

ALBERTO BERRO

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Sobre el ente posible y necesario en Tomás De Aquino

Este trabajo aspira a realizar algunos aportes al tema de la *possibilitas essendi et non essendi* como rasgo de los entes finitos, y su opuesto, el ser necesario, *necesse esse*¹, según el pensamiento de Tomás de Aquino. Tiene presente un importante artículo sobre el tema del P. Cornelio Fabro en el que parece haber sido dicho casi todo lo esencial², pero agrega algunos matices a nuestro criterio no suficientemente desarrollados allí. No pretende en cambio ser un estudio completo de la cuestión, como tampoco realizar un relevamiento de la literatura escolástica sobre el tema.

Antes de comenzar nuestra lectura, recordemos que “contingente-contingencia” no son términos usados por Tomás para designar una característica general de todos los entes creados, como son empleados habitualmente por autores posteriores. Tampoco son términos que nuestro autor aplique a todos los entes corpóreos. Esta terminología se usa predominantemente en Santo Tomás para caracterizar al orden de las realidades singulares que son *operabilia*, es decir, que constituyen la materia propia del obrar humano en cuanto “puede ser de otra manera” (“materia contingente”), contrapuesta a la llamada “materia necesaria”. Particularmente el término se aplica a las realidades singulares futuras (los “futuros contingentes”) sujetas al libre albedrío humano³. Según nuestro conocimiento, con excepción de un capítulo de *Contra Gentes* (II, 30) en el que el término *contingentia* es usado en sentido metafísico para designar los entes corruptibles que pueden dejar de ser⁴, el término me

¹ Siempre se trata de la necesidad de los entes en sí mismos y no para otros, también llamada necesidad “absoluta”, como puede entenderse, por ejemplo, en este texto: absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet deum, sed per ordinem ad alias causas, quae non sunt per se necesse-esse. II C.G. c. 31. En otros lugares Tomás habla de *necesse esse absolute* como sinónimo de *necessitas per se*, sólo atribuible a Dios. Vid. In III Sent. d. 11, q. 1 art. 1 obj. 4.

² Nos referimos a ‘Intorno alla nozione tomista di contingenza’, publicado en 1938 en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XXX, p. 132-149, e incluido en la recopilación *Esegesi tomistica*, Roma, 1969, Pont. Univ. Lateranense. Nosotros lo citaremos según la paginación de esta edición más reciente.

³ Es el sentido del término, por ejemplo, en In I sent. d. 38, q. 1 art. 5 (Utrum scientia dei sit contingentium), I C.G. cap. 67 y I, q. 14 art. 13, donde en el *sed contra* se dice: opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo deus scit futura contingentia.

⁴ Por ejemplo, en las siguientes expresiones: Licet autem omnia ex dei voluntate dependente sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse... Per hoc autem quod dicitur deum produxisse res in esse

tafísico utilizado por Tomás es *possibilitas esse et non esse*, opuesta a la necesidad en el sentido del ser necesario (*necesse esse*).

También es conveniente aclarar que *possibile, possibilitas* (de ser, de no ser) en general no se entiende en el lenguaje de Tomás en el sentido de la "potencia objetiva" de Francisco Suárez, ni en el de los "posibles" de la metafísica esencialista posterior. Si bien existe, con fundamento en Aristóteles, el concepto de posibilidad "absoluta" en el sentido de no contradicción⁵, en general dicha posibilidad (que no es considerada en sí misma "potencia" por Santo Tomás) está asociada a la *potentia activa*⁶ y es tenida en cuenta especialmente para definir qué significa en Dios la omnipotencia⁷. Esta posibilidad "absoluta" no implica un "en sí" de aquello a lo que se le atribuye, sino que tiende siempre a estar fundada de algún modo en algún ente en acto. Es interesante al respecto traer a colación un texto de las *Q. D. De Potentia*, en el que, a fin de poner en evidencia lo que significa el *esse ut actus* de toda *essentia* o forma, Tomás menciona como al pasar otras formas "posibles" de existencia de una esencia que no son el *esse in actu* que implica para ella el recibir su *esse ut actus*:

*Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*⁸.

No se considera a la esencia o forma como "algo en sí" "al margen" de su *actus essendi* —al modo aviceniano: *ipsa equinitas est equinitas tantum*⁹. En este pasaje, cuando la esencia es mencionada como no poseyendo el *esse* propio, es considerada como radicada en otro ente en acto, es decir:

- como existente en la potencia de la materia (que a su vez para existir tiene que tener alguna otra esencia en acto)
- o en la potencia activa del agente (que brota de su actualidad)
- o en el intelecto (humano, o divino —idea—), que existe en acto.

per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingenter...

⁵ Q. D. De Potentia q. 1, art. 3 c: secundum philosophum, possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam...

⁶ Por ejemplo, en Q. D. De Pot. q. 3, art. 1 c.: Dicitur enim V metaph., aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subiectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae. O también en S. Th. I, q. 46, a. 1 ad 1: antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed secundum potentiam activam dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per philosophum, in V metaphys...

⁷ S. Th. I, q. 25, a. 3 c.: Relinquitur igitur quod deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.

⁸ Q. D. De Potentia, q. 7, art. 2 ad 9.

⁹ Cfr. E. GILSON, *El ser y la esencia*, ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1951, pag. 113 y ss.

“En sí” la esencia sólo puede ser considerada en cuanto tiene *esse* propio— esto es, en cuanto es una esencia existente: *hoc quod habet esse, efficitur actu existens*. Nuestra primera conclusión es, pues, la siguiente: *possibilitas essendi et non essendi* siempre es algo radicado de alguna manera en un existente.

No caben mayores dudas acerca de cuál es la posición definitiva y madura de Santo Tomás sobre este tema, suficientemente puesta de relieve por Fabro en el artículo mencionado¹⁰: la *possibilitas essendi et non essendi* no es un rasgo de todas las creaturas, idéntico a la dependencia *in esse* que les corresponde en cuanto entes por participación y derivada de la composición *esse-essentia*, sino que es un rasgo de algunas creaturas, a saber, de aquellas cuya esencia es compuesta de materia y forma de tal manera que llevan dentro el principio por el cual pueden dejar de ser, esto es, en las que la forma es separable de la materia. Esto significa que son *possibilia esse et non esse* los compuestos hilemórficos del llamado, según la antigua física aristotélica, “mundo sublunar”.

Paralelamente, no sólo es necesario el ente *per essentiam*, esto es Dios, sino que también se denominan “necesarias” las creaturas incorruptibles, esto es, las formas subsistentes sin materia y (en el mismo marco de la antigua física aristotélica) los cuerpos celestes, cuya materia sólo es apta para una única forma sustancial. Y se distingue entre el ente necesario *per se*, es decir, aquél cuya necesidad es incausada (Dios), y los entes necesarios *ab alio*, que son los entes participados que junto con su *esse* reciben también como rasgo de su esencia esta necesidad, idéntica a su incorruptibilidad.

