

SOBRE LA CAUSALIDAD EJEMPLAR: LOS POSIBLES Y LAS IDEAS

Juan Cruz Cruz

1. Temas centrales de este trabajo

1. Cuando los autores españoles del Siglo de Oro reflexionan sobre la esencia y propiedades del conocimiento divino tienen ya a sus espaldas una doctrina sistemática expuesta por Santo Tomás en la *Suma Teológica* I q14. Allí se explica que la vida de Dios es espiritual –intelectiva y volitiva–, en el grado supremo. En cuanto intelectual es formalmente saber: Dios tiene ciencia, pero no al estilo de las criaturas –conocimiento logrado a través de una demostración, o sea, de un proceso–, sino en el sentido de un conocimiento claro y cierto de las cosas, sin implicar desarrollo. Mas acerca de la ciencia que Dios tiene de las cosas, no todos los filósofos estuvieron de acuerdo. Por ejemplo, Aristóteles admitió que Dios tenía ciencia perfectísima de sí mismo (*nóesis noéseos*), pero parece haber negado que tuviera ciencia de cosas fuera de Él. También Averroes afirmó que Dios conoce las cosas posibles solamente en universal; mientras que en singular sólo conoce las cosas que Él mismo hace, pero no las demás¹.

Para el Aquinate la esencia divina es una actualidad pura de simplicidad absoluta, por lo que en Dios hay identificación real entre el acto de entender y el acto de ser. Y si una cosa es inteligible o cognoscible en cuanto tiene ser, la actualidad pura del ser divino será la raíz de la inteligibilidad. Por eso, la nada sólo es cognoscible por comparación y relación al ser.

Que el ser divino sea actualidad pura significa que excluye toda composición, incompatible absolutamente con su simplicidad e inmutabilidad; por eso, el conocimiento divino no puede verificarse por medio de determinantes cognoscitivos accidentales, como ocurre en el hombre, ni distintos realmente de su ser: la misma *esencia divina* hace las veces de determinante cognoscitivo único y universal, con respecto a todos los objetos conocidos por el entendimiento divino. Dicho de otra manera: la inteligencia divina, que es un atributo infinito, identificado con el ser puro y absoluto de Dios, exige como objeto propio y adecuado algo infinito, el cual sólo puede ser la misma esencia divina infinita: sólo esta esencia, como objeto infinito, responde a la inteligencia infinita de Dios.

Si para explicar la realidad ontológica del conocimiento divino se quisiera utilizar la terminología propia de la psicología humana –que fracciona en varias

¹ P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latine au XIIIe siècle*, Louvain, 1911, II, p. 177. L. Gauthier, “Scolastique musulmane et scolastique chrétienne”, *Revue d'histoire de la philosophie*, 1928; Gallus M. Manser, “Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge und die Vorsehung bei Averroès”, *Jahrbuch für Philosophie und spekulativen Theologie*, 1909.

entidades los elementos del alma—, cabría decir que en Dios la inteligencia, el objeto entendido, el acto de entender y el determinante cognoscitivo inteligible, son una misma cosa, sin distinción alguna real, aunque en ese objeto haya una jerarquía de aspectos: porque el objeto *primario* de la inteligencia o ciencia divina es la esencia divina; mientras que su objeto *secundario* son las cosas distintas de ella, o sea las existencias finitas.

Teniendo en cuenta esta distinción de objetos respecto de la inteligencia divina, Santo Tomás aceptó la división de la ciencia de Dios en *necesaria* y *libre*. El conocimiento de los objetos que no dependen de la voluntad libre de Dios, como son la esencia divina y los seres *posibles* contenidos en ella de una manera virtual y eminente, constituye la *ciencia necesaria*. El conocimiento de los seres finitos como distintos de Dios y existentes con una *existencia* dependiente de la voluntad libre de Dios, constituye lo que se llama *ciencia libre*. La primera, en cuanto se refiere a los seres posibles, se llama también ciencia de *simple inteligencia*; y la segunda, que se refiere a los seres que son llamados alguna vez a la existencia, se denomina ciencia de *visión*.

2. Santo Tomás afronta el problema del conocimiento que Dios tiene de los seres finitos, haciendo notar que hay dos maneras de conocer una cosa: *en sí misma*, o *en otra*. Se la conoce en sí misma, cuando es conocida por su especie propia, adecuada al objeto cognoscible, “como cuando el ojo ve al hombre por la figura del hombre”. Se conoce una cosa en otra, cuando se ve mediante la especie de aquello que la contiene, “como cuando se ve la parte de un todo por la especie del todo, o el hombre en un espejo por la imagen del espejo”. Hecha esta distinción concluye que “Dios se conoce en sí mismo, porque se ve por su misma esencia (*Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam*); mas las cosas diferentes de él, no las ve en sí mismas, sino en sí mismo (*alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso*); porque la esencia divina contiene la semejanza de las cosas que no son él”².

Esta es la tesis que después sería aceptada, con idéntica formulación, por la mayoría de las escuelas universitarias. Santo Tomás había establecido su tesis en el contexto de la relación sujeto-objeto propia de la teoría aristotélica del conocimiento, a saber: la *operación* intelectual es especificada por la *forma* inteligible, la cual es la que constituye al entendimiento en acto; en Dios esta especie del objeto principal conocido no es otra que su esencia, en la cual todas las especies de las cosas están comprendidas³. Esto significa que el mismo conocer divino, o más bien, Dios mismo, no puede ser especificado por otra cosa que no sea su propia divina esencia.

Pero las cosas que Dios tiene delante no son conocidas por él de una manera general o *común*, sino de una manera propia y *concreta*. Porque conocer los demás seres de una manera general —es decir, sólo en cuanto son entes—, y no en particular, es conocerlos imperfectamente, de manera confusa, como cuando la

² *STh* I q14 a5.

³ “Et haec est species principalis intellecti, quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur”. *STh* I q14 a5 ad3.

inteligencia humana pasa de la potencia al acto, alcanzando primeramente un conocimiento general y confuso de las cosas, antes de tener de ellas un conocimiento propio, “como procediendo de lo imperfecto a lo perfecto”. Pero la inteligencia divina es absolutamente perfecta, o dicho de otra manera: esa inteligencia es el propio ser divino. Por eso, “Dios conoce los seres distintos de él mismo con un conocimiento de lo que les es propio, no solo según lo que tienen de común bajo el concepto de ente, sino también según lo que distingue a uno de otro”. Es más, todos los seres preexisten en Dios, no solamente en cuanto a lo que es común a todos, sino también en cuanto a aquello por lo que se distinguen entre sí. “Por tanto, conteniendo Dios en sí todas las perfecciones, su esencia se compara a las esencias de todas las cosas, no como lo común a lo propio, sino como el acto perfecto a los actos imperfectos”. En síntesis: como la esencia divina contiene en sí todo cuanto tienen de perfección las esencias de otros seres cualesquiera, Dios puede conocer en sí mismo todos los seres con conocimiento de lo que les es propio: “porque la naturaleza propia de cada cosa consiste en el modo de participar de la perfección divina”⁴. Y Dios mismo no se conocería perfectamente a sí mismo, “si no conociese las diversas maneras en que pueden participar de su perfección las demás cosas; ni conocería perfectamente tampoco la naturaleza misma del ser, si no conociese todos los modos de ser: luego es evidente que Dios conoce con un conocimiento propio todas las cosas, según que se distinguen de otras”⁵.

