# ¿Es el acto de ser, en Tomás de Aquino, una noción filosófica o teológica?

*P. Thierry-Dominique Humbrecht op*

Barcelona, 2026

¿Es el acto de ser un concepto filosófico o teológico? La pregunta parece inútil, puesto que el propio Tomás de Aquino no se molesta en distinguirlos. Esto es bastante característico de él, y sería un error clasificar su pensamiento en categorías que, en última instancia, deben más a Descartes que a la Edad Media, tan claramente diferenciadas se habían vuelto ambas disciplinas en esta última. El propio Tomás rara vez especifica la naturaleza de las palabras. Por ejemplo, no dice si la sustancia es metafísica, salvo por comparación con la física. Esto resulta evidente en el contexto. Tampoco dice que el acto de ser se enmarque dentro de la doctrina sagrada. Debemos prestar atención a este aspecto; ciertamente no es una distracción por parte de Tomás, sino más bien una elección deliberada de concisión, quizás incluso más que eso.

Sin embargo, esto va más allá de una simple cuestión de clasificación. ¿Puede descubrirse el acto de ser en la filosofía, o su identificación depende del tratado dual sobre la simplicidad divina y la creación? Detrás de la pregunta planteada a Tomás, se vislumbran las preguntas que nosotros mismos nos hacemos, quienes le seguimos. Por un lado, se trata de preguntas académicas, fundamentales para comprender a Tomás, sin las cuales no es más que una herramienta para la reinterpretación; pero también de preguntas especulativas, si, después de Tomás y en virtud de conocerlo, estamos justificados al considerarlo nuestro para ampliar los límites de la metafísica, límites que, hay que admitirlo, aún son bastante estrechos. ¿Es posible, es deseable, construir una parte de la metafísica, si no exclusivamente a partir del acto de ser, o al menos en torno a él? Hay que reconocer que en el *Comentario a la Metafísica* , el acto de ser está presente, pero no con mucha frecuencia.

En otras palabras, ¿podemos, en nombre de Tomás de Aquino, ordenar el proceso de la metafísica con miras al acto del ser, e incluso a partir de él? En esta hipótesis, huelga decir que el proceso es aquel que procede de lo observado a lo inferido, de los entes a su acto de ser, y a fortiori, al final del proceso, a Dios, que es el Ser mismo, subsistente. He aquí un maravilloso

tratado de metafísica que se nos hace accesible, tanto más atractivo porque reconcilia lo antiguo y lo nuevo: los antiguos tratados antaño llamados ontológicos (que, además, se presentaban deductivamente, partiendo del supuesto concepto de ser, concepto que en realidad era una esencia unívoca, cuyo contenido inteligible debía ser desplegado), y la preocupación más reciente por fundamentar cualquier estudio de Tomás en el propio Tomás, quien no presenta ni un tratado deductivo ni un concepto de ser que proporcione otras esencias.

Por el contrario, ¿deberíamos fijarnos en cómo se presentan las cosas en Tomás, concretamente en la inclusión de la mención del ser de los seres o de Dios, en una narración que probablemente sea, en la mayoría de los casos, un tratado de teología? ¿Cuáles fueron los resultados? Aquí están algunos puntos clave.

### 1) Ente en acto en Aristóteles, según Tomás

Para Aristóteles, el ente, en su sentido primario y principal, es sustancia. La sustancia lo abarca todo; es el sujeto de los accidentes, que son todos del ente en sí mismos y no del ente por accidente; es decir, no deben ser ignorados. La sustancia aristotélica desempeña, en el plano del ente, el mismo papel que el sujeto de una oración: es aquello a lo que todo se predica, aquello a lo que todo se relaciona, aquello por lo que todo se explica. Si la forma y la materia son los dos principios internos de la sustancia, la forma lo es aún más, pues la forma es la esencia misma de este ser; es el acto por el cual este ser es de tal naturaleza. La forma desempeña el papel de acto en la sustancia y para la materia. Eso es todo, y para Aristóteles, eso es suficiente.