La cuestión de la “evolución” del pensamiento de Tomás sobre este tema

En primer lugar quisiéramos desarrollar la postura juvenil de Santo Tomás, expresada en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (1254-1256). Sobre la base de los textos podemos hacer un aporte al debate acerca de si existe o no una “evolución” del pensamiento de Tomás entre este período juvenil y el período de madurez.

Cornelio Fabro, en otro lugar, tiende a negar que exista tal evolución cuando afirma que “*la exaltación* (de la tercera vía) *depende, sin duda, de haber interpretado el texto tomista según un contexto que le es ajeno o al menos del que Santo Tomás ha venido apartándose con mayor resolución para hallar una vía propia. Según esta concepción, la possibilitas essendi o contingencia será la nota metafísica fundamental de toda la realidad creada finita como tal: esto parece corresponder a la opinión común de que sólo Dios es necesario en su ser y cualquier otra cosa se denomina contingente. Este contingentismo absoluto... puede entroncarse con cierto tipo de avicenisismo, si bien ésta nunca fue la posición de Santo Tomás, según el cual, possibile esse tiene sentido físico y no lógico-metafísico, esto es, significa la realidad sujeta a generación y corrupción y sólo se aplica al mundo de la corporeidad sometido a mutación sustancial. Los cuerpos celestes —que la filosofía aristotélica afirmaba como incorruptibles—, las almas humanas y los espíritus finitos no se incluyen dentro de esta vía, sino únicamente lo que llamaban el mundo sublunar*”¹¹. “*Ésta nunca fue la posición de Santo Tomás*”; sin embargo, el gran estudioso

¹⁰ C. FABRO, op. cit. p. 61 y ss.

¹¹ *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977, p. 231.

italiano del pensamiento del Aquinate parece dejar un resquicio a algún tipo de evolución con la expresión "al menos del que Santo Tomás ha venido apartándose con mayor resolución". Nosotros veremos que este matiz tiene un fundamento, y que al menos en un aspecto de la doctrina sobre el tema en cuestión hubo un cambio de posición, especialmente evidente a partir de *Contra Gentes* (1259-1264).

Precisemos primero cuál es la cuestión a definir: se trata de qué significa en los entes creados tal *possibilitas esse et non esse*, por ende qué entes (entre los creados) poseen dicha *possibilitas*, y, para hablar más radicalmente, en cuál de las composiciones propias del ente finito se apoya tal *possibilitas*. Y, correlativamente, qué significa *necesse esse*, ser necesariamente. ¿Qué nos dice al respecto el Comentario a las Sentencias?

Digamos en primer lugar que por entonces Tomás ya conoce y acepta de Aristóteles la distinción entre lo que es necesario *per se* y lo que es necesario *ab alio*, es decir, que tiene causa de su necesidad. Se basa para afirmarlo —como en toda su obra— en un texto del libro V de la *Metafísica*¹². En el siguiente pasaje se puede ver que el joven comentarista del *Magister Sententiarum* distingue ya claramente, siguiendo al estagirita, entre lo necesario *ab alio* y lo necesario *per se*, que es causa de la necesidad de los otros, y afirma que este último es Dios:

*Hoc autem absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut deus*¹³.

Agreguemos otros elementos a este punto. En una objeción dice Santo Tomás:

*Ut probat Avicenna in sua metaph., id cujus essentia est suum esse, est per se necesse esse. Sed quod est hujusmodi, non habet esse ab alio: quia hoc quod est necesse esse absolute, non est propter aliquid aliud, ut etiam dicit philosophus in 5 metaph... Ergo id cujus essentia est suum esse, non habet esse ab alio. Sed filius habet esse ab alio. Ergo non est necesse esse; nec sua essentia est suum esse. Ergo est creatura*¹⁴.

El argumento apunta a demostrar que, dado que el Hijo de algún modo recibe el ser del Padre, de allí se sigue que es creatura. Esta conclusión es errónea, aunque no las premisas que distinguen entre el *necesse esse per se*, que es propio de Dios porque su esencia es su ser, y el *necesse propter aliquid aliud*, que es propio de la creatura. La respuesta de Tomás dice:

Ratio illa sequitur de eo quod est ab alio, habens aliam naturam ab ipso: quia sic naturae ejus quod est ab alio, non debetur esse ex se ipsa; unde ipsa non est suum esse, ut habeat necessitatem essendi ex se. Sed filius est a patre, habens eandem numero naturam; unde sicut natura patris est suum esse, ac per hoc

¹² *Metaph* 1015 b: τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἰτιῶν τοῦ ἀναγκαίου εἶναι, τῶν δὲ οὐδὲν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερα ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἀπλὸν ἐστίν. El comentario de Tomás (In V *Metaph.* l. VI, ed. Marietti n. 840) dice: cum oporteat esse unum primum necessarium, a quo alia necessitatem habent, quia in causis non est procedere in infinitum, ut in secundo ostensum est, oportet hoc primum necessarium, quod etiam maxime proprie est necessarium, quia est omnibus modis necessarium, quod ipsum sit simplex.

¹³ In I Sent., d. 6, q. 1 art. 1 c.

¹⁴ In III Sent., d. 11, q. 1, art. 1, obj. 4. *Necesse esse "absolute"* aquí significa lo mismo que *necesse esse per se* (a diferencia del uso de la expresión *necessitas absoluta* en II CG 31, aplicada a las creaturas. Vid. nota 1 de este trabajo).

necesse esse; ita et natura filii: nec ejus esse est aliquo modo dependens ad nihil, sicut nec esse patris.

Es decir: el argumento es válido allí donde aquello que es *ab alio* posee una *natura* numéricamente distinta de aquella de la que procede (*id quod est ab alio, habens aliam naturam ab ipso*). Es el caso de la creatura, que al no ser su *esse*, no tiene la *necessitas essendi* por sí misma (*ex se*), sino *ab alio*, como el propio *esse* participado de otro (su creador). El *necesse esse* del Hijo, que procede del Padre compartiendo con él una *natura* numéricamente idéntica, es *necesse esse per se*, porque esta *natura* única es precisamente el *ipsum esse subsistens*, de ningún modo dependiente de otro.

En estos puntos relativos al doble tipo de necesidad, *per se* y *ab alio*, no existe evolución alguna, y la posición de Tomás está totalmente definida desde su juventud.

No obstante, curiosamente, parece que no sucede lo mismo con el concepto opuesto de *possibilitas essendi*, o de *possibile esse*. La posición del Comentario a las Sentencias en este punto es la siguiente: los necesarios *ab alio* son *possibilia in se*, es decir que, dado que su esencia no es su ser y dependen de Dios para existir, en éste sentido deben ser llamados *possibilia esse*. *Possibilitas essendi* se identifica aquí con dependencia *ab alio*¹⁵. Los textos son muy claros:

*Est autem considerare duplicem possibilitatem: unam secundum id quod habet res; alteram... Prima consequitur naturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna; unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est*¹⁶.