Dios es, en el fondo, todas las demás cosas, y lo es de modo inmaterial, por una identidad causal eminente: y así, conoce todas las cosas finitas, mas no por *información* desde el exterior, sino por *identidad*; por lo tanto, no en sí mismas, sino en sí mismo. De ahí que los escolásticos aceptaran la tesis de que, para el entendimiento divino, la misma esencia divina funciona como el *determinante cognoscitivo* –la “especie inteligible”– que es perfectísimamente representativa de todas las cosas finitas; y además ella es la “especie” *primeramente conocida*, la cual se diferencia de la que necesita nuestro entendimiento humano: ésta no es conocida antes de la cosa representada, sino que es conocida de manea indirecta y refleja. También con ese mismo conocimiento divino son conocidos los singulares, puesto que Dios es causa no sólo de la índole genérica y específica de un ser, sino también de sus diferencias numéricas y singulares.

Teniendo en cuenta este conocimiento de lo singular, conviene aclarar que cuando se dice que “Dios conoce las cosas finitas, pero no en sí mismas”, tal proposición sólo significa que su conocimiento no tiene como término inmediato las cosas finitas. Pero bien podría admitirse que “Dios conoce las cosas finitas en sí mismas”, si con ello se significa tan sólo que tiene conocimiento propio de lo que es peculiar a cada ser.

3. Se acaba de explicar que, respecto al conocimiento que Dios tiene de la realidad creada, la tesis de Santo Tomás es que Dios conoce perfectamente las cosas finitas, pero *no en sí mismas*, sino *en sí mismo*. Ese conocimiento excluye

⁴ “Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat”. *STh* I q14 a6.

⁵ *STh* I q14 a6.

toda sucesión y cambio, ya que capta todas las cosas simultáneamente, con un acto simple e inmutable que es la misma sustancia divina: su intelección es inmediata y comprensiva, conociendo el efecto en la causa. Para conocer todas las cosas finitas no necesita varios actos: con un acto simplicísimo se conoce a sí mismo y a todas las demás cosas. O mejor: mediante el conocimiento que tiene de sí conoce también las demás cosas.

Ese conocimiento que Dios tiene de los demás seres puede llamarse *causal*, pues los conoce por medio de la causa primera, que es él mismo. Se dice que es “causal”, en el sentido de que el conocimiento por el que conoce las cosas finitas es su propia causalidad, tanto *eficiente* como *ejemplar*. Y así, los *posibles* son conocidos por Dios, en tanto que Él es su causa ejemplar; y las *existencias* surgidas en cualquier momento del tiempo son conocidas por Dios, en tanto que Él es su causa eficiente.

De lo dicho se desprende que en Dios hay *ideas*: si la idea es la forma que existe en la mente del artífice –a la que éste atiende cuando obra–, es claro que la esencia divina toma carácter de idea –o de causa ejemplar– en cuanto es considerada por el entendimiento divino como imitable externamente. Asimismo, en Dios hay *pluralidad* de ideas, en el sentido de que la esencia divina es referida por nuestro entendimiento humano –mediante una relación de razón– a las cosas finitas o a los posibles. En la intelección por la que Dios entiende su esencia como imitable externamente, Dios constituye los posibles y se constituye a sí mismo como idea o causa ejemplar de los posibles: al constituirse en ejemplar, Dios constituye las cosas que se remiten al ejemplar.

Como puede observarse, las *ideas* y los *posibles* son correlativos entre sí: Dios se refiere a los posibles con una relación de razón; y los posibles se refieren a Dios con una relación trascendental. O sea, Dios depende de los posibles sólo por denominación externa, hecha por nosotros, porque no se puede hablar de *ideas* si no se suponen los posibles (como tampoco llamamos creador a Dios, sino por las criaturas): los posibles dependen real y metafísicamente de Dios.

Por último, las *ideas* que hay en Dios son infinitas en número⁶, porque la esencia divina, que es una y simple, representa todas las cosas que existen y pueden existir. Pero los *posibles* forman un número indefinido, un infinito en *potencia*; en cambio, las *ideas* forman un número infinito en *acto*, porque este infinito en número no se toma de las cosas conocidas, o de los posibles, sino del modo divino de conocer. La esencia divina representa las cosas innumerables, comprendiéndolas o abarcándolas todas simultáneamente en su simple entendimiento.

⁶ “Hay en el entendimiento divino muchas ideas como entendidas por él mismo: lo cual se puede explicar diciendo que Dios conoce perfectamente su esencia; y por lo mismo la conoce de todas las maneras en que puede ser conocida. Puede ser conocida no solamente según ella es en sí misma, sino también en cuanto es participable por las criaturas según algún modo de semejanza. Cada criatura tiene su propia especie, según que de alguna manera participa de la semejanza de la esencia divina. Así pues, en cuanto Dios conoce su esencia, tal como es imitable por determinada criatura, la conoce como razón propia e idea de esta criatura, y así de las demás. Es, pues, evidente que Dios tiene muchas ideas, puesto que conoce muchas razones propias de muchas cosas, y estas razones son las ideas”. *STh* I q15 a2.

Con lo dicho tenemos establecida la división de este trabajo: una primera parte estará dirigida al estudio de los *posibles*; una segunda parte se ocupará de la *idea ejemplar*.

PRIMERA PARTE
LOS POSIBLES

CAPÍTULO I PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA POSIBILIDAD

1. El enfoque metafísico de la posibilidad

1. La doctrina de la posibilidad tiene el abolengo de la teoría del acto y la potencia, la más famosa quizás de las mantenidas en la tradición aristotélica.

El planteamiento que la sostiene no es otro que el derivado de la ontología. En efecto, para esta disciplina el ente expresa un orden al ser y significa aquello cuyo acto es el ser. Este ‘orden al ser’ puede ser actual o no actual (posible solamente), por lo que cabe distinguir el ente actual y el ente posible. Y si el ente actual es lo que existe en acto, el ente posible es lo que puede existir⁷.

