

THIERRY-DOMINIQUE HUMBRECHT, *Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2023, 321 pp.,
ISBN 978-2-7116-3094-3

Juan José Herrera

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino,
San Miguel de Tucumán,
Argentina.
jjherrera@unsta.edu.ar

I. Este libro ofrece un acercamiento a la metafísica de Tomás en su contexto propio, es decir, dentro de la reflexión en desarrollo de un teólogo cristiano medieval. El resultado es un escrito ágil, cuestionador y llanamente provocativo por momentos, que atrapa al lector desde el principio hasta el final.

En vez de reconstruir el pensamiento tomasiano sobre temáticas metafísicas, Hombrecht opta por restituirlo (pp. 21-23), yendo directamente a los textos, considerándolos cronológicamente, respetando sus géneros literarios, fuentes, circunstancias, interlocutores, o sea, teniendo en cuenta todos los aspectos que permiten descubrir a través de ellos las ideas principales. Se apoya, por cierto, en las recientes investigaciones tanto sobre la persona y la obra del Aquinate, como sobre los debates filosóficos y teológicos del siglo XIII, y el rumbo que ha tomado posteriormente la metafísica.

El principal aporte de esta monografía es la distinción, con sus implicancias exegéticas y doctrinales, de tres modalidades que la metafísica presenta en las obras de Tomás: integrada, constituida, manifestada (pp. 37-40, 261-263, 269-278). Se trata, en realidad, de la profundización de una tesis defendida por el autor en *Thomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique* (París, 2021).

La primera modalidad comprende la metafísica que el maestro dominico asume críticamente de los filósofos y la que expone en sus comentarios. En este procedimiento se ve cómo Tomás modifica todo lo que toca (p. 87), en el sentido de que, dándole prioridad a la fe, aclara a los autores mostrando toda la inteligibilidad de sus enseñanzas e incluso mejorándolas si es necesario (pp. 215-216). Entre los casos más elocuentes figuran la rectificación a favor del monoteísmo y la afirmación de la primacía del ser en el comentario al *Liber de causis* (p. 199-206), y la atribución a Aristóteles de un Dios que es creador de un mundo eterno (pp. 216-223).

La segunda modalidad es la metafísica producida por la teología para traducir la fe en términos racionales. No precede al discurso teológico, sino que nace de él (p. 117). Es una metafísica de arriba hacia abajo (p. 100), que abarca las nociones más típicamente tomasianas. Una de ellas, que reaparece en varios capítulos, dejando constancia de su centralidad en el pensamiento de Tomás, es

la idea de creación como causación eficiente completa de la creatura en la que Dios actúa voluntaria y libremente. También pertenecen a esta modalidad la noción de acto de ser, ya que es correlativo de la causalidad divina como su *proprius effectus* (pp. 102, 157, 186, 196-198, 226), la afirmación de Dios como *ipsum esse subsistens* (p. 123), la analogía, la persona.

La metafísica manifestada designa la manera de argumentar de la *Summa contra Gentiles*, proyecto teológico único en su género, que lo hace apoyándose en lo que tienen de racional los datos de la fe. En dicha obra, la Sagrada Escritura aparece en el desenlace de los capítulos para confirmar los razonamientos, no para fundamentarlos. Se comprueba que el dominio de la razón es más amplio que el de la filosofía.

Estos modos de proceder de la metafísica, animados por la búsqueda de la verdad, entrelazan siempre la razón y la fe, siguiendo distintos métodos que Tomás va precisando según las circunstancias, ya sea al leer a Boecio, al redactar la *Summa Theologiae* o al comentar a Aristóteles (p. 278). Cabe aclarar que estas modalidades no operan necesariamente de forma aislada. Por ejemplo, el Aquinate asume la metafísica aristotélica de la sustancia (primera modalidad), y con su teoría del ser como efecto de la acción divina creadora (segunda modalidad), lleva más lejos la concepción metafísica del ente (pp. 197-198). En resumen, las tres modalidades muestran cómo, en la obra de Tomás, la metafísica desborda su propio territorio por influjo de la teología (pp. 238, 278).