Todo lo que tiene *esse ab alio* no es *per se necesse esse* (sea o no *necesse esse ab alio*), y por lo tanto, en cuanto a sí mismo es posible (*quantum est in se, est possibile*), y esta *possibilitas* implica dependencia respecto de aquello por lo cual existe: *ista possibilitas dicit dependentiam*. En otro lugar dice sencillamente:

*Omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna*¹⁷

Obsérvese que se cita favorablemente a Avicena, a quien Fabro había consignado en el pasaje citado como fuente de aquel "contingentismo absoluto" que justamente critica.

Más aún, en la obra juvenil esta "posibilidad" propia de toda creatura parece estar identificada con la potencialidad de la *essentia* respecto del *actus essendi* (en el propio interior del ente en acto) y respecto del *ipsum esse subsistens* que es su fuente. El texto más inequívoco en este sentido es el siguiente:

Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; hujusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis,

¹⁵ Aquí me permito establecer un matiz a lo dicho por Fabro: "la nozione di 'possibile esse' non può, secondo S. Tommaso, caratterizzare in generale la nozione de creatura" (*Intorno a la nozione tomistica di contingenza...*, *Esegesi tomistica* p. 60). Para el joven autor del comentario a las Sentencias todas las creaturas son *possibilia esse*. Esto cambiará, como veremos, en las obras posteriores.

¹⁶ In I Sent., d. 8, q. 3, art. 2 c.

¹⁷ In I Sent., d. 3, q. 4, art. 1 c.

*et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima*¹⁸.

Todo lo que no posee algo de sí mismo, es posible respecto de ello. Y así, la esencia que tiene el *esse* de otro se dice *possibilis* respecto de dicho *esse*. La *possibilitas* aquí se identifica con la potencialidad de la esencia finita respecto del *esse* que la actualiza. Prácticamente lo mismo se dice en el segundo libro, hablando también de los espíritus puros:

*Ergo in solo deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur... quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile vel in potentia respectu ejus, ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia*¹⁹.

No antes, ni en el mundo de los "posibles" leibnizianos, sino en el seno mismo del ente finito en acto, la *essentia* es denominada *possibilis*, y el *esse* es el acto de tal "posibilidad" (*esse ut actus*). Y la *possibilitas essendi* en la creatura existente implica su constante dependencia *in esse* respecto de su creador —*dependentia sive possibilitas rei*, dice literalmente Tomás²⁰, y se funda en su condición de esencia finita que es distinta de su *esse* y lo participa. No interesa, para este sentido de la expresión *possibilis-possibilitas*, cuál sea la índole de esta esencia, por ejemplo si en sí misma es simple o compuesta (de materia y forma), o en otras palabras, no interesa si se trata, entre las creaturas, de entes necesarios *ab alio* o de entes no necesarios. Se trataría, según la terminología de Fabro, de una *possibilitas* "lógico-metafísica" y no física.

En síntesis, el Comentario a las Sentencias ya conoce la noción de necesarios *ab alio* y no atribuye sólo a Dios el atributo de *necesse esse*. Pero llama *possibilia* a todos los entes por participación, en cuanto sus esencias son distintas de su *esse* y lo participan como la potencia al acto. En las obras posteriores se conserva la primera terminología (necesario *per se-ab alio*), pero se deja de hablar de *possibilitas* como un rasgo perteneciente a la totalidad de los entes participados, pasando a emplearse el término exclusivamente en sentido "físico", para seguir utilizando la distinción de Fabro.

Antes de pasar al "segundo" Tomás (las comillas indican el reparo con que nos expresamos de este modo) es necesario hacer una observación, sutil pero importante. Siempre que el Comentario a las Sentencias habla de *possibilia* refiriéndose a las creaturas como tales lo hace en sentido positivo: posibilidad de ser, *possibilia esse*, *possibilitas essendi*. Nunca se habla de *possibilitas ad non esse* como un rasgo atribuible a todas las creaturas por ser compuestas de *essentia-esse* (como si su "aniquilabilidad" fuera una potencia intrínseca de la creatura al no ser). Las escasísimas veces que se habla de *potentia ad non esse*, el comentario a las Sentencias la asocia, como sucede en toda la obra posterior, con la corruptibilidad²¹.

El Tomás posterior habla (solamente) de *possibilitas essendi et non essendi* —y con mayor énfasis en la *possibilitas non essendi*, o del *possibile non esse*, como rasgo fundado en la composición de materia y forma, y más precisamente, en la separabilidad entre la materia y forma en los entes corruptibles. Por esto, si bien se mira, las afirmaciones del "pri-

¹⁸ In I Sent., d. 8, q. 5, art. 2 c.

¹⁹ In II Sent., d. 3, q. 1, art. 1 c.

²⁰ In I Sent., d. 8, q. 3, art. 2 c.

²¹ In I Sent., d. 42, q. 2 pr.: *omnis potentia vel est ad esse vel ad non esse, sicut potentia quae est ad corruptendum.*

mer” y del “segundo” Tomás no son entre sí contradictorias, sino que se refieren a rasgos distintos de la creatura, fundados respectivamente en composiciones distintas, y por lo tanto de alcances distintos. Uniendo los dos lenguajes, podríamos decir que para Santo Tomás todas las creaturas (por ser compuestas de esencia y *esse*) son *possibilia esse* en el sentido del Comentario a las Sentencias, y entre ellas sólo algunas –los compuestos hilemórficos corruptibles– son *possibilia ad non esse* en el sentido que prevalece en las obras posteriores. Como concluiremos más adelante, a nuestro criterio se trata solamente de una diferencia de énfasis.

El “segundo” Tomás: la *possibilitas non essendi* como rasgo de los entes corruptibles

A partir de *Contra Gentes* (1259-1264), y por ende en las posteriores *Q. D. De Potentia* (1265-1269), deja entonces de hablarse de *possibilitas essendi* como rasgo de todos los entes participados por ser compuestos de *essentia* y *esse* y aparece exclusivamente la *possibilitas ad (esse et) non esse* (como posibilidad intrínseca de no ser) apoyada definitivamente en la composición de materia y forma, coincidente con la corruptibilidad del ente corpóreo, de manera que los entes creados que son formas puras sin materia, o aquellos cuya materia puede ser sujeto solamente de una determinada forma sustancial, ya no reciben la atribución de ser *possibilia esse*, sino sólo la de *nesesse esse ab alio*, de ser necesarios con necesidad causada por otro.

Expondremos la posición de este “segundo” Tomás principalmente sobre la base de la profunda y exhaustiva explicación que nos brinda un importante artículo de las Cuestiones Disputadas *De Potentia* sobre este asunto. Nos interesa especialmente estudiar cómo se compatibiliza esta posición que atribuye exclusivamente la *possibilitas ad non esse* al ente corpóreo y corruptible, con el concepto de “contingencia” en el sentido en que lo entiende, por ejemplo, E. Gilson²², como radical posibilidad metafísica de “no haber sido” y de (radical también) dependencia metafísica *in esse* de toda creatura para “seguir siendo”, respecto del acto libre y creador de Dios, única y voluntaria fuente del ser de todo lo existente.