Esta distinción es válida no sólo para el ente real, sino también para el ente ideal o *ens rationis*. El *ente ideal actual* es lo producido en acto por el entendimiento. En cambio, el *ente real actual* es lo que existe en acto en la naturaleza real; mientras que el *ente real posible* es lo que, no existiendo en la naturaleza real, puede sin embargo existir en ella.

Quizás no se aprecie todavía en estas líneas introductorias que el núcleo fuerte de la tesis acerca de los posibles está en el *ente real posible* y en la posibilidad del ente real solamente; porque la posibilidad del ente ideal o se fundamenta en el ente real –si se trata de un ente ideal con fundamento en lo real– o se fundamenta en el arbitrio de nuestra voluntad –si carece de un fundamento en lo real–, como la quimera, que es producida arbitrariamente por la voluntad humana. Por eso hay que prestar atención a lo posible justo como posible real, del que preguntamos por su fundamento o causa.

2. Teniendo en cuenta esta delimitación, el ‘posible’ puede tomarse en dos sentidos: amplia y estrictamente.

Si el posible es tomado en sentido amplio –llamado también *precisivo*– significa todo lo que puede ser, prescindiendo de que esté en acto o no. Mas si el posible es tomado como contradistinto del ente actual, entonces se considera en sentido estricto, como el *puro posible*: es el ente que no es, pero puede ser.

⁷ Según lo había explicado el Angélico: “quoniam quoddam potest esse, licet non sit, quoddam vero jam est; illud quod potest esse, et non est, dicitur esse potentia, illud autem quod jam est, dicitur esse actu” (*De Principiis naturae*, inicio).

Cuando el posible se enfoca de manera precisiva o amplia se identifica con el ente tomado como ‘nombre’⁸, a diferencia del ente tomado como ‘participio’.

a) Pues cuando el ente se toma como *nombre* significa aquello a lo que conviene el ser, abstrayendo o prescindiendo del ejercicio mismo del ser –al igual que el nombre ‘estudiante’ significa alguien a quien le es propio el estudiar, aunque de hecho no estudie en acto–. Por lo tanto, el ente como ‘nombre’ significa aquello cuyo acto es ser, dicho de otra manera, es la esencia en concreto, o una concreción de esencia, la esencia como algo concreto, v. gr., hombre: sin embargo, *consignifica* –apunta consecutivamente– también al ser mismo por el que se impone el nombre de ‘ente’. El ente tiene ese acto de ser o bien de manera actual, o bien de manera posible solamente, de ahí la distinción entre *ente actual* y *ente posible*. Se puede así comprender que el ente como ‘nombre’ se predica esencialmente tanto del ente actual como del ente posible, porque uno y otro, por razón de la esencia, son algo cuyo acto propio es el ser.

El ente como ‘nombre’ –que prescinde o hace abstracción de la existencia actual– puede predicarse de todos los miembros en los que se divide el ente: no sólo del ente actual, sino también de todo ente posible; y puede predicarse también no sólo del ente completo, sino también del incompleto, como de la esencia o de la existencia, de cada uno en particular; incluso puede predicarse, aunque impropriamente, del ente ideal (*ens rationis*). Por eso fue considerado como un predicado universal que puede atribuirse a todos los entes: comporta una predicabilidad universal.

b) En cambio, el ente tomado como *participio* implica el mismo acto de ser, la existencia actual –al igual que el participio ‘estudiante’ comporta el mismo acto de estudiar–.

⁸ Si un ente es sólo posible, pero no real, entonces le es propia una posibilidad negativa (*possibilitas negativa*): en la posibilidad negativa se niega la existencia real. El posible, tomado *negativamente*, expresa aquello que puede ser pero que no es en acto. En este caso prescindimos *negativamente* de la existencia actual, para luego comparar y reunir con el entendimiento dos o más conceptos, de los cuales el uno no excluya al otro objetivamente: así tendremos el concepto de algo objetivo –un posible–, a lo que le es internamente compatible el existir.

La posibilidad en cuanto no niega la realidad, sino que *prescinde* de ella, fue llamada posibilidad precisiva (*possibilitas praecisiva*): el posible, tomado *precisivamente*, expresa algo que puede ser, esté en acto o no; tomado de este último modo, el posible no incluye ni excluye la existencia, sino que simplemente prescinde o abstrae de ella –coincidiendo con el ente tomado como ‘nombre’–.

Como se puede apreciar, bajo la extensión del *posible precisivo* se contienen también los entes que existen actualmente; mientras que, por el contrario, el *posible negativo* abarca en su extensión solamente los entes no-existentes y, por lo tanto, no se refiere a los que existen.

El ente como ‘participio’ –a diferencia del ente tomado como ‘nombre’– es un predicado esencial solamente respecto a Dios; y esto es así por la propia naturaleza divina. Porque un predicado esencial es aquel que pertenece a la esencia de una cosa; y es claro que el ente como participio –en cuanto implica el mismo acto de ser– solamente en Dios pertenece a la esencia. Dicho de otra manera: el ente como participio conviene a Dios esencialmente, pues Dios es el ser subsistente. De ahí se sigue que el ente como participio es sólo un predicado accidental respecto a todos los entes. En realidad, el ser no pertenece a la esencia de ninguna criatura, ni está conectado necesariamente a esa esencia. La criatura es un ‘ser por otro’, no un ‘ser por sí’. Dios es el ente cuya existencia es un predicado esencial, existe por su propia esencia, existe por sí.

El ente como ‘participio’ conviene a las cosas finitas de manera contingente, temporal y mudable; en cambio, el ente como ‘nombre’ –en virtud de que abstracto o prescinde de la existencia– es necesario, eterno e inmutable. Todo ente se constituye con sus notas esenciales de manera necesaria y eterna. Así, el hombre es animal racional de manera necesaria, eterna e inmutable. Y por eso la esencia es indivisible en cuanto a los predicados esenciales que la constituyen; de ahí que Aristóteles comparase las esencias de las cosas con los números, porque si se les añade o se les quita la unidad, cambian de especie: en verdad ocurre que la esencia, si se le añade o se le quita una nota, cambia de especie⁹.

Cuando el ‘posible’ tiene la misma amplitud que el *ente* tomado como *nombre*, sólo se opone a lo imposible y a la quimera, abarcando no sólo las cosas que no existen aunque puedan existir, sino también aquellas cosas que existen en acto necesaria o contingentemente¹⁰.

⁹ En esta dirección hay que seguir distinguiendo entre lo ‘posible’ y la ‘nada’. La ‘nada’ puede ser tomada en un doble sentido, absoluto y relativo. En primer lugar, la nada ‘absoluta’ o negativa es aquello que ni es ni puede ser; se opone a la existencia y a la esencia. A este ámbito pertenecen todos los imposibles que ni siquiera expresan una esencia. En segundo lugar, la nada ‘relativa’ es aquello que ciertamente no es, pero puede ser; se opone entonces a la existencia, pero no a la esencia. A este ámbito pertenecen los posibles, los cuales expresan una esencia incluso singular y, por tanto, pueden existir.