El autor hace, además, una doble advertencia con respecto a la valoración de la metafísica del Aquinate. Esta no puede ser considerada desde la perspectiva agustiniana de una teología que cuenta con una metafísica, pero a la que no le reconoce su autonomía científica, y tampoco puede ser reducida a su base aristotélica, quedando así separada de la teología (p. 263). Por eso, desde el principio, su propósito es establecer “un equilibrio entre la confusión de las ciencias y su separación metodológica y doctrinal”, buscar “cómo integrar la razón en la fe, [...] Aristóteles en Agustín, sin destruir ni una parte ni la otra” (p. 37).

II. Con una estrategia bien marcada, que se basa en la explicación minuciosa de un conjunto de textos tomasianos, el libro evidencia al mismo tiempo dos grandes preocupaciones.

La primera es esclarecer la genuina posición de Tomás sobre la relación entre Dios y la metafísica, y responder a ciertas opiniones contemporáneas. Esto explica que la mayoría de los capítulos aborden dicha problemática desde distintas perspectivas. Nos referimos sobre todo a los que tratan acerca del sujeto de la metafísica y el lugar de Dios (cap. 2, pp. 45-67); la existencia de Dios (cap. 3, pp. 69-97); Dios y el ser (cap. 4, pp. 99-135); la analogía y la participación (cap. 5, pp. 137-181). Este quinto capítulo intenta mostrar cómo el Aquinate tematiza su práctica de la analogía al abordar la cuestión de los nombres divinos, y cómo profundiza su idea de la participación al explorar las causalidades que concurren en la creación.

Las otras secciones estudian las diferentes concepciones de la metafísica (cap. 1, pp. 27-43,); el acto de ser, la composición acto-potencial de los entes, la operación (cap. 6, pp. 183-232); los distintos métodos en metafísica (cap. 7, pp. 233-279). La conclusión recapitula los grandes ejes examinados (pp. 281-300), pero a la vez no deja de suscitar nuevos interrogantes. Entre otros aspectos, sugiere la incorporación de lo contingente en el enfoque de la metafísica gracias a la teología. Volveremos enseguida sobre algunos de esos planteos. En las últimas páginas se halla una bibliografía razonada (pp. 301-313), que intenta ser una guía para el estudiante, y un índice de nombres (pp. 315-317), que facilita la consulta del libro.

La otra preocupación que sobresale consiste en liberar el legado tomasiano de los modelos metafísicos que se han superpuesto a lo largo del tiempo y que han distorsionado su comprensión. El autor menciona, en primer lugar, la teoría escotista de la metafísica como ciencia de lo universal y abstracto (p. 282), presidida por un concepto unívoco de ente, que engloba a los entes finitos y a Dios. Posteriormente Suárez confirmará que Dios cae dentro del objeto de la metafísica (p. 33). Contra estas ideas aparece, siglos más tarde, la crítica de Heidegger a toda metafísica por su constitución ontoteológica (p. 32).

En el terreno más propiamente tomista, identifica el peso del neo-aristotelismo de Cayetano que con su concepto análogo responde al escotismo, pero sin lograr escapar de la atmósfera de una filosofía determinada por la precedencia de un acto del espíritu sobre la consideración de los entes (pp. 146, 284, 290).

En la línea de la “essentialisation”, vigente en el recorrido de la metafísica desde Scoto hasta Kant, el autor señala la irrupción de la razón suficiente tematizada por Leibniz, que reemplaza las esencias por las razones de las cosas. El tomismo de la neoescolástica alemana del siglo XX ha sido bastante afectado por esta corriente (pp. 285-286).

Con Suárez la metafísica adquiere una fisonomía escolar caracterizada por un concepto de ente del que se deducen todas las otras temáticas: trascendentales, causas, sustancia, Dios. En Suárez también se inspira el prototipo de la metafísica separada, es decir, de una ciencia que puede y debe constituirse completamente antes que la teología con la intención de sostenerla. Se instala de esta manera la división entre un orden natural y otro sobrenatural (pp. 263, 290).