Las *Q. D. De Potentia* q. 5, art. 3 c. tratan este asunto de manera digna de una *quaestio disputata*, esto es, analizando el tema desde varios puntos de vista, comparando distintas posiciones y tomando posición propia con su consiguiente fundamentación. Vale la pena que nos detengamos prácticamente en cada uno de los párrafos del cuerpo del artículo. Por motivos didácticos preferimos dejar para un momento posterior la mención del título del mismo y cuál es la cuestión de fondo que se debate en él, más allá de nuestro asunto, más acotado, de la *possibilitas essendi et non essendi* y la cuestión correlativa de los entes necesarios.

El *corpus* nos introduce de entrada en nuestro tema, estableciendo una distinción importante. Hay dos modos de llamarse “posibles” las cosas

²² Vid. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, 1969, cap. III, *L'Être et sa nécessité* (referido a Dios) y cap. IV, *Les êtres et leur contingence* (referido a las creaturas). En este último capítulo dice Gilson: *C'est, en effet, la contingence radicale de l'existence de ce qui n'est pas Dieu qu'exprime la distinction thomiste entre l'essence et l'existence*. Pag. 66 nota al pie. Se ven en este punto diferencias entre la posición de Gilson y la de Fabro, siendo este último el que está más cerca, literalmente hablando, de los textos del Aquinate. Sin embargo, este artículo intenta una vía media que, dando la razón a Fabro, reconoce también las razones de Gilson a partir de los propios textos del Santo Tomás “maduro”.

creadas por Dios: *dicendum, quod in rebus a deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter*. Llamémoslos modo "A" y modo "B".

(Modo "A"): *Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat, sed solum per potentiam dei, qui mundum in esse producere poterat...*

La posibilidad de ser que Gilson denomina "contingencia", propia de toda creatura, es aludida aquí como la primera de las dos "posibilidades" mencionadas: la *possibilitas per potentiam agentis tantum*, la posibilidad de ser sólo fundada en la potencia activa del creador: "como antes de que el mundo fuera, fue posible que el mundo fuera, no por la potencia de la creatura, que era nula...". Se trata por ahora de una *possibilitas essendi* del mundo antes de existir²³, fundada, como decíamos al comenzar este trabajo, no en una potencia pasiva (ni de la materia, ni de la esencia), ni en una potencia "objetiva" (de las "esencias posibles"), en ninguna "potencia" propia de la creatura misma, que no podía tenerla porque *nulla erat* (toda potencia se funda en un acto)... sino posibilidad fundada en la potencia activa de Dios, que podía "producir el mundo en el ser" (*producere mundum in esse* -cuya traducción más precisa sería: conducir el mundo hacia el ser).

Y existe también un segundo modo ("B") de llamarse "posible" una cosa creada por Dios: *alio modo per potentiam quae est in rebus factis...* por la potencia que está en las mismas cosas creadas. En este segundo modo se detiene Tomás en primer lugar. El ejemplo que ofrece se encamina hacia un lugar totalmente distinto al del *possibile* del Comentario a las Sentencias: *sicut possibile est corpus compositum corrumpi*, como es "posible" que el cuerpo compuesto (se entiende: de materia y forma) se corrompa. Nótese que este segundo modo de *possibilitas*, "por la potencia que está en las mismas cosas creadas", se ejemplifica de entrada como *possibilitas ad non esse*.

A continuación Tomás se detendrá durante cuatro largos párrafos en este modo "B" de *possibilitas*, para realizar una detallada comparación entre dos opiniones que han existido acerca del fundamento y alcance de esta *possibilitas ad non esse*: *si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt*. Estas dos opiniones son precisamente la de Avicena y la de Averroes. Escuchemos primero la del persa:

Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc deus est.

Es decir: toda cosa aparte de Dios tiene en sí, según Avicenna, posibilidad de ser y de no ser. Toda creatura es *possibilis esse et non esse*. Pues dado que el *esse* de cualquier cosa creada es distinto de su esencia, la misma naturaleza de la cosa creada considerada en sí misma, aún de aquella que posee *necessitas essendi ab alio*, es posible respecto de su ser; y la necesidad de ser no la tiene sino de otro, cuya naturaleza es su pro-

²³ A ella se pueden encontrar referencias en otros lugares, como por ejemplo, *Comp. Theol.* c. 99: *Si autem secundum aliquam potentiam dicitur possibile mundum esse, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam: ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligatur quod deus potuit mundum in esse producere antequam produceret.*

pio ser, y en consecuencia es *esse* necesario *per se*, y esto es Dios. ¿No era esto mismo lo que leíamos hace un rato en algunos pasajes del Comentario al *Magister Sententiarum* como la opinión propia de Santo Tomás? ¿No estamos nosotros mismos, pensando en la línea de Tomás, de acuerdo en esto con Avicena? ¿No se fundamenta la posibilidad de ser —y por lo tanto también la de no ser— de la creatura en su composición de *essentia* y *esse*? ¿En definitiva, es ésta sólo la opinión de Avicena, o es también la de Tomás?

Antes de responder, recordemos que el “primer” Tomás había hablado ciertamente de esta *possibilitas* como algo propio de toda creatura, fundado en su composición de *essentia* y *esse*, pero nunca la había denominado, como aquí se atribuye a Avicena, *possibilitas ad non esse*, y nunca había hablado de potencia intrínseca al no ser como rasgo de todas las creaturas. Escuchemos ahora la opinión de Averroes:

Commentator vero contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum.

El comentador, en cambio, afirma que existen algunas cosas creadas en cuya naturaleza no existe la posibilidad al no ser. El argumento esgrimido es que aquello que posee en su naturaleza posibilidad al no ser, no puede adquirir de tal manera la sempiternidad *ab extrinseco* que el ser sempiterno se vuelva algo propio de su propia naturaleza. La tesis se apoya en la “naturaleza” de algunas de estas cosas creadas, es decir en la índole de su esencia, sin tener en cuenta la relación de esta esencia con su *esse*²⁴.

La posición de Averroes aceptada por Tomás nos parece a primera vista vinculada a la necesidad y por ende a la eternidad del mundo. No parece haber eco, en ella, de la creaturidad como radical “contingencia” —dependencia del libre acto creador para comenzar a ser y para conservar el ser... Y sin embargo Tomás “toma partido” claramente por el *Commentator*:

Et haec quidem positio videtur rationabilior.

La fundamentación de esta preferencia es que la potencia al ser y al no ser no le corresponde a algo sino en razón de su materia, que es pura potencia:

Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia.

Y esta potencialidad de la materia (particularmente *ad non esse*) no puede darse en ella, sino en cuanto, existiendo bajo una forma, está en potencia a otra forma, lo cual sólo acontece en este mundo “sublunar”:

Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam.