¹⁰ Es preciso diferenciar el ente *posible* del ente *existente*. El *ente existente* es aquel que tiene existencia actual; el *ente posible* es aquel que puede existir, o sea, es una cosa a la que le es compatible la existencia. En consecuencia: el ente posible implica, por una parte, el concepto de la cosa o *esencia* denominada posible, y por otra la *posibilidad* misma, de la cual toma esta denominación; por tanto, lo posible y la posibilidad se distinguen entre sí como lo *concreto* y lo *abstracto*: lo posible significa el sujeto con la forma de la posibilidad. Pero la posibilidad misma significa la forma sola sin el sujeto; por su parte, la existencia expresa también la forma sola de la cosa existente.

3. Si en un sentido amplio se llama ‘posible’ lo que es apto para existir; en un sentido restringido se llama ‘posible’ lo *contingente*. En efecto, se trata de lo que ciertamente es o puede ser, pero no de modo necesario, sino contingentemente¹¹. Y así excluye no sólo lo ‘imposible’ sino también lo que es ‘necesario’.

Precisamente uno de los temas más importantes que atraviesan la baja Edad media y el Renacimiento concierne a la constitución del ser contingente, bajo la célebre distinción entre ‘esencia’ y ‘existencia’, elementos que en el ser finito se comportan respectivamente como potencia y acto. Especialmente significativo es este punto en la corriente que arranca de Santo Tomás de Aquino. Viene ahí a decirse que en la medida en que a la ‘esencia’ se une el ‘acto de ser’ –o existencia–, tal esencia es una ‘potencia subjetiva’ –porque como sujeto recibe el ser en sí misma–: ella es de este modo un constitutivo metafísico del ‘ente finito’. Además se afirmaba que el ente ‘finito’ coincide con el ente ‘contingente’, el cual –al tener una existencia recibida y no poseída por sí mismo– no existe de modo necesario, porque de suyo es solamente lo que puede existir, o sea, es ‘posible’.

El nexo entre contingencia y posibilidad se aprecia en el acto de la *libertad* humana. En la medida en que ser libre significa poder optar entre varias direcciones todavía no realizadas, o sea, entre posibilidades, la experiencia de la libertad es también una experiencia de la posibilidad. Pues en principio no es libre el que carece de posibilidades. Libertad significa, subjetivamente, que puedo realizarme de esta o aquella manera, que no estoy necesariamente volcado a una determinada realización, sino que tengo que determinarme a mí mismo en orden a realizarme. Pero, objetivamente, a mi propia realización, en cuanto que es libre, le son ofrecidas previamente posibilidades que ella puede captar y realizar en libertad: sólo si se dan previamente posibilidades habrá una realización libre. La posibilidad es la condición subjetiva y objetiva de la libertad.

En este planteamiento, ‘posibilidad’ significa el ‘poder ser’ de un ente. Si un ‘ente’ está constituido de *esencia* y *ser*, entonces el ‘poder ser’ de un ente consiste en que la *esencia* de ese ente es tal que puede ser realizada –existencializada– por el ser. Ahora bien, la esencia misma –un principio intrínseco del ente– no precede al ente real, sino que sólo se pone realmente con el ente constituido de esencia y ser –o de esencia y existencia–. En tanto que no precede al ente, sino que sólo está puesto en él, tampoco es el fundamento último de la posibilidad del ente. Pero, a su vez, al ser o a la existencia de este ente le ocurre lo mismo que a la esencia –principio intrínseco del ente– a saber: que no precede

¹¹ E. M. Gálvez, “Posibilidad y contingencia”, *Revista de Filosofía*, 2(1943), 605-611; H. T. Costello, *A Philosophy of the real and the possible*, New York, 1953.

al ente, sino que sólo está puesto en el ente. Queda, por tanto, tan finito y contingente como la esencia. El último fundamento de la posibilidad del ente finito sólo habría de estribar en un ser que preceda al ser de todo ente finito: no sería ya un ser finito y por tanto contingente, sino el ser absolutamente necesario, por tanto infinito, el ser absoluto mismo. Sólo el ser absoluto podría proporcionar la norma del modo en que es posible el ente finito.

2. Posibilidad interna y posibilidad externa

1. En sentido estricto, pues, la posibilidad es un orden no actual al ser, es la aptitud para ser o para recibir la existencia. Dicha posibilidad es doble: extrínseca e intrínseca.

a) Posible con *posibilidad intrínseca* es aquello que no encierra en su concepto o notas ninguna incompatibilidad para existir actualmente; o sea, la posibilidad interna se constituye por la no exclusión recíproca de los atributos y propiedades esenciales de una naturaleza. Esa *posibilidad* –llamada también objetiva o lógica y a veces simplemente posibilidad– es así la aptitud que el ente tiene –debido a su propia esencia– de recibir la existencia que de suyo le conviene. La esencia misma es un orden al ser, una aptitud para ser. Por lo que la posibilidad intrínseca se constituye formalmente por la misma esencia. Y en virtud de que no concebimos siempre la esencia de modo simple, sino de modo compuesto o constituida de varias notas, podemos decir que la posibilidad intrínseca del ente real se constituye formalmente con notas que son sociables entre sí, o sea, con la sociabilidad de las notas: las notas reales que son sociables entre sí constituyen la esencia real o la aptitud para ser, un modo de ser. Así, si concibo un ‘triángulo’ como una ‘figura compuesta de tres líneas que se tocan por sus extremos’, tendré un ente posible con posibilidad interna; porque la unión de estas notas no encierra contradicción alguna, y por eso nada hay que quite a este objeto la aptitud pasiva –subjética– para existir. Lo contrario sucederá si quiero concebir el ‘triángulo’ como una ‘figura circular’; pues en el mismo hecho de atribuir al primero los atributos del círculo, destruyo su esencia, aun tomada objetivamente¹². Por tanto, un ser es posible si una determinación de su esencia no niega otra; de lo contrario, con el ser de una estaría puesto al mismo tiempo su no ser.

¹² Hay una interna repugnancia o una imposibilidad en el “círculo cuadrado” y en cosas similares, las cuales se llaman imposibles no por orden a un defecto de poder en Dios, sino por la pugna interna de las notas que no pueden coexistir en un ser, porque encierran contradicción: incluyen simultáneamente la afirmación y la negación.