En la filosofía de Tomás de Aquino, nada cambia en este marco. En el plano sustantivo, todo está dicho. Excepto que, para él, la sustancia no lo dice todo. Solo expresa lo que puede, a saber, la constitución de los seres. No dice nada sobre su origen, y con razón, puesto que para Aristóteles no hay nada más que considerar sino las sustancias y sus interacciones, incluso con sus sucesivas generaciones. Las sustancias están ahí, y nada más. Hay un Dios al final de la metafísica, pero no conoce el mundo y, por lo tanto, no lo creó. Cuando Aquino declara en la *Summa contra Gentiles* (II, 37, §2) que no es función del físico considerar el origen del mundo, sino solo del metafísico (probablemente en referencia a Averroes y no a Aristóteles), dice, sin embargo, demasiado. Ningún metafísico pagano ajeno al cristianismo jamás investigó el origen del mundo, más específicamente, el de un Dios creador, es decir, un dador del ser. La cuestión del don del ser no se plantea, ni para Aristóteles ni para nadie más.

También dice allí que "casi todo el curso de la filosofía está ordenado al conocimiento de Dios; por lo tanto, la metafísica, que tiene como objeto las cosas divinas, sigue siendo, de todas las partes de la filosofía, la última en ser aprendida" (SCG I, 4, §2, GF, p. 147).

### 2) El ser apartado de Dios

Desde luego, Tomás de Aquino no inventó una teología de la creación, pero, parafraseando al gran filósofo contemporáneo Steve Jobs sobre los productos de la marca Apple que fundó: «No seremos ni los primeros ni los únicos, pero seremos los mejores». Tomás se parece un poco al fundador de Apple en su época: ni el primero ni el único, pero el mejor.

Desde la filosofía judía y cristiana, el objetivo es dar cuenta de dos realidades fundamentales: el Dios único y el hecho de la creación y la providencia divinas. Estas son las dos matrices de la novedad tomista del ser.

En lo que respecta a la esencia divina, Tomás de Aquino se pregunta si su ser es idéntico a esta esencia. Con este fin, en la *Suma de Teología* (Primera parte, q. 3, a. 4), excluye de la esencia divina cualquier tipo de composición, incluyendo, por supuesto, la de esencia y ser. Luego considera la participación de los seres en Dios, con la interacción de causalidad que dicha participación requiere. Por parte de Dios, el ser es idéntico a la esencia; ambos son, por lo tanto, perfecciones actuales en la mayor medida posible. Sobre todo, en Dios, lo que es (y que permanece completamente desconocido para nosotros) y aquello por lo que es, su ser, son idénticos. El ser de Dios es idéntico a su esencia. Por otro lado, tan pronto como dejamos a Dios para descender a las criaturas, comenzando por los ángeles, esta identidad se fragmenta en una composición, una composición de acto y potencia que constituye su ser y su esencia. En las realidades naturales, la composición de acto y potencia se vuelve doble ( *SCG* , 54, §8). Existe una primera composición de acto y potencia, su forma y su ser; los ángeles solo poseen esto. Las realidades naturales tienen dos: una de sustancia constituida de materia y forma, y una segunda, sustancia constituida de su ser; en otras palabras, la forma sustancial es acto, pero solo en el plano de la sustancialidad; en relación con su ser, aún se encuentra en potencia, incluyendo la forma y la materia.

Así, en las criaturas naturales hay dos estados de potencialidad, al igual que hay dos estados de actualidad. En consecuencia, para Tomás, el ser se convierte en aquello por lo cual algo es, o aquello por lo cual una sustancia es: " *Ipsum esse est quo substantia est* " [1].

No es —a diferencia de la tradición árabe de Al-Farabi y, posteriormente, de Averroes— un complemento de la esencia misma, un accidente o una modalidad; algo que, por lo demás, volverá a ser prácticamente a lo largo de toda la historia de la metafísica medieval, moderna y contemporánea. El «ser» se reducirá a la existencia, es decir, a un hecho: el hecho de existir en lugar de no existir. Será —tal como ocurre en la tradición árabe anterior a Tomás— un complemento de la esencia, una concretización, una encarnación; algo semejante a cuando, al final de una exposición abstracta, un conferenciante decide ofrecer un ejemplo para ilustrar lo que ha planteado. Pero dicho conferenciante sabe perfectamente que su planteamiento ya está completo dentro de la teoría; el ejemplo concreto no añade nada, salvo en un sentido pedagógico. Se trata de un caso particular de una ley general previamente establecida. En el mejor de los casos, es un «acto segundo». Desde esta perspectiva, el ser —entendido ya solo como existencia— no aporta nada a la inteligibilidad de la esencia, dado que lo que realmente importa es la inteligibilidad de la esencia, y nada más que ella. Es una modalización, que opera a modo de añadido.