No se funda la *possibilitas* de ser y no ser de la creatura en la relación de su *essentia* como potencia actualizada hacia su *esse* como acto distin-

²⁴ Conviene tener en cuenta que Averroes rechazaba la distinción aviceniana entre esencia y ser. Vid. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía II*, B.A.C., Madrid, 1966, pag. 633 nota 3.

to de ella, sino en la composición, interior a ciertas esencias finitas (y no a todas), de materia y forma. Tomás comienza a concluir la primera parte del denso *corpus*, orientada a estudiar la posibilidad según lo que hemos llamado modo "B" (*possibilitas ex parte creaturae*):

Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse.

De dos maneras, por lo tanto, puede suceder que en la naturaleza (es decir, en la misma esencia) de alguna cosa no haya posibilidad al no ser. La primera es la que es propia de las formas puras sin materia:

Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiae incorporeae, quae sunt penitus immateriales.

Es el caso de la esencia de los espíritus puros creados, y también del alma humana en cuanto subsiste en su propio *esse*. Y lo fundamenta en la relación necesaria entre forma (esencia) y *esse*, según el principio *forma dat esse rei*:

Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari.

Si la forma (substancial) es aquello que determinando a la materia *dat esse rei*, "da el *esse* a la cosa", entonces propiamente forma y *esse* son intrínsecamente inseparables, como no lo son, por el contrario, forma y materia. La misma forma pura, como esencia subsistente en su *esse*, de ningún modo "está en potencia" *ad non esse*. No hay "potencia intrínseca" *ad non esse* en los compuestos de una esencia que es forma (pura) y acto de ser. La potencia "al no ser" es *disolubilidad*, dice Tomás en *Contra Gentes*²⁵. En buena metafísica, esto significa que la "aniquilación", en caso de producirse, nunca consistiría en una "separación" entre forma (esencia) y *esse*, al modo como la corrupción es, en las sustancias corpóreas (del mundo "sublunar"), una separación entre materia y forma²⁶. La aniquilación, en caso de darse, sería un quitar el *esse* a la esencia que simultáneamente "quitaría" la esencia junto con él (de la misma manera que, inversamente, en la creación "*Dios, en el mismo dar el esse, produce aquello que recibe el esse-Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit*", como felizmente dice también *De Potentia*)²⁷.

La segunda manera de que no se de en un ente creado *possibilitas ad non esse* es la ya vista situación de los entes que, siendo su esencia compuesta de materia y forma, no tienen en su materia potencialidad hacia otra forma que aquella que poseen, por no haber "contrariedad de formas" (es el caso de los cuerpos celestes de la vieja Física aristotélica):

Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiae possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus caelestibus, in quibus non est formarum contrarietas.

²⁵ I.C.G. c.18: Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse.

²⁶ Vid. Q. D. De Anima, art. 14, en donde la inmortalidad del alma se funda precisamente en la "inseparabilidad" entre forma subsistente y *esse* propio: Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est.

²⁷ Q. D. De Potentia q. 3, art. 1 ad 17.

En síntesis, sólo hay “posibilidad al no ser” en aquellas cosas en cuya esencia hay materia “sujeta a la contrariedad”. A las otras cosas (cuerpos celestes, formas puras sin materia, almas humanas) les corresponde según su naturaleza la necesidad de ser, y “le es negada” a su naturaleza la posibilidad de no ser (algo que no le haría ninguna gracia a Epicuro...):

Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Alii vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata.

Un pasaje de *Contra gentes* es contundente al resumir este punto de vista, que será el definitivo de Santo Tomás (recuérdese al leerlo que “absolute” *necesse esse* no debe identificarse aquí con *necesse esse per se*). Se llaman necesarias *simpliciter et absolute* aquellas cosas en las que no hay posibilidad al no ser:

Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse²⁸.

Si la diferencia entre ambos períodos es algo más que terminológica, habría que decir que es una diferencia de énfasis. El Tomás juvenil del Comentario a las Sentencias, más entusiasmado con Avicena, habla de *possibilitas essendi*, en sentido afirmativo, y la atribuye como rasgo intrínseco de toda esencia finita o compuesta con el *esse*, precisamente por tener *esse* participado, aunque esa esencia sea en algunos casos *necesse esse ab alio*. El énfasis está puesto en la dependencia total de la creatura respecto del Creador. Lo nuevo de este Tomás más “maduro” es el énfasis en la consistencia ontológica de ciertos entes creados, tan cara a Aristóteles como a su *commentator*, y aparentemente no tan firme en Avicena. Ahora la *possibilitas ad esse et non esse*, o simplemente *possibilitas ad non esse*, se atribuye sólo “a aquellas cosas que de tal manera son producidas en el ser por Dios que en su naturaleza se da la potencia al no ser”, es decir, a aquellos entes con esencias compuestas de materia y forma cuya materia que está en potencia a otras formas. Y se afirma con toda energía que los cuerpos celestes y los entes sin materia no tienen potencia al no ser²⁹, y por lo tanto, hablando absoluta y simplemente, es necesario que estas cosas existan: *eas necesse est esse*. En *Contra Gentes*, donde es tesis central que *quitar perfección a la creatura es quitar perfección a la potencia divina*³⁰, aparece con total claridad la motivación metafísica última de este nuevo énfasis: esta “necesidad” participada implica una mayor perfección y semejanza con el creador por parte de estas creaturas superiores, justamente —agregamos nosotros— en razón de esta solidez y consistencia ontológica³¹.

²⁸ II C.G., c. 30.

²⁹ II C.G. 39 *Ostensum est autem supra quasdam res creatas esse in quarum natura non est possibilitas ad non esse: sicut sunt substantiae immateriales, et absque contrarietate.*

³⁰ III C.G. c. 69 *Amplius: Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.*

³¹ II C.G. 30 n 6: *Adhuc. Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod esse creatum: agens enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter*

Las razones de Gilson

¿Significa esto que Tomás ha renunciado a la noción metafísica profunda, inherente a todo ente participado, que Gilson denomina "contingencia" y que él denomina *esse ab alio*? ¿Significa que niega, en sentido absoluto, la posibilidad de las creaturas de simplemente "no haber sido", o, en caso de ser, de absolutamente "dejar de ser"? ¿Se elimina aquí el "pender" constante de toda creatura respecto del libre querer divino creador? Esta es la cuestión que nos interesa dilucidar antes de terminar este trabajo.

Si nuestra lectura del artículo de *De Potentia* se quedara en estos primeros cuatro párrafos³², se habría aclarado bastante detalladamente qué significa para (el "segundo") Tomás posibilidad (intrínseca) de ser y no ser, y en qué composición se funda. Pero no podría dejarnos satisfechos en cuanto a lo que intentaremos ahora de la mano de la segunda parte del artículo: mostrar que esta tesis, de raigambre aristotélica e incluso averroísta, asumida por Tomás... no le impide afirmar la radical "contingencia" (en lenguaje de Gilson) de toda creatura, esto es, su radical dependencia *in esse* —tanto para comenzar a ser como para "continuar" siendo— respecto de la única y libre fuente del *esse* de todas las cosas³³. Tampoco le impide, como veremos, retomar la composición *essentia-esse* en este contexto y "devolverle", por así decir, un papel central en esto que Gilson y muchos otros (y quizá también nosotros) llamamos "contingencia" de todas las creaturas, expresando una idea que está en Tomás, pero usando una palabra que en él significa otra cosa.