Como vemos, la *Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin* es especulativamente exigente. Su mérito no consiste en ofrecer una nueva síntesis de la metafísica del Aquinate, sino en acercar a sus textos, teniendo en cuenta los contextos de modo integral, para introducir en cuestiones metafísicas de fondo, dar a conocer un Tomás en permanente búsqueda de la verdad y poner de manifiesto la fecundidad que la revelación cristiana ha provocado en su metafísica. Cada uno de los capítulos, con un estilo sugestivo y vigoroso, sumerge al lector en una serie de temáticas que despiertan el interés por el estudio de santo Tomás, finalidad naturalmente perseguida en este tipo de literatura. Podemos decir, entonces, que contamos con un trabajo muy

recomendable para el público cultivado, pero que a la vez presenta cierto riesgo, pues la densidad de las problemáticas abordadas podrían dejar en suspenso el anhelo de Hombrecht de que sea “accesible al estudiante” (p. 42). ¿Habrá que pensar, eventualmente, en una introducción a la *Introduction*?

III. Por otro lado, hemos detectado varias proposiciones que deberían ser revisadas. Sin entrar prácticamente en las tesis relacionadas con el aporte principal del libro y sus derivaciones (como la de una teología que produce metafísica), señalamos a continuación sólo cuatro puntos que reflejan algunas opciones personales del autor y que dan una idea de la cautela con la que hay que avanzar en esta monografía.

(a) El cap. 2 busca establecer la identidad y la suerte que ha corrido en los escritos de Tomás la *theologia philosophica*, nombre que figura por única vez en el *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 4 (ed. Leon., lin. 199), y que por ese motivo da la sensación de ser una ciencia determinada sólo en función del texto boeciano comentado (pp. 52-53). Con el análisis del famoso proemio de la *Sententia super Metaphysicam*, habiendo pasado por la *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2, Hombrecht logra definir que, aunque lleve otro nombre, no se trata de una ciencia distinta de la metafísica, sino de la misma disciplina en cuanto que estudia a Dios como causa de su sujeto, que es el ente (p. 67). Ahora bien, ¿era necesario recurrir al proemio para obtener dicha conclusión o más bien para confirmar lo que Tomás ya había declarado en el *Super Boetium de Trinitate*? La segunda alternativa es la correcta, pues la q. 5, a. 4, explica que: *res diuine non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea que sunt communia omnibus entibus, que habet subiectum ens in quantum est ens* (lin. 157-162). Y un poco más adelante, especifica: *considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphysica dicitur* (lin. 176-180). Es muy llamativo que estos pasajes no hayan sido tenidos en cuenta por el autor. Además, en el *Super Boetium de Trinitate* también aparecen los tres nombres que menciona el proemio, indicando que se trata de una misma disciplina: *theologia, id est scientia diuina, [...] metaphysica, id est trans phisicam, [...] philosophia prima* (q. 5, a. 1, lin. 160-167). Este texto es citado más adelante (p. 241), pero sin conexión con el cap. 2. Estamos, por lo tanto, ante una lectura recortada del comentario tomasiano a Boecio, que conduce a un planteo artificial y excesivo sobre el sentido de la *theologia philosophica*.

(b) La reflexión teológica sobre Dios, si bien tiene sus principios en la revelación divina, utiliza los datos que provienen de las criaturas (pp. 109-113). Sin embargo, Hombrecht reduce las implicancias de este procedimiento a nuestro modo de significar el ser divino, es decir, a los problemas que rodean el discurso sobre Dios. Seguramente esta opción responde al interés de defender el acceso a la teología tomasiana en cuanto teología (no como filosofía), en la que Dios es lo primero que se considera, y también de insistir en la dirección descendente de lo que denomina metafísica constituida. Una frase que, entre