El ente es pues intrínsecamente posible sólo si las determinaciones, propiedades o notas de su esencia son conciliables sin contradicción; si no son conciliables, sino que se contradicen entre sí, es absolutamente *imposible* y no puede ser producido por ninguna de las causas.

b) Aunque la compatibilidad de los predicados esenciales baste para constituir la posibilidad interna de la cosa, no basta por sí sola para que la esencia se denomine posible bajo todos los aspectos y absolutamente. De aquí la necesidad de admitir además la *posibilidad externa*, la cual incluye en su concepto la relación a alguna cosa capaz de comunicar la existencia actual a esa esencia que por sí misma no incluye incompatibilidad para existir¹³. La *posibilidad extrínseca* es la aptitud de recibir la existencia, la cual conviene a una cosa por su orden a la causa que produce dicha cosa¹⁴. Así la figura pintada es un posible extrínseco, por razón del pintor que es la causa capaz de producir esa pintura. La posibilidad externa conviene a una cosa en cuanto existe alguna fuerza capaz de reducirla de la potencia al acto existencial; de ahí que esta posibilidad sea llamada *relativa*¹⁵, así como la posibilidad interna haya sido llamada *absoluta* y metafísica.

2. Una cosa puede quedar fuera del orden *posible real* por el hecho de que consta de notas que entre sí no son sociables y encierra en sí mismo una contradicción, expresando simultáneamente el ser y el no-ser. Así surgen los llamados entes ideales o *entia rationis*, los cuales, formados por nuestro entendimiento, son o negaciones o relaciones ideales: formamos una negación en cuanto pensamos el no-ser como si fuera un ser; y formamos una relación ideal, en cuanto la concebimos como si fuera una relación real y la atribuimos a las cosas.

¹³ Una cosa se llama posible o no posible por el hecho de que puede o no puede ser producida por una causa idónea. Esta posibilidad no es sino una denominación tomada del poder productivo de la causa. Y por eso se dice que es posible o imposible el camino que va a un sitio porque hay o no hay un vehículo apropiado. Y se dice que es posible o imposible una obra porque hay o no hay un artífice que la lleve a cabo y un dinero que cubra los gastos. Decir, pues, que algo es posible equivale a decir que hay una causa con poder de hacerlo.

¹⁴ Hay diferencia entre la *existencia* y la *posibilidad* por referencia a sus sujetos. La *existencia* es esencialmente interna a la cosa existente, de manera que el ente no puede denominarse existente si no tiene en sí mismo la existencia. En cambio, la posibilidad puede ser *intrínseca* a la cosa posible, como sucede en la posibilidad interna, que se identifica con la realidad objetiva; pero también puede considerarse como *extrínseca* al sujeto, en cuanto se refiere a la fuerza productora o se identifica con la potencia capaz de reducir al estado de realización la cosa denominada posible.

¹⁵ Cuando se habla de lo ‘extrínsecamente posible’ se utiliza una denominación relativa, pues se expresa un orden a la causa eficiente, y justo por esta causa se habla de posibilidad extrínseca, o respectiva, o causal, o activa, o radical. Cfr. *STh* I q25 a3, q46 a1 ad1; *De Pot* q1 a3;

Que la posibilidad interna se constituye de manera inmediata o próxima por las mismas notas es fácil de entender: porque tales notas son por su sola esencia sociables o insociables. En el caso de insociabilidad, una nota quita lo que la otra pone: es lo que ocurre si alguien pretende formar el concepto de “hombre irracional”. Y eso es claro también en lo que respecta a la sociabilidad: por ejemplo, al afirmar que hay conveniencia entre sí de ‘animal’ y ‘racional’ se expresa que esas dos notas constituyen aquello que es ‘hombre’. Negar estas evidencias equivale a negar un valor absoluto a nuestro conocimiento y eliminar el principio de contradicción.

Como la posibilidad compete de suyo a las esencias, los posibles se constituyen mediante las esencias mismas de las cosas, de tal suerte que, al igual que las esencias, también la posibilidad es necesaria, eterna e inmutable.

No es ocioso insistir en que a la posibilidad le convienen los mismos atributos que a la esencia; o sea, la posibilidad interna de una cosa se identifica con la esencia. Que una cosa sea intrínsecamente posible significa que no soporta estar constituida por predicados contradictorios. Por consiguiente, al igual que la esencia misma no está en acto sino cuando existe, y no es, en su realidad física, absolutamente eterna, necesaria e inmutable, así la posibilidad de la cosa no existe propiamente, sino cuando la esencia misma existe. Ahora bien, la esencia se dice posible incluso cuando no existe, porque los predicados de la cosa, aunque ella no exista, no dejan de ser sociables o coherentes entre sí, de tal modo que por la acción de la causa puedan constituir un verdadero ente real físicamente existente. Y dado que tales predicados nunca comenzaron a ser y necesariamente son entendidos por Dios eternamente, y dado también que ciertos predicados tienen la capacidad de constituir ciertas esencias de las cosas de manera necesaria e inmutable, por eso mismo se llama posibilidad eterna, necesaria e inmutable, al igual que la esencia de las cosas.

Pero antes de avanzar por este camino conviene dejar aseguradas las conclusiones expuestas.

3. Imposibilidad interna y externa

1. Si se transfiere lo explicado al ámbito de la imposibilidad, es claro que la *imposibilidad interna* se debe a la incompatibilidad de los términos en una esencia; y la *imposibilidad externa* a la ausencia de una *relación del efecto a su causa* eficiente.

Santo Tomás explica esta importante materia en diversos lugares de sus obras. En un texto amplio¹⁶ indica que, por su constitución, una cosa puede llamarse ‘posible’ de dos maneras al menos. Primera, no por relación a una fuerza o poder, sino *por su misma esencia*, “como cuando llamamos *posible* lo que no repugna que exista, e imposible lo que necesariamente no existe”¹⁷. Segunda, una cosa es ‘posible’ en tanto expresa *relación a una potencia* activa o pasiva, “como el andar se dice posible al hombre por razón de su potencia o facultad de movimiento, así como el volar le es imposible”¹⁸. Atendiendo a una consideración metafísica, el Aquinate considera esas dos especies de posibilidad; y lo hace tomando como punto de referencia lo que se opone a lo posible, a saber, lo imposible.

a) Indica, en primer lugar, el *imposible que es tal sin relación a potencia alguna*: es el imposible en sí mismo, por razón de la contrariedad de los términos. Ahora bien, toda contrariedad e incompatibilidad positiva de términos se funda en alguna oposición, y a su vez toda oposición incluye la *afirmación y negación*; por lo tanto, “es preciso que en todo imposible de esta naturaleza, se hallen envueltas afirmación y negación al mismo tiempo”; y un efecto semejante no puede ser producido por ninguna potencia activa: “porque toda potencia activa y toda fuerza de producción está en relación y correspondencia con la actualidad y entidad de la cosa o naturaleza de quien es potencia activa”¹⁹.