Ya al final de la parte en que se estudia la posibilidad de no ser de parte de la misma creatura (modo "B"), y en la que se afirma que algunas creaturas son necesarias, afirma Tomás:

Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V metaphysic.. Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est deus...

Es decir: con esto de que algunas cosas son "necesarias" —nos aclara Tomás— no se niega que la necesidad de ser les esté dada por Dios, ya que un necesario puede ser causa de otro, como dice Aristóteles en el libro V de los Metafísicos... Y Dios es causa de la naturaleza creada a la que le compete la sempiternidad. Esto es: la necesidad (participada) es un rasgo de ciertas esencias finitas, que éstas reciben junto con el *esse* que les es dado creaturalmente, como se dice en la respuesta a la 12ª objeción de nuestro artículo:

Licet creaturae incorruptibiles ex dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere; consequuntur tamen ex divina voluntate abso-

non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter. Immo hoc divinae perfectioni attestatur.

³² Es en realidad lo que sucede con el artículo del Padre Fabro, que por supuesto conoce el texto de *De Potentia* y cita la primera parte del *corpus*, pero no desarrolla suficientemente la riqueza de la segunda. Vid. *Intorno a la nozione...*, *Esgesi tomistica*, p. 59 y ss.

³³ En C.G. II, 30 el planteo es inverso: la afirmación de la dependencia *in esse* de todas las creaturas respecto de su libre creación y conservación por parte del Creador no impide afirmar en ellas la *necessitas absoluta*: *Licet autem omnia ex dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur*. Pero aunque el énfasis sea opuesto, la verdad es la misma: afirmar el *necesse esse* en algunas creaturas es totalmente compatible con el hecho de que todas las cosas dependan de la voluntad libre de Dios como de su causa primera.

*lutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse*³⁴.

Es imposible no recordar aquí la tercera *via* de la *Summa Theologiae* I, q. 2 art. 3, que, al ser leída literalmente, nos dejaba tan perplejos cuando éramos jóvenes estudiantes de filosofía cristiana, acostumbrados a pensar simplemente, en términos más modernos, de Dios como “ente necesario” y la creatura como “ente contingente”³⁵. El intenso artículo de *De Potentia* brinda todos los elementos necesarios para comprender el argumento (en el cual no se afirma, por cierto, que los necesarios *ab alio* sean causa de los *possibilia esse et non esse...*). Lo citamos en nota para los interesados en releerlo a esta luz³⁶.

Pero las respuestas más completas y acabadas a nuestras preguntas se encuentran al volver, en nuestro artículo, a la posibilidad de ser y no ser según el primer modo (“A”), esto es, no a partir de la estructura intrínseca de la creatura sino a partir de la potencia creadora de Dios. Este modo “A” es cuidadosamente estudiado en los tres últimos párrafos del artículo. Recordemos antes el pasaje introductorio ya citado:

In rebus a Deo factis aliquid dicitur esse possibile dupliciter. Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat, sed solum per potentiam dei, qui mundum in esse producere poterat...

Tomás se va a detener como sumo cuidado, en estos tres últimos párrafos, en este primer modo de decirse “posibles” las creaturas a partir de la potencia creadora divina. Hasta aquí se mencionó sólo como una *possibilitas* “anterior” a que el mundo existiese. Pero ya es tiempo de hacer referencia al título del artículo: *Utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere*. La pregunta es si Dios puede volver a llevar a las creaturas a la nada. Se trata nada menos que de la cuestión de la posibilidad de la “aniquilación” de la creatura por parte de la potencia divina. Se trata, entonces, de lo que Dios “puede” o no “puede”, de lo que es “posible” o “imposible”... para Dios.

A partir de esta breve “introducción” a la segunda parte del artículo, se entiende que Tomás comience planteando qué puede ser llamado “imposible” para Dios (para luego decidir si Dios “puede” o “no puede” aniquilar):

³⁴ Q. D. De Potentia q. 5, art. 3 ad 12

³⁵ Es necesario manifestar aquí nuestra total coincidencia con Fabro cuando denuncia que la formulación del principio de causa desde la contingencia (*omne contingens causam suam efficientem habet, Intorno a la nozione...* p. 51) resulta totalmente insuficiente, y peligrosamente vinculada con el esencialismo moderno.

³⁶ Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt deum. En *Contra Gentes* el mismo argumento es usado para probar la eternidad de Dios: I C.G. 15 Amplius.

Si autem recurramus ad potentiam dei facientis, sic considerandum est, quod dupliciter dicitur aliquid deo esse impossibile.

Nuevamente: hay dos modos en que algo puede decirse "imposible" para Dios. El primero:

Uno modo quod est secundum se impossibile, quod quia non natum est alicui potentiae subiici; sicut sunt illa quae contradictionem implicant.

Este primer modo de "imposibilidad" por parte de Dios se funda en la intrínseca imposibilidad de aquello que es contradictorio en sí mismo, y que por lo tanto *non natum est alicui potentiae subiici*, "no ha nacido para someterse a ninguna potencia" (se entiende: activa). Se opone a la posibilidad "absoluta" de Aristóteles, según el segundo sentido de lo "posible" en el texto que citábamos al comienzo de este trabajo³⁷, y que incluye todo lo que no es imposible en el sentido de contradictorio en sí mismo, sea *necesse esse* o *possibile esse et non esse*³⁸.

El segundo modo de imposibilidad es algo más complejo: algo sería imposible para Dios según este segundo modo en cuanto que existiera en Él necesidad hacia lo opuesto, es decir, que Dios estuviera "necesitado", por así decir, de realizar lo contrario:

Alio modo ex eo quod est necessitas ad oppositum

Ahora bien, ¿de qué puede estar Dios "necesitado"? ¿No es él infinitamente libre? Tómase dos tipos de obrar necesario en un agente (*quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente*): aquél que procede de la potencia activa natural, que confluye en un único y necesario "efecto", como la potencia de lo cálido sólo puede calefaccionar. Y de este modo se produce la generación necesaria del Hijo por el Padre en el seno de la Santísima Trinidad: Dios Padre no puede no engendrar a Dios Hijo, es "imposible" para Dios Padre no engendrar a Dios Hijo, porque en este engendrar procede no como un libre *agens per intellectum*, sino como un cuasi *agens per naturam* que actúa por *necessitas ad oppositum*:

Uno modo ex parte potentiae activae naturalis, quae terminatur ad unum tantum sicut potentia calidi ad calefaciendum. Et hoc modo deus pater necessario generat filium, et non potest non generare.

El otro modo de obrar "necesario" para Dios, y en esto es curiosamente cercano a nosotros (o, más bien, en esto nosotros somos curiosamente cercanos a Él), estriba en su imposibilidad para querer el mal, o dicho inversamente, su necesidad, al modo de nuestra *voluntas ut natura*, de querer el bien y la felicidad:

Alio modo ex parte finis ultimi in quem quaelibet res de necessitate tendit; sicut et homo de necessitate vult beatitudinem, et impossibile est eum velle

³⁷ Q. D. De Potentia q. I, art. 3 c: secundum philosophum, possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam...