otras, sustenta esta pista, afirma: “Todo lo que es simple en Dios, con ellas [las criaturas] se vuelve compuesto, y de diferente manera. Es así como uno llega a interrogarse sobre el ser y la esencia en el ente común” (p. 113). Desde esta perspectiva, la exploración metafísica de los efectos queda relegada a una instancia posterior (cf. cap. 6). Mientras tanto el principal objetivo consiste en “extraer la verdad de los conceptos atribuidos” a Dios. Esto explica que, al referirse a la simplicidad divina en la *Summa Theologiae*, no se detenga casi en ninguno de los *corpus* o determinaciones de los artículos de la q. 3, lo cual hubiese sido más coherente con el pretendido método de restitución y hubiese mostrado los análisis del ente finito que Tomás hace en la confección inventiva de sus razonamientos. Pero eso comportaría, según el autor, una tentación de carácter epistemológico (pp. 123-124). Da, por consiguiente, un salto al plano del lenguaje y silencia la forma en que el teólogo medieval, con argumentaciones que se formulan *ex effectibus*, reflexiona en las cuestiones *de Deo*.

Es evidente que en la teología de Tomás la demostración *quia* mantiene su vigencia tanto en el plano del *an sit* como del *quomodo sit*. Por eso la inteligencia de sus afirmaciones depende de la penetración metafísica de los efectos. No se trata, como sugiere el autor, del mero uso de un vocabulario metafísico. Sin duda, captar en profundidad el modo de trabajo del Aquinate en la *Summa Theologiae* requiere una mirada que integre genuinamente todos los aspectos que están en juego.

(c) Una tercera línea de revisión está vinculada con el acto de ser. Nuestras observaciones van en dos sentidos. En primer lugar, hay una suerte de contradicción por parte del autor, pues por un lado acepta la teoría del padre Montagnes sobre la valoración de la causalidad divina eficiente en la *Summa contra Gentiles*, que lleva a concebir el ser “no más como forma sino como acto” (pp. 155-156, 186), y por otro lado reconoce que ya en el *In I Sententiarum* se encuentra la designación del ser como acto, precisamente cuando Tomás trata acerca de la identidad del ser y de la esencia en Dios (pp. 130, 134).

En segundo lugar, hallamos esta afirmación: “La operación es más perfecta que el acto de ser, en cuanto que permite a todo ente desarrollarse para alcanzar su fin, que es su bien” (p. 228, cf. pp. 102, 273). En la p. 190 insiste en esta tesis y cita como respaldo la *Summa contra Gentiles*, I, c. 45 (ed. Marietti, n. 385): *Actus secundus est perfectior quam actus primus*. Pero la interpretación de Humbercht es incorrecta, pues el acto segundo es de la *virtus agendi* en acto de obrar respecto de la misma *virtus* en acto primero o en reposo. De hecho, en su texto, el Aquinate agrega un ejemplo: *sicut consideratio quam scientia*, que es un caso de la *virtus agendi* referida al hábito científico. Estamos ante una distinción que se registra en el orden operativo del sujeto esencial y en la que la expresión *actus primus* no indica el acto de ser.

Además, en cuanto acto, la operación no es más perfecta que el acto de ser. El *esse* es el acto trascendental y realizador del sujeto-esencial, que incluye la

sustancia, sus accidentes y su capacidad operativa. En consecuencia, todo el orden predicamental es potencia con relación al acto de ser.

Para una comprensión más ajustada de la superioridad del *esse* respecto de la operación necesitamos explicar lo siguiente: la dinamización *ad esse, ad bonum, ad finem, ad actum* del sujeto significa un paso de la potencia al acto que tiene lugar mediante los principios determinantes de la causalidad eficiente: el acto, la *virtus agendi* y la acción con su especificación operativa, todo lo cual es capacidad adquisitiva de accidentes, *entia secundum quid*, por la sustancia, *ens simpliciter*. Esto se entiende en el orden predicamental de la *potentia essendi*, que es una *virtus essendi* o capacidad de participar el *esse* en el grado inicial de lo bueno *secundum quid*, para llevarlo al límite de perfección del proyecto esencial de la cosa. En consecuencia, el agregado de accidentes expande la *virtus essendi*, no en el orden del coeficiente metafísico de su esencia, sino en el apetito del fin de su proyecto esencial, que consiste en adquirir su *bonum simpliciter*. El diferencial de ser desde el *a quo* al *ad quem* de ese proceso es el llamado *esse accidentale*, que es la resonancia transcendental de la ampliación predicamental de la *potentia essendi*.

