundzüge der Philosophie IV, Freiburg im bresg. 1896.
- COURTINE, J. P. *Suárez et le Système de la Métaphysique*, París, PUF, 1990.

47 *Problemas*, p. 134.

48 *Ibid.*, p. 138.

\* El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, titulado: *Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política* (FFI2015-64451-R).

- , “Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysic”. En: SALAS V. M y FASTIGGI, R. L., *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden: Brill, 2015, 72-90.
- ESCODERO, J. A. “El estudiante Heidegger y la Teología”, *Sofia*, 2, 2, 2016, 302-321.
- ESPOSTIO, C. y PORRO, P. (eds.), *Heidegger e i medievali*, Número monográfico: *Quaestio*, 1, Brepols, 2001, 522 p.
- , “Dalla metafisica all’ontologia: storia di una trasformazione editoriale”, *Quaestio* 11, 2011, 255-288.
- , “The hidden influence of Suárez on Kant’s transcendental conception of being” en: NOVAK, L. (ed.), *Suarez’s Metaphysics in its historical and sistematic context*, Berlín/Boston: De Gruyere 2014, pp. 117-134.
- DIETERICI, F., *Al-Farabi’s philosophischen Abhandlungen aus Londone*, Leiden: Brill, 1890, p. 57 y p. 66.
- GILSON, É., *El Ser y la Esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée De Brouwer, 1951.
- HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trad. J. J. García Norro, Madrid: Trotta, 2000.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, Trad. G. I Roth y E. C. Frost, México: F.C.E., 1986.
- , *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo–Finitud–Soledad*, Trad. J. A. Ciria, Madrid: Alianza editorial, 2007, 82-83.
- , *Nietzsche*, Trad. J. L. Vermal, 2 vols., Barcelona: Destino, 2000.
- , *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos, 2000.
- HERRERA, J. J., “El actus essendi en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis personal”, En: *La Fascinación de ser metafísico: Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O. P.*, Bogotá: Universidad Santiago Arboleda, 2015, 53-81
- NOVÁK, L. (ed.), *Suárez’s Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2014.
- PONCELA, Á. (ed.) *La Escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Madrid: Verbum, 2015, 400p.
- , *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Δ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, León: Celarayan, 2010.
- , “Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus philosophicus*”, *Caurensia*, 6, 2011, 65-101.
- , “Presencia y disposición de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez en el proyecto ontológico-existencial de Martin Heidegger”, *Veritas*, 58, 2, 2011, 178-205.

STEGMÜLLER, F. "Karl Braig (1853-1923)", *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 54, 1953, 120-128.

SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Trad. S. Rábabe, S. Caballero y A. Piugcerver, Madrid: Gredos, 1960-1966, 7 vol.