Además, todo agente en cuanto agente tiende a producir un efecto semejante a sí, por cuya razón “toda acción de una potencia activa tiene su término en el ser de alguna cosa”. Ahora bien: lo que envuelve afirmación y negación al mismo tiempo, no puede tener carácter de ente, ni tampoco de no-ente, “porque el ser destruye al no-ser, y el no-ser al ser; por eso, ni directa ni indirectamente podrá ser término de la acción de alguna potencia activa aquello que envuelve negación y afirmación al mismo tiempo”²⁰.

b) En segundo lugar explica que lo llamado *imposible por relación a alguna potencia* expresa una imposibilidad que puede convenir de dos maneras a la cosa. Primera, la imposibilidad puede ser por *defecto* de la potencia activa en sí misma, “y así sucede cuando su eficacia no se extiende a la producción de algún efecto determinado, como cuando el agente natural no puede disponer convenientemente alguna materia”. Segunda, la imposibilidad puede ser por razón de

¹⁶ *De Potentia* q1 a3.

¹⁷ *De Potentia* q1 a3.

¹⁸ *De Potentia* q1 a3.

¹⁹ *De Potentia* q1 a3.

²⁰ *De Potentia* q1 a3.

algo externo o *extraño* a la potencia activa o causa agente, “como acaece cuando esta es impedida en su operación por una causa u obstáculo cualquiera”²¹.

2. De ahí se concluye que la *producción* de un efecto por parte de una causa eficiente es *imposible* en tres sentidos: por *defectividad* de la potencia, por *resistencia* a la potencia y por *incompatibilidad* con la potencia. Primero, “por defecto de la potencia”, sea en orden a disponer la materia, o en orden a cualquiera otra modificación; segundo, “por razón de algún agente que resiste, o que de cualquier modo pone algún impedimento a la acción de la potencia activa”; y en tercer lugar, porque lo que se dice imposible “no puede ser absolutamente término de ninguna acción”²².

Las cosas afectadas de imposibilidad por “defectividad” y “resistencia” –las cosas que para los agentes naturales son imposibles relativamente a la naturaleza en el primero y segundo sentido–, pueden ser hechas por Dios: “porque siendo infinita su potencia, no se halla sujeta a defecto alguno o impedimento por parte de otros agentes, ni existe materia alguna que no pueda ser modificada y dispuesta según su voluntad, puesto que nada puede resistir a su potencia”²³.

Mas lo afectado por imposibilidad de “incompatibilidad” –lo imposible en el tercer sentido– no puede ser hecho por Dios: pues su acción –que es la de un ser sumo y primero– sólo puede tener por término y efecto el *ser*. “Por eso no puede hacer que la afirmación y negación sean verdaderas al mismo tiempo, ni realizar o producir cosa alguna de aquellas que incluyen esta clase de imposibilidad”. Lo cual no significa que esta inacción se deba a *defecto* de su potencia, sino más bien “a defecto del posible, el cual no tiene índole de posible; y por esa razón algunos dicen que Dios puede hacer tales posibles, pero que estos no pueden ser hechos”²⁴.

Lo expuesto –que la *imposibilidad externa* implica la *relación del efecto a su causa* eficiente, y la *imposibilidad interna* la incompatibilidad de los términos en una esencia– obliga a conjugar los niveles de posibilidad e imposibilidad –metafísica, física y moral– que cualquier cosa o acontecimiento puede mostrar. De ahí el siguiente punto.

²¹ *De Potentia* q1 a3.

²² *De Potentia* q1 a3.

²³ *De Potentia* q1 a3.

²⁴ *De Potentia* q1 a3.

4. Posibilidad e imposibilidad metafísica, física y moral

1. Es preciso anotar también, teniendo en cuenta la relación que la posibilidad interna hace a la posibilidad externa, la distinción entre lo ‘moralmente posible’, lo ‘físicamente posible’ y lo ‘metafísicamente posible’.

a) *Moralmente posible* es aquello que concuerda con las leyes de la operación humana inteligente y libre –con las leyes morales dotadas de necesidad moral, entendiendo que tales leyes abarcan no sólo el orden ético, sino también todo lo que lleva impreso el modo racional de obrar–. La posibilidad moral es aquella por la que, por ejemplo, alguien no sólo es empujado por las fuerzas naturales, sino también estimulado por la pericia de un maestro. Habría que decir que lo *imposible moral* es lo que repugna a tales leyes. Ahora bien, tal imposible puede hacerse ciertamente, si opera la voluntad humana contra dichas leyes.

b) *Físicamente posible* es aquello que está de acuerdo con las leyes naturales, las cuales imponen una necesidad física. Así es posible que el fuego opere una combustión, o que un hombre sano camine. En este caso, lo *imposible físico* es lo incompatible con tales leyes, como que el muerto resucite o la piedra se mantenga en el aire; tal imposible puede también hacerse, pero no ciertamente por la voluntad humana, sino por una voluntad sobrehumana, especialmente la divina, la cual puede hacer excepciones de esas leyes por razones especiales, como son las que conciernen al milagro.

g) *Metafísicamente posible* es aquello que está de acuerdo con las leyes del ser: estas son leyes metafísicas que valen con una necesidad absoluta. La posibilidad metafísica es aquella por la que algo no envuelve o contiene en sí mismo predicados incompatibles entre sí; tal es la posibilidad del hombre, del caballo, etc. E inversamente: aquello que envuelve notas incompatibles entre sí tiene imposibilidad metafísica, como el círculo cuadrado o el asno racional. Estos últimos casos no respetan la ley suprema del ser, que es el principio de contradicción; por lo tanto, lo *imposible metafísico* es lo inconciliable con este principio, envolviendo contradicción. Tal ‘imposible’ no puede hacerse, ni siquiera por la omnipotencia divina; y en este asunto no hay excepción alguna.

2. Hechas estas aclaraciones, se entiende que lo ‘moralmente posible’ no puede darse sin lo ‘físicamente posible’; ni ambos sin lo ‘metafísicamente posible’. Y que, por lo tanto, lo ‘metafísicamente imposible’ es física y moralmente

imposible de manera necesaria. Igualmente, lo físicamente imposible es también moralmente imposible.

Sin embargo, lo ‘metafísicamente posible’ no es sin más, por el hecho de serlo, física y moralmente posible; asimismo, lo ‘físicamente posible’ no es sin más, por el hecho de serlo, moralmente posible.

Pero lo que es moral y físicamente imposible puede ser metafísicamente posible; y lo que es moralmente imposible puede ser físicamente posible.