Así, entonces, el acto de ser es el que hace real el sujeto-esencial, sus potencias activas, sus acciones y sus influjos entitativos, de manera que el proceso entificativo no es otra cosa que el enriquecimiento de la *virtus essendi* por vía de ganancia predicamental de accidentes, con la concurrencia realizadora del acto de ser y obviamente de Dios como subordinante del ente finito en su causación.

Con esta breve exposición confirmamos que la operación no puede ser superior al *esse*, precisamente porque toda su consistencia predicamental depende de la consistencia de la sustancia, la que solo es real por su acto de ser.

(d) Las últimas páginas (293-299), contienen uno de los planteos más insólitos del libro. Sugieren que la teología, que se caracteriza por incluir lo contingente en su ámbito de análisis, ha introducido dicha categoría en la metafísica. La proposición se basa, por un lado, en que “la voluntad divina de dar el ser abre un campo de contingencia”, y por otro, en que la metafísica es ciencia de lo necesario, trata acerca de la necesidad de las esencias. Se está diciendo entonces que, en sede tomasiana, el acto de ser no es conocido sino a partir de la noción de creación como dato revelado y que la metafísica es básicamente impotente frente a todo lo que es contingente y singular. Pero estas concepciones son extrañas al pensamiento del Aquinato. En primer lugar, porque no se puede negar que haya captación del *esse* por el hábito sapiencial de la metafísica que explica el conocimiento natural, sin tener que recurrir a la revelación divina. En segundo lugar, porque la metafísica de Tomás no es de abstractos (tampoco lo es la metafísica aristotélica de la sustancia o la concepción boeciana de la persona), a menos que se la conciba como un esencialismo moderno. El conocimiento del *esse* como acto trascendente, que se compone con el sujeto esencial, se sigue de la contemplación metafísica del singular real (convendría revisar las implicancias de la *separatio*, pp. 245, 286). Además, si la metafísica

tomasiana no tuviera por sí misma acceso al conocimiento de los singulares reales contingentes, carecería en absoluto de sujeto-objeto que responda a la experiencia del conocimiento espontáneo tal como Tomás lo describe.

IV. Concluimos nuestro comentario con un breve intercambio de opiniones sobre el manual de metafísica como libro de estudio. H umbrecht lo rechaza explícitamente porque su carácter esquemático impide aproximarse a Tomás “d’une forme vivante” (p. 43). La razón más profunda está en que el manual es la expresión escolar de un proyecto al que el autor se ha opuesto desde el comienzo y que consiste en extraer la metafísica de las obras tomasianas y reconstruirla en un cuerpo separado y anterior a la teología (la obra de J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, es un claro ejemplo). Según su parecer, un plan con estas características concuerda más con una orientación doctrinal posterior a Tomás, próxima a un ejercicio de naturaleza pura, típico de la modernidad (pp. 42, 71-73).

¿Hay que desprenderse, entonces, de los manuales de metafísica? La discusión sobre la utilidad de esta clase de textos no es nueva y quizás valga la pena repensarla un poco por el simple hecho de que existen buenos manuales. Alguien que nos puede ayudar en este asunto es Gilson. El reconocido medievalista francés valora positivamente los manuales o cursos introductorios, puesto que aportan una visión general de los problemas filosóficos y de sus posibles soluciones. En una de sus conferencias, señala que: “No se entendería el sorprendente éxito de este tipo de literatura filosófica si no respondiera a una genuina necesidad”. A continuación explica la finalidad específica de estas obras de iniciación: “Cuando alguien nos pide que describamos un país, la mejor respuesta que le podemos dar es mostrarle un mapa. No es la mejor respuesta como respuesta definitiva, pero sí es la mejor como primera respuesta; y en lo que se refiere a las introducciones a la filosofía, su mayor mérito es ser a la vez ‘mapas de’ y ‘guías para’ lo que todavía es, para los principiantes, el desconocido país de la filosofía”. Y advierte: “Sería una auténtica insensatez actuar de otra manera” (E. Gilson, *History of Philosophy and Philosophical Education*, Milwaukee, Marquette University Press, 1948, p. 13).