Con Tomás de Aquino ocurre lo contrario. El ser no viene después de la esencia, sino antes del ser. Es aquello por lo que es una cosa, aquello por lo que es una sustancia. Es una especie de causalidad inmanente, es "aquello por lo cual", y no un accidente de "lo que es". Es el primer acto que precede a la esencia y a la sustancia misma. A lo que hay que añadir que no debe asustar la búsqueda, a veces preocupada, de la expresión "acto de ser" en Tomás de Aquino, que es rara, alrededor de una quincena de usos en todas estas obras y ya está. No es imposible, pero es una hipótesis, que Tomás, en mitad de su carrera, mientras descubría cada vez más la importancia de la causa eficiente divina para pensar la creación, y por tanto la importancia del ser como acto (SCG I, 22 y 38), sentía menos la necesidad de hablar de un acto de ser, ya que es una especie de repetición, una redundancia, un acto de acto. Hay, por tanto, una quincena de usos de la expresión acto de ser, pero hay cantidades del verbo to be, y punto. Ser es suficiente.

### 3) Ser, el infinitivo de una acción

[1] Ia, qu. 50, a. 2, ad 3 [m].

Ante todo, «ser» es un verbo; es un infinitivo. Por lo demás, resulta inútil hablar de él en latín —lo que podría sugerir que se trata de una especie de fórmula mágica intraducible—, cuando en realidad se trata del verbo «ser» en su sentido ordinario, como infinitivo. Lo que no es ordinario es lo que todo infinitivo implica: una acción.

Para Aristóteles, el verbo designa el tiempo; santo Tomás, al comentar a Aristóteles sobre este punto en el *Peri Hermeneias*, se adhiere a esta opinión, pero añade, sobre todo, que el verbo denota principalmente la acción. Y, en efecto, así es: en el plano gramatical, dentro de una oración, el verbo porta la acción del sujeto, señala su tipo de acción, la especifica y le confiere un matiz particular. Si «ser» —como indica su forma gramatical— es un infinitivo, esto significa que, para santo Tomás, el ser pertenece al orden de la acción. El ser es una acción; no es solo un «ser primero», sino también la prolongación de ese acto primero. Ser es actuar, es perdurar en aquello que se ha recibido. El acto de ser, propio de cada criatura, es el resultado —poseído por cada una de ellas— del acto creador divino. Se dice que los padres dan el ser a sus hijos. La creación es un acto libre, gratuito y donante por parte de Dios, que hace existir cosas que, sin Él, jamás existirían. Él da el ser, Él otorga el ser. Una vez recibido este don, la criatura se pone en marcha y actúa conforme al ser que ha recibido. Se ha entregado el motor, y este comienza a girar. Aquí volvemos al infinitivo: «ser» consiste, en cierto modo, en instaurar en la duración a aquel ente que ha recibido el ser. Ha sido creado y, por tanto, continúa siendo. El ser es, pues, un actuar orientado hacia un fin que constituye su propia perfección. Gilson, a falta de algo mejor, habla en varias ocasiones de una energía que continúa, que perdura.

Por tanto, no debe confundirse el acto de ser de cada ente con el de otro, ni mucho menos con un concepto abstracto de «acto de ser» —convertido en una especie de esencia sin forma y un principio sin causalidad ejercida—. Cada ente posee su propio acto de ser, que no es el de ningún otro, como afirma santo Tomás en repetidas ocasiones. Cada uno ha recibido su ser, pues su ser es aquello por lo cual es tal sustancia. En definitiva, cada ser es único.

Sobre todo, no hay que confundir este acto de ser, propio de cada ente, con el acto de ser divino —el Acto Puro, perfecto—, que se identifica con la esencia divina. Nuestro acto de ser no es, en modo alguno, una «muestra» o una parte del Acto Puro que es Dios —lo que supondría una suerte de reducción de la esencia divina a una esencia creada—; eso constituiría, lisa y llanamente, una forma de monismo. Por consiguiente, debemos comenzar nuestro análisis por Dios —por su simplicidad y la identidad, en Él, entre el ser y la esencia—, para luego pasar a considerar que, en nosotros, el ser no se identifica con nuestra sustancia ni con nuestra esencia; ambos son recibidos, aunque bajo aspectos distintos.