³⁸ In Meta. 9 lec. 3 Alio vero modo possibile dicitur secundum quod est commune ad ea quae sunt necessaria, et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur.

miseriam; et similiter deus vult de necessitate suam bonitatem, et impossibile est eum velle illa cum quibus sua bonitas esse non potest.

Ahora bien, se trata, al final del artículo, de averiguar si *redigere creaturas in nihilum*, si “aniquilar” a su creatura, es “imposible” para Dios según alguno de estos modos de imposibilidad. Comencemos por el primero: ¿es imposible para Dios llevar nuevamente las creaturas a la nada por una imposibilidad intrínseca de las creaturas de no ser? Dicho de modo más sencillo, ¿es contradictorio que las creaturas no existan? Responde Tomás:

Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile quasi contradictionem implicans, alias ab aeterno fuissent. Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse, ut sic cum dicitur, creatura non est omnino, oppositum praedicati includatur in definitione...

Conviene que traduzcamos lo más exacta y fielmente posible este lugar, que quiere ser lo más significativo de nuestro aporte, en cuanto que marca el “retorno”, en el Tomás maduro, de la composición *essentia-esse* como fundamento, de modo distinto al afirmado por Avicena, de la posibilidad de las creaturas de “dejar de ser”:

“Que las creaturas absolutamente no existan no es imposible en sí en cuanto implicando contradicción, pues de lo contrario habrían existido ab aeterno. Y esto es porque no son de tal manera su propio esse que cuando se dice “la creatura absolutamente no es” lo opuesto del predicado se incluya en su definición”.

Oppositum praedicati, “lo opuesto del predicado” sería el *ser (esse)* de la creatura. Que se incluyera el *esse*, el *actus essendi* en la definición de la creatura sería decir que el *esse* es su *esencia* o pertenece de alguna manera a ella, a sus “notas comprensivas”, y esto implicaría que ella existe necesariamente, en sentido absoluto y desde siempre, y por lo tanto que sería contradictorio —y por ende “imposible” para Dios— que ella no fuera o que dejara de ser³⁹.

Sería semejante al caso de un hombre que no es animal racional: ello implica contradicción, y es en sí mismo imposible. Dios “no puede” crear un hombre que no sea animal racional porque ello es en sí mismo

³⁹ Este texto perteneciente al Tomás maduro podría en cierta manera confirmar la vigencia de dos textos de las obras juveniles que podrían ser con razón objeto de críticas por “acercar” demasiado el orden lógico al ontológico. En ellos Tomás demuestra la distinción *real esse-essentia* en los entes finitos, con todas sus consecuencias metafísicas (dependencia *in esse*, existencia del creador como dador del *esse*) directamente del hecho de que, desde el punto de vista de la comprensión, el *esse* no es *de intellectu* de la esencia de la creatura. El primer pasaje corresponde al Comentario a las Sentencias: In I Sent. d. 1 q. 1 art. 1: *Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cujus natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus. Cuius lo mismo se afirma en De ente et essentia, cap. 3: *Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima...* No es casual que los ejemplos sean de un ente real (*homo*) y de un ente de ficción (*Phoenix*); ambos tienen de alguna manera *quidditas*, esto es, podemos definirlos y comprender sus “notas comprensivas” (aunque quizá no debería decirse que ambos tienen *essentia*, si ella se “define”, como lo hace el mismo opúsculo, como aquella “por la cual y en la cual el ente tiene *esse*”: *per eam et in ea ens habet esse*, *ibid.* cap. 1). Y esta *quidditas* que puede ser definida independientemente de que exista o no su sujeto *in rerum natura* no puede ser su *esse*.*

imposible, “no ha nacido para someterse a ninguna potencia activa”⁴⁰, ya que lo opuesto del predicado (ser animal racional) pertenece necesariamente a la esencia del sujeto:

Ut si dicatur, homo non est animal rationale: huiusmodi enim contradictionem implicat, et sunt secundum se impossibilia.

En cambio, el que la esencia de la creatura sea distinta de su *esse* implica la “no imposibilidad” de que Dios no la cree (y, consecuentemente, la “no imposibilidad” de que vuelva a llevarla a la nada...). No se dice, como en Avicena, que la posibilidad de ser y no ser se funde en la composición de esencia y *esse* en el sentido de que esta composición origine una posibilidad intrínseca de dejar de ser, pero sí se afirma que esta estructura metafísica de la creatura, la distinción en ella entre *essentia* y *esse*, implica que no es contradictorio que no exista, y (hablando muy impropriamente) “funda” la “posibilidad” por parte de Dios de no haberla creado, y una vez creada, de volverla a la nada⁴¹.

A la luz de este pasaje del Santo Tomás “maduro”, cabe que nos preguntemos: más allá de correcciones, matices y énfasis posteriores, necesarios para reafirmar la consistencia de lo creado, ¿no sería razonable reconocer como una adquisición definitiva del joven Tomás, inspirado por Avicena (pero más radical y profundamente inspirado por la Revelación), el haber descubierto que no es “esencial” a las creaturas el ser? ¿Y si es así, entonces, que su ser no constituye su esencia ni mucho menos un componente de la misma (aunque no sea, desde ya, un “accidente”⁴²)? ¿Y si es así, que absoluta y radicalmente hablando podrían no haber existido, así como también pueden dejar de existir? *Contra Gentes* dice que lo que no es su propio *esse* no puede ser *per se necesse esse*⁴³. Que a esto se llame “contingencia”, *possibilitas essendi* o dependencia *in esse* no parece ser lo realmente importante: *sapientis est non curare de nominibus*⁴⁴.

Volvamos a nuestro *corpus*. Queda todavía por explorar el otro tipo de “imposibilidad” que hay en Dios, aquella derivada de la necesidad de lo opuesto, en cuanto *agens per naturam* y en cuanto *volens per naturam*. Ninguna de ellas se opone a un posible volver las cosas a la nada. Se reivindica aquí el carácter eminentemente libre de la creación (y de su “continuación” en la *conservatio in esse*) como acción causal *ad extra* —a diferencia de la generación del Hijo —que no es causalidad—, y a diferencia del modo de pensar emanatista —que no afirma la causalidad libre. Y con ello nuevamente reaparece el “pendere” las creaturas de la libre y amorosa decisión del creador:

⁴⁰ *Quia non natum est alicui potentiae subiaci*. Citado más arriba, pertenece al mismo *corpus* que estamos analizando, Q. D. De Potentia q. 5 art. 3 c.

⁴¹ Si quisiéramos hablar más rigurosamente, habría que decir que un ente cuya esencia fuera su *esse*, que fuera necesario *per se* y que por lo tanto no necesitara del acto creador-conservador divino, sencillamente no podría ser creado. Una “creatura” de estas características sería un “imposible absoluto”.