De modo que sobre lo metafísicamente posible pivota lo que es posible de modo físico y moral: pues lo que es posible según las leyes morales o físicas tiene que ser antes posible según el principio de contradicción, o sea, tiene que ser metafísicamente posible. El principio de contradicción enuncia, en realidad, la naturaleza íntima del ser, por cuanto el ser, por su propia índole, excluye absolutamente el no-ser. Y lo que es inconciliable con semejante principio contradice la índole misma del ser e incluso la suprime. Además, el orden del ser es el orden supremo; y la necesidad del ser es incondicionada o absoluta. De aquí se sigue que lo necesariamente posible o imposible desde un punto de vista físico o moral se subordina a lo posible o imposible regido por el principio de contradicción. Por lo tanto, lo posible o imposible cuya norma es el principio de contradicción no puede ser modificado por las leyes del orden físico y moral: lo metafísicamente imposible no es posible física o moralmente; y la imposibilidad moral o física no destruye la posibilidad metafísica.

Aplicadas estas nociones al caso de la posibilidad interna y externa, hemos de reconocer que si bien la *posibilidad extrínseca* de un ente significa que éste puede ser producido por una determinada causa finita en virtud de su potencia de acción natural, también cabe decir que es “físicamente posible” que esa posibilidad extrínseca presuponga la posibilidad intrínseca del ente: el ente tiene que ser ante todo posible o realizable en sí mismo por su esencia, por tanto ser “metafísicamente posible”, para que pueda ser producido por otro.

Pues bien, si lo metafísicamente posible subyace a lo que es física y moralmente posible, ello significa que hay posibles preyacentes; esta tesis es negada por quienes rechazan el primado del ser sobre los entes o también niegan la existencia de un ser subsistente.

Pues bien, tomando como punto de partida esta imposibilidad metafísica, cabe concluir tres puntos importantes. Primero, que la posibilidad y la imposibilidad *externas* se multiplican en proporción a la multiplicidad de causas eficientes y de la eficacia o poder de su fuerza activa. Segundo, que la posibilidad externa que se divide en *física* y *moral*, se divide del mismo modo en tantas especies cuantas son las especies de causas eficientes que existen: el efecto que es posible al hombre, no lo es respecto del animal, de la planta o de otro agente inferior. La serie, pues, de las posibilidades externas corresponde a la serie y

naturaleza de los seres; porque “toda potencia activa es conforme a la actualidad y entidad de la cosa a la cual pertenece”. Tercero, solamente en Dios la posibilidad externa coincide y se identifica realmente con la posibilidad interna; porque únicamente en él la potencia activa, siendo infinita como su esencia, carece absolutamente de toda limitación en orden al ente como efecto.

En lo que se acaba de exponer se resume la línea argumentativa que la filosofía medieval y escolástica utilizó para plantear la índole y el modo de la posibilidad. Pero la pregunta más inmediata que a continuación surge no se refiere ya a la *índole* del ‘posible’ como tal, sino a su *fundamentación*.

CAPÍTULO II ONTOLOGÍA DE LA POSIBILIDAD INTERNA

1. Lo posible y lo efectivo

1. Ha quedado explicado que en la filosofía tradicional se define la *posibilidad intrínseca* como sociabilidad de notas (*sociabilitas notarum*) y la *imposibilidad intrínseca* como insociabilidad de las notas, como contradicción entre ellas (*repugnantia notarum*). La sociabilidad no contradictoria de las notas, en primer lugar, presupone una pluralidad, por lo menos una dualidad de notas, que constituyen la esencia. Si son sociables, entonces el ente es posible; si no lo son, entonces es imposible. Pero si son sociables, y por tanto el ente es posible, entonces cada nota singular tiene que ser también intrínsecamente posible. Su esencia puntual puede estar constituida de nuevo por una pluralidad de determinaciones, y por tanto su posibilidad puede fundamentarse de nuevo en su sociabilidad. La pregunta por el fundamento de las notas es apremiante.

Se abre así un camino para explorar el sentido último y el fundamento de la posibilidad. Pero con ello se agolpan algunas doctrinas que han sido históricamente influyentes en el pensamiento europeo.

Está, en primer lugar, la tesis que, originada en la época de la filosofía griega –concretamente con los filósofos de Megara– afirmaba que en cada tiempo sólo es posible lo que existe en acto y, por tanto los posibles no son nada más que lo existente en acto, sea en el pasado, sea en el presente, sea en el futuro. O sea, niegan el ser posible e indican que la posibilidad interna depende de las cosas que hay en el mundo. Es la postura necesitarista de Diodoro de Cronos, resurgida en las obras de Nicolai Hartmann.

La doctrina necesitarista viene a decir que la posibilidad interna de las cosas finitas depende de las mismas cosas que existen en nuestro mundo. La tesis que hay latente en esa doctrina es que “lo posible es lo real”, y “lo real es lo efectivo” y “lo efectivo es lo necesario”; dicho de otra manera: que no hay nada posible que no sea efectivo y necesario; o más rotundamente: que no hay nada posible. En realidad no admite el sentido profundo de la necesidad de la posibilidad interna. Pues ciertamente lo que es necesario no depende de lo que es contingente. Y como la posibilidad interna de las cosas es necesaria, mientras que las cosas finitas, en cuanto a la existencia, son contingentes, se sigue –apli-

cando el principio de que el efecto no es mayor que su causa— que la posibilidad interna de las cosas no depende de la existencia de las mismas cosas finitas.

Los autores que abrazan una concepción megárica de la posibilidad —donde lo posible se identifica con lo efectivo— no piensan en verdad lo posible metafísico, sino solamente lo físico y moralmente posible que se da en unas circunstancias concretas espacio-temporales. La pregunta por el fundamento no se lleva entonces hasta sus últimas raíces. Esta es la dirección tomada por Nicolai Hartmann, el cual parece admitir como posibilidad genuina lo que él llama *posibilidad real*. Esta se halla presente en la causa que tiene una disposición *última* para producir algo. Ahora bien, como el efecto ya está realizado por la última disposición, resulta que la posibilidad real de un ente coincide con su misma realidad. Si se elimina la disposición última de la causa no podrá producirse el efecto y, por lo tanto, será imposible. A la realidad no precede aquí la posibilidad, sino la imposibilidad del ente²⁵. Es obvio que esta sentencia sólo tiene en cuenta la posibilidad puramente externa y, por tanto, la posibilidad y la necesidad solamente física, dejando al margen la posibilidad metafísica. Además no considera que en la posibilidad física haya varios grados. En verdad, el grado de posibilidad que es ya posición de realidad —o que al menos está próximo a la realidad— supone otros grados de posibilidad remota. Mas por razón de que esta posición de realidad no puede hacerse sin la disposición última de la causa, no debe decirse que el efecto es *imposible físicamente* con anterioridad a esta disposición, sino que es *posible remotamente*.

La *posibilidad intrínseca* o metafísica fue negada también por el *positivismo*, que sólo admite como posible lo que puede ser producido en el ámbito de la experiencia por fuerzas físicas y conforme a las leyes de la naturaleza, sin apelar a un fundamento metafísico de la posibilidad.