¿Cabe decir algo sobre nuestro acto de ser? En cierto sentido, no; pues carece de inteligibilidad propia: toda inteligibilidad reside en nuestra esencia. Nuestro acto de ser no constituye un complemento de la esencia —y, por tanto, tampoco un complemento de inteligibilidad—, ni añade nada a lo que expresa nuestra forma sustancial. Es, sencillamente, el acto mediante el cual nuestra forma sustancial existe. Es algo totalmente distinto. Este acto debe realizarse, enunciarse, y debe señalarse su función —que podemos llamar causal (en el sentido limitado, inmanente, al que nos referíamos hace un momento)—; pero, una vez hecho esto, ya no queda nada más que decir al respecto.

### 4) Consecuencias para la metafísica en relación con la teología

La metafísica como dominio filosófico no puede, por tanto, tener como tema principal el ser, o el acto de ser; se trata de entes, que son según un acto de ser. Pero lo que podemos estudiar son los seres, si son sensibles están a nuestro alcance, son alcanzables por nuestro intelecto. Son recibidas por él según la primera operación, la abstracción, mientras que el acto de ser es objeto de una enunciación, por tanto de la segunda operación. La segunda operación afirma la verdad, habla del acto de ser como su fundamento, inmanente a cada ser, pero no ofrece ninguna descripción más allá de la simple aplicación de las palabras que usamos y las frases que pronunciamos. Como dice Tomás, la metafísica no es una ciencia abstractiva, sólo lo son la física y las matemáticas (*De Trinitate*, 6, 1).

Por tanto, la metafísica tiene por objeto el ser común, el ser en general, y también lo que está en el principio externo del mundo del ser común, es decir, Dios. Este principio, dice Tomás, está fuera de la metafísica como sujeto, pero pertenece, sin embargo, a la metafísica como causa trascendente y externa de su sujeto.

Por tanto, Dios tiene un estatus ambivalente en relación con la metafísica. Está al mismo tiempo fuera y dentro: fuera del sujeto, es decir, de aquello de lo que se ocupa, pero permanece incluido en la metafísica como ciencia, ya que toda ciencia se ocupa, dice Tomás en el prólogo de su *Comentario a la metafísica*, de su sujeto y de las causas de su sujeto.

Entonces nos vengamos apoyándonos en la teología y diciendo que todo parte del ser divino para explicar el estado compuesto y difractado de los seres creados, y nada es más cierto.

Sin embargo, en este sentido el estudio del acto de ser es una consecuencia de la fundación de la teología, si al menos se acepta también que el tratado sobre la simplicidad divina de Tomás de Aquino pertenece a la teología, es decir, la teología cristiana que se basa en la fe, en la doctrina sagrada. Ciertamente, antes de Tomás hubo varios intentos de introducir el tema de la

simplicidad, encabezados por Proclo; pero ¿era realmente un Dios? ¿Corresponde la sencillez de esta esencia a lo que hay que decir sobre el Dios único, revelado por la Biblia? Esto no es del todo seguro, y no estaré del lado de aquellos que quieren acercar a los filósofos antiguos al lado del Dios único, la verdad que enseña la fe cristiana. No sabían cómo acceder al único y verdadero Dios monoteísta, como dijo Gilson en 1932 (*El espíritu de la filosofía medieval*). Lo retoma hoy Olivier Boulnois (*El deseo de verdad*, 2022). En *El espíritu de la filosofía medieval* (páginas 48-49), Gilson explica que Platón y Aristóteles abordaron una determinada forma de divinidad desde un punto de vista filosófico, pero también que ninguno de los dos, ni siquiera Aristóteles, llegó a un único Dios monoteísta. Para ello (página 50) fue necesario esperar al Éxodo 3, 14, "Yo soy el que es", por tanto la revelación ofrecida por Dios mismo, en la Escritura, de su única identidad divina, y esto en términos de ser. Esta revelación en términos de ser no fue acentuada por el paso por el griego y el latín, sino que, por el contrario, quedó más bien empobrecida de sus resonancias bíblicas de la asistencia de Dios a su pueblo.

Por tanto, este término de ser dicho de Dios o por Dios debe tomarse como lo que es según la gran tradición cristiana, latina y griega. Para ella es la revelación de la esencia divina. En Tomás ya no se tratará simplemente de la esencia divina, sino de su acto de ser, el ser puro, el ser perfecto, y el único para el cual su esencia idéntica al ser no es un límite.