⁴² In IV Metaph. Lec. II, n. 558 ed. Marietti: (Avicenna) non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia. Quodl. q. XII, a. 5: Dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia

⁴³ I C.G. 22, Item. Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse. Deus autem est per se necesse-esse. Ergo deus est suum esse.

⁴⁴ In II Sent. d. 3 q. 1 art. 1 c. En otro lugar Tomás matiza el principio: In II Sent. d. 42 q. 2 art. 2C ad 1: sapiens bene curat nomina, secundum quod expriment proprietatem rerum, et non propter se.

Similiter deus non producit creaturas ex necessitate naturae ut sic potentia dei determinetur ad esse creaturae.

Dios no produce las creaturas por una necesidad de su naturaleza, de tal manera que la potencia de Dios esté determinada al ser de la creatura, al modo de un *agens per naturam*. Tampoco está determinado *ad creaturas* como *volens per naturam*, sino que su voluntad actúa "sin duda alguna"⁴⁵, cuando crea y conserva, como *liberum arbitrium*, ya que tampoco la bondad de Dios depende de las creaturas de tal manera que no pudiera darse sin ellas. Nada se agrega a la bondad divina por las creaturas:

Similiter etiam nec bonitas dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit: quia per creaturas nihil bonitati divinae adiungitur.

La conclusión final, cuidadosamente elaborada desde estos prolegómenos, no se hace esperar más:

Relinquitur ergo quod non est impossibile deum res ad non esse reducere; cum non sit necessarium eum rebus esse praebere, nisi ex suppositione suae ordinationis et praescientiae, quia sic ordinavit et praescivit, ut res in perpetuum in esse teneret.

De todo lo anterior, entonces, se deriva que no es imposible que Dios regrese las cosas al no ser; ya que no es necesario que les suministre el *esse*, sino a partir de la presuposición de su propio y libre ordenamiento y presciencia —por los cuales ordenó y previó que las cosas se sostuvieran en el ser de manera permanente.

Permítasenos concluir este trabajo recurriendo al poder de síntesis de la *Summa Theologiae*. Es bueno volver a la simplicidad más intuitiva de esta "pequeña" gran obra, luego de atravesar algo penosamente los arduos caminos discursivos de una *quaestio disputata*. El lugar es I, q. 104, art. 1: *Videtur quod creaturae non indigeant ut a deo conserventur in esse* (parece que las creaturas no necesitan ser conservadas por Dios en el ser). Nuestro interés se centra principalmente en la primera objeción, y en su respuesta. La primera parte de la objeción dice:

Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse... Sed quaedam creaturae sunt quae secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a deo conserventur in esse.

Es decir: aquello que no puede no ser, no necesita ser conservado en el ser. Pero existen algunas creaturas que de acuerdo con su naturaleza no pueden no ser. Por lo tanto no todas las creaturas necesitan ser conservadas en el ser por Dios. Un silogismo perfecto. La objeción continúa ahondando en la razón metafísica por la cual estas creaturas necesarias no pueden no ser:

Esse autem per se consequitur ad formam, quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quaedam autem creaturae sunt, quae sunt formae quaedam subsistentes, sicut de Angelis dictum est; et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus caelestibus.

⁴⁵ Vid. Q. D. De Potentia, q. 3, a. 15 c.: absque omni dubio, tenendum est quod deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate.

El *esse* sigue *per se* a la forma. Por lo tanto, aquellas creaturas que son formas subsistentes son necesarias. Y lo mismo debe decirse de aquellas cuya materia no está en potencia sino a una forma, como los cuerpos celestes, en cuanto su materia está indisolublemente unida a su forma. Por lo tanto, las mencionadas creaturas entran en la categoría antes mencionada: según su naturaleza no pueden no ser, sino que son necesarias, ya que no hay en su esencia fundamento alguno para que no sean, no hay en ellas *potentia ad non esse*: ni en su forma (en el caso de las formas puras), ni en su materia (en el caso de los cuerpos celestes):

Huiusmodi ergo creaturae secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse, potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

La respuesta es mucho más breve y contundente, de tal manera que parece como ahogar la objeción:

Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu dei... Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum⁴⁶.

La relación "necesaria" entre forma y *esse* es tal, *supposito influxu Dei*, supuesta la libre, gratuita y constante donación y conservación del ser a la forma por parte del Creador, ya que se trata de entes por participación, cuya esencia no es ser. Por eso, y dejando ya de lado a los cuerpos celestes... si bien es cierto que no existe una potencia intrínseca *ad non esse* por parte de las creaturas espirituales; si bien es verdad que no llevan dentro el principio de su propia corrupción por no ser su esencia compuesta de materia y forma, y por ser en este sentido necesarias; si bien es cierto y valioso que posean una muy superior consistencia ontológica que la de los compuestos hilemórficos, que las hace incorruptibles e inmortales; si bien es verdad que en ellas la unión *essentia-esse* no se constituye en principio "intrínseco" de su posibilidad de dejar de ser —por no poder "separarse" la esencia del *esse* a la manera de una corrupción—... sin embargo **ellas están sometidas a una *possibilitas ad non esse* que radica en la potencia activa de Dios, que podría libremente sustraer su influjo y volverlas a la nada⁴⁷**. Y nos parece que carece totalmente de sentido, y que no expresa el pensamiento de Tomás, el desvincular totalmente esta "potencia" de Dios de "volverlas a la nada" del hecho de que ellas son *creaturas*, esto es, en su lenguaje, entes por participación, o, lo que es lo mismo, compuestos de *essentia* y *esse*, y por lo tanto que no son necesarias de por sí⁴⁸. Recordemos una vez más

⁴⁶ Se trata de uno de los textos predilectos de E. GILSON cuando procura diferenciar la posición de Tomás de Aquino respecto de la de Aristóteles. Vid. *El ser y la esencia*, loc. cit. pag. 92. En la cita en latín de esta antigua edición en castellano publicada en la República Argentina se omite la palabra "forma" por un error tipográfico: *esse per se consequitur formam creaturae...* Este error no existe en la edición francesa de Vrin, 1972, pag. 101.

⁴⁷ Lo mismo dice el importante artículo de *Contra gentes* sobre nuestro tema que venimos citando (II, c. 30): *Dicuntur enim res create eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate.*

⁴⁸ El propio Fabro concede la posibilidad de usar en este sentido el término contingencia, si se hace la salvedad de que no se trata de la terminología del propio Tomás: "Altri, più fedeli alla lettera e allo spirito del tomismo, tendono a mettere l'essenza della contingenza nella distinzione reale fra essenza ed atto di essere, propria della creatura. Io non ho alcuna difficoltà di mettermi fra questi, poiché ritengo con loro che tale è l'ultima radice, che spiega la miseria

el pasaje *De Potentia*, q. 5 a. 3 c.: *Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile... Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse* —que las creaturas absolutamente no existan no es imposible en sí mismo...y esto es porque ellas no son su esse.



della creatura di fronte alla pienezza dell'attualità divina. Si può osservare però, sia che non è tale il senso tecnico che al termine dá il S. Dottore", *Intorno alla nozione...*, *Esegesi tomistica* p. 68-69.