¿Deberíamos decir con Étienne Gilson que Tomás encuentra en la Biblia, en Éxodo 3, 14, el fundamento de su doctrina del acto de ser? Por el contrario, podemos pensar, con Fernand Van Steenberghen, que todo lo que Tomás lee sobre el acto de ser en la revelación de la Zarza Ardiente del Éxodo 3, 14 es obra del propio Tomás y no del texto bíblico. El acto de ser del Dios del Éxodo es más el que allí establece Tomás. En la selva, Tomás ve al Dios de todos, pero al ser según él mismo, Tomás.

Ciertamente, Boecio y Avicena también hablaron de una cierta distinción entre ser y esencia, ya sea en relación con Dios, ya en general, y Tomás se aprovecha de ello. Lo cierto es que, para ellos, incluso el ser es una cuestión de esencia. Tomás los lee y ve en ellos la distinción de las palabras entre ser y esencia, e interpreta esta distinción en el significado que ahora es suyo. El ser que encuentra entre ellos no tiene el significado que ellos le dan, es decir, el de un acto que avanza hacia su fin y su perfección, sino el de la tradición platónica que lo precede, y ésta es siempre la esencia. Hay algo específico acerca de Tomás.

### 5) El Ser mismo subsistente

¿Acaso el Ser autosuficiente, nombre que Tomás de Aquino le confirió a Dios y solo a él, pertenece al ámbito de la metafísica?

Las tres palabras que la componen sugieren esto, pero: 1) Tomás usa esta expresión solo en un contexto teológico, o casi; 2) Esta frase es quizás principalmente para Tomás el medio para reconciliar el neoplatonismo (el ser en sí mismo) y Aristóteles (la subsistencia), lo que aboga por una resolución filosófica; 3) Sin embargo, es más bien una opción teológica: contra Dionisio, tal vez, para mantener unidos el ser en sí mismo (de hecho, la esencia en este último) y la sustancia, de modo que la sustancia no sea reemplazada por un "más allá de la esencia"; para Tomás se trata de salvar los Concilios y el Credo frente a un más allá de la única sustancia trinitaria. 4) En consecuencia, el Ser tomista subsistente en sí mismo no es un punto final de su metafísica (debemos renunciar a encontrarlo expresado como tal), sino más bien un punto de partida de su teología, a pesar de las apariencias de la expresión.

¿Diríamos que es un ejemplo eminente de metafísica que no precede a la teología, sino que depende de ella? Esto nos acerca a la postura de Gilson y, en nuestra opinión, a la del propio Tomás de Aquino.

## Conclusión

Volviendo a la pregunta inicial: ahora que contamos con el concepto de ser o el acto de ser en Tomás de Aquino —es decir, una noción examinada primero en Dios y luego aplicada a través de la participación a las criaturas, según sus dos situaciones distintas—, ¿tenemos derecho a volver a una distribución de la materia? Por supuesto, la percepción del ser tal como la entiende Tomás surge de una confrontación con la esencia de Dios y con la semejanza de los seres con el ser de Dios, pero también con su disimilitud; pero, una vez que sabemos esto, ¿estamos justificados para retroceder en el tiempo, teológicamente hablando, por supuesto, pero también filosóficamente?

¿Podemos, por ejemplo, construir un tratado de metafísica que se base, *en términos generales,* en la *Metafísica de Aristóteles* , partiendo de los seres inscritos en el mundo sensible y ascendiendo gradualmente desde las sustancias hasta Dios como acto puro, para luego, gracias a este acto puro, comprender al Dios de Tomás, que es acto puro pero en el sentido más profundo que Tomás le da, puesto que hemos llegado al nivel de Dios mismo, y comprender el acto de ser, para redistribuirlo dentro de la metafísica misma? Ahora que somos conscientes de la importancia de esta noción —no dije concepto, porque para Tomás el ser no es un concepto,

no es una esencia puesto que es un acto—, ahora que somos conscientes de su importancia, podemos trabajar con ella sin dificultad.

Eso es lo que parece, pero hay motivos para cuestionarlo.

Una de las maneras en que esto se relaciona con el hecho de que Tomás de Aquino nunca retoma el camino de la filosofía desde el acto del ser para extender sus aplicaciones, efectos y capacidad de comprensión. La segunda manera se relaciona con nuestro supuesto derecho a reconstruir una metafísica más allá de Aquino, que afirma basarse en él, pero que, por definición, va mucho más allá. Este es el deseo secreto o declarado de todo tomista. En esencia, después de pasar algunos años en su compañía , la metafísica se le presenta como una disciplina que no es inagotable, y el metafísico desea ir más allá para ampliar su alcance. Lo impulsan, por supuesto, cuestiones más contemporáneas, pero también lo que él cree que es la continua relevancia de Aquino para hoy, su relevancia contemporánea. En la medida en que ha aceptado la importancia del acto de ser –y este no es el caso de todos los simpatizantes tomistas, incluso hoy en día– la tentación es convertir el acto de ser en una especie de principio de explicación de todo, como un sol que irradia todas las cosas, en lugar de la esencia, ese concepto de ser que ha perdido el primer lugar.

Cabe destacar dos puntos: el primero, y el más sorprendente, es que Tomás de Aquino nunca denomina al ser un principio. Utiliza el término «principio» más de 15 000 veces a lo largo de toda su obra, pero nunca afirma que el ser sea un principio; o mejor dicho, lo dice solo una vez, al comienzo de su *Comentario a las Sentencias* , y nunca más [2]. ¿Cuál es la razón de esto? Para Tomás de Aquino, el ser no es un principio, sino un acto. Toda sustancia natural se compone de dos principios: forma y materia. Si el ser también fuera un principio, sería un tercer constituyente de la forma sustancial, que es precisamente lo que el acto de ser en Tomás de Aquino no es. Esto constituiría una interpretación errónea.

La segunda razón es que la idea de un principio implica el punto de partida de un dominio de explicación. Sin embargo, el acto de ser no es el punto de partida para otras cosas. Cada ser tiene su propio acto de ser; es sustancia en virtud de su acto de ser. Su acto de ser le pertenece solo a él. No hay una especie de cuerpo colectivo de todos los actos de ser que nos permita hablar de ellos en general. Y el acto de ser no es equivalente a hablar del acto puro de Dios. Debemos distinguir entre el acto de ser de cada persona y el acto puro de Dios. Si partimos de Dios como acto puro para hablar de todas las cosas, estamos en teología, no en filosofía. Además,

[2] *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 8, qu. 4, a. 2, ad 2 [m] : "Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum". [el ente no dice quiddidad, sino solo acto de ser, puesto que es el mismo principio]

¿debemos partir de Dios como acto de ser para hablar de todo en teología? Sí y no. Dios es único; está revestido de todas las perfecciones, que en él son una y la misma cosa, pero en él, no es solo el par de ser y esencia lo que importa. Además, Dios es una trinidad; se reveló a sí mismo, se encarnó; Por lo tanto, hay muchas otras cosas que decir que no se pueden deducir del acto puro de Dios. Sería una retórica torpe pretender deducirlo todo del acto de ser de Dios, especialmente porque las cosas solo provienen de Dios a través de su plan providencial, es decir, su libre albedrío para crear, salvar y gobernar. Del ser, no se puede decir nada, al menos nada sobre todo esto, a menos que se nos informe de ello por otra fuente. La libertad nunca se deduce.

El metafísico se ve, pues, obligado a cierta modestia, por no decir a aceptar las limitaciones de su campo. Es él quien se ocupa del acto del ser, y, en última instancia, prácticamente nadie más, ni siquiera el teólogo, se preocupa por él de manera significativa. El metafísico es quien más se interesa por ello, y sin embargo no es quien tiene más derecho a hablar de ello. Esto parece una paradoja, consecuencia del hecho de que la metafísica, según Tomás de Aquino, se nutre de la fe y de diversos conceptos teológicos. Se beneficia de ellos, crece, pero si intentamos aislar la metafísica como una ciencia completa, nos vemos obligados a restringirla.

En efecto, es imposible comenzar filosóficamente con el acto de ser; apenas es posible siquiera empezar. Hacerlo implicaría desviarse a través del Dios de la teología, quien nos informa de la no composición del ser y la esencia en Dios, para ser metafísico. El filósofo debe entonces aceptar haber pasado por la teología, algo que le desagrada, al menos en teoría. De manera similar, ¿puede un metafísico desarrollar un tratado sobre la creación, los ángeles y la providencia? Muchos lo han hecho, pero al hacerlo, se han alejado de Tomás de Aquino. Aquino lo afirma al menos dos veces en su obra: el conocimiento de la omnipotencia de Dios, su providencia y el culto ofrecido al único Dios, nos es dado únicamente por la fe; los filósofos no han podido alcanzarlo. El metafísico que hablara extensamente sobre la creación, la providencia y quizás también sobre la llamada virtud natural de la religión, dejaría de ser un metafísico, a pesar de las apariencias; se convertiría en un teólogo, lo cual, en teoría, no desea.

Una de dos cosas debe suceder: o bien permanece en la negación, continuando su apariencia de mero filósofo, o bien acepta su ambigüedad y reconoce que su legitimidad para hablar sobre estos temas se inspira en la teología, aunque sin secularizarla. Pero para muchos tomistas, esto representa un sacrificio considerable. Y para otros tomistas, quizás casi todos, limitar la metafísica de esta manera conlleva el riesgo de hacerla menos interesante al abordar las cuestiones más cruciales. Una vez que se ha discutido la sustancia, sus accidentes y todas las modalidades que la afectan —lo uno y lo múltiple, acto y potencia, forma y materia—, se ha

dicho casi todo sobre metafísica. Para un metafísico, este dominio aparentemente vasto es, de hecho, estrecho. A menos, claro está, que se considere la metafísica un campo excesivamente amplio que se denomina mejor filosofía general.

En resumen, el metafísico anhela hablar de otras cosas; anhela hablar de las perfecciones de Dios, de las causalidades inherentes a la creación, de la articulación entre las causas primera y secundaria en la providencia, etc. Pero para Tomás de Aquino, estas son nociones reservadas a la doctrina sagrada. Que se necesite un marco filosófico para abordarlas es evidente. Sin embargo, que un filósofo pueda tratar estas nociones, si se mantiene fiel a Tomás de Aquino, no es legítimo. Tal imposibilidad no es simplemente una cuestión de fidelidad histórica a lo que Tomás hizo, pretendió hacer o no pretendió hacer. Toca cuestiones metodológicas de suma importancia: ¿se puede, por ejemplo, producir una metafísica en sí misma a partir de la metafísica de Tomás, sabiendo que todo lo que se afirme, de una manera más amplia o neutral, será en realidad una reinterpretación del propio Tomás, o un vago recuerdo de lo que dijo al respecto?

Lo interesante, entonces, es observar en esta metafísica, ahora libre de toda referencia, lo que el autor contemporáneo le añade. En general, se trata de sus lecturas, su reflexión personal, la síntesis de todo lo que ha aprendido, y quizás con menos frecuencia algo nuevo que una síntesis contemporánea con el contorno, ahora difuso, del estado de su memoria, cuando no es simplemente una mezcla neoscolástica de autores posteriores a Tomás, a quienes imprudentemente consideramos compatibles con su doctrina.

En cualquier caso, ¿puede nuestro metafísico contemporáneo, al afirmar que este complemento proviene del propio Tomás Luis o que es fiel a Tomás, pretender legítimamente ser suyo? Es demasiado fácil tomar a Tomás como un principio que puede extenderse —es decir, un discurso teórico— para, en realidad, decir no más de lo que él dijo, sino lo contrario. Si uno quiere decir lo opuesto a Tomás, o algo distinto a él, ¿por qué seguir afirmando que lo sigue? Aquí hay una contradicción que debe resolverse, hoy como ayer, para la credibilidad de nuestro uso de Tomás y para la fecundidad del tomismo contemporáneo. De lo contrario, seremos víctimas de observadores escépticos que descubrirán nuestras maniobras, académicos o, más generalmente, filósofos incrédulos. Verán que lo que presentamos como metafísica filosófica es, de hecho, una imitación de la teología. Dirán que no se dejan engañar, y tendrán razón. Hoy en día, un filósofo ateo que afirma dedicarse a la metafísica ya no habla de Dios, la creación, la providencia ni el culto a Dios, puesto que Dios no existe. Como afirma el medievalista alemán Kurt Flasch (*¿Por qué no soy cristiano?*), los enfoques tomistas sobre la existencia de Dios no pueden ser racionales ni necesarios, «puesto que Dios no existe».

¿Qué deberíamos hacer entonces? Ese podría ser el tema de nuestro debate.