Quienes afirman que no puede existir nada que no esté ya en acto, niegan por lo mismo la existencia de la omnipotencia divina: Dios habría ya hecho todo lo que puede, habría agotado su infinito poder. Y el mundo sería necesario y eterno. No admiten que Dios puede hacer todo lo que no envuelve contradicción. Pues hay muchas cosas que no están en acto y, si existieran, no implicarían contradicción, como es obvio en el caso de las distancias entre los astros y de otros cuerpos: y si tuvieran otra ordenación eso no implicaría contradicción alguna²⁶.

2. De otro tenor es la postura de quienes sostienen que la posibilidad interna de las esencias depende de nuestro entendimiento, en tanto que él sería la me-

²⁵ N. Hartmann, *Der megárische und der aristotelische Möglichkeitsbegriff*, Berlin, 1937; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 2 ed., Meisenheim 1949, 174-181.

²⁶ CG II c23.

dida de todas las cosas y de toda verdad. Esta fue la postura autonomista de Protágoras y, en general, de las modernas formas de existencialismo. También Nietzsche enseñó que la vida o la voluntad de poder es la que únicamente pone las posibilidades sucesivas de la evolución²⁷. Asimismo fue obviada la posibilidad intrínseca por la *filosofía de la existencia*. Ciertamente para Heidegger el “existente” humano (*Dasein*) queda señalado por el “poder ser”, puesto que existe en una permanente proyección de las propias posibilidades del ser; pero éstas no se fundan en un orden previamente dado y absolutamente válido de lo metafísicamente posible o imposible²⁸. En ese sentido, atiende sólo a la posibilidad física o moral, pero no a la metafísica. Jean Paul Sartre propone, con el existencialismo extremo, que la ‘existencia’ –entendida como una realidad que designa al hombre– es inicialmente indeterminada, pero se determina a sí misma por propia libertad, en cuanto ella proyecta las posibilidades o pone los proyectos²⁹. Para el existencialismo, las posibilidades que son accesibles a nuestro obrar pueden llamarse ‘posibilidades’ en cuanto que son establecidas por el hombre y, por lo tanto, en cuanto se siguen de la posición del hombre: no habría, pues, posibilidades preyacentes.

A esta tesis existencialista se le ha respondido, desde el pensamiento clásico, que las posibilidades asumidas por el hombre no son primariamente creadas por él. Pues las posibilidades son dadas por el ser mismo, o sea, son encontradas en el orden de los seres y, desde este punto de vista, si se las quiere distinguir de las ejercidas, podrían llamarse *remotas*. Estas se hallan inicialmente ocultas al hombre y se le manifiestan o se le hacen inmediatas y próximas en la medida en que las asume y las hace suyas.

3. Antes hemos visto que si bien la posibilidad interna expresa *negativamente* una capacidad de existir surgida del hecho de que el ente finito no implica contradicción y, por lo tanto, no se destruye a sí mismo, ella misma expresa *positivamente* la ‘sociabilidad de notas’ por cuya virtud el ente finito puede realizarse en sí mismo. Las notas que constituyen al ente finito son o bien los principios –sustanciales o accidentales– del ente, o bien sus grados metafísicos. De la sociabilidad o compatibilidad interna de tales notas se sigue la compatibilidad de esas mismas notas con el ser, consistiendo en esta última la posibilidad interna de cada una de las notas.

²⁷ Sobre esta tesis de Fr. Nietzsche –defendida en *Der Wille zur Macht*– llamó la atención M. Heidegger en *Holzwege*, Frankfurt 1950, 193-247.

²⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 5 ed., Halle 1941; *Von Wesen des Grundes*, 3 ed., Frankfurt 1949, 34ss.

²⁹ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, París, 1943. Cfr. N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo*, Torino, 1948, 36-39.

Pero tendrían también esas notas –previamente a la sociabilidad– que ser intrínsecamente posibles en sí mismas. Esto llevaría a un ‘regreso al infinito’, si no hubiera un fundamento más originario de la posibilidad, anterior a la sociabilidad in contradictoria de esas notas. Por tanto, si se da lo posible, tenemos que preguntar por el último fundamento de la posibilidad que pueda aclarar no sólo la posibilidad de una esencia compleja que posee una pluralidad de determinaciones, sino que también pueda fundar incluso la posibilidad de una esencia simple y la posibilidad de las determinaciones últimas, por tanto necesariamente simples, de la esencia finita. Pero la norma de que algo pueda ponerse existencialmente y de que lo sea en una determinada estructura es el *ser*: no el ser entendido como un *positum* medible, sino como un fundamento de todas las posiciones. Desde esta perspectiva aparece la naturaleza del ente como una manera finita de ser, una forma finita o impronta del ser, posibilitada por el ser.

De modo que el fundamento de la posibilidad es el ser. Si no se diera el ser, nada sería posible ni siquiera intrínsecamente. Lo mismo se sigue también del concepto de la sociabilidad in contradictoria. Esta presupone el principio de identidad o in contradicción del ser: el ente, en cuanto es, es necesariamente él mismo; excluye necesariamente su propio no-ser. Consiguientemente excluye necesariamente una contradicción en las determinaciones de su esencia; una tal contradicción anularía absolutamente su posibilidad. El principio de identidad queda por tanto presupuesto. Pero el principio de identidad recibe su validez del ser mismo: el ser excluye necesariamente el no ser, y por eso mismo cada ente en cuanto es, es necesaria autoidentidad y excluye necesariamente la autonegación.

La *posibilidad intrínseca* como sociabilidad no contradictoria de las notas presupone el principio de identidad y la necesidad del ser. Sólo por el ser hay una última norma para la posibilidad o imposibilidad de los entes concretos. Pero ser no quiere decir primariamente *efectividad*, sino *actualidad*. No es la posibilidad la que *precede* a la actualidad, sino que la actualidad precede a la posibilidad. Sólo porque el ser es, algo es posible. Si no se diera el ser, sino la nada, no se daría sociabilidad o insociabilidad alguna entre las notas de una esencia, y el principio de identidad mismo no tendría validez alguna, pues sólo vale para el ser y por el ser. Hay posibilidad porque hay ser. Pero la posibilidad de todo ente finito puede fundarse en el ser sólo en cuanto el ser precede a todo ente finito. Veremos cómo.

2. La autofundamentación de las notas: racionalismo y composites

1. Para ciertos autores la posibilidad interna se fundamenta solamente en las notas, suponiendo implícitamente que, sólo si se abstrae de Dios, los posibles preservan la libre disposición de la voluntad divina. Con lo cual se admite que las verdades eternas se mantienen independientes de Dios en última instancia, de suerte que en el hiperbólico supuesto de la no-existencia de Dios, ellas conservarían todavía su valor. Esta sentencia es propia del racionalismo: el orden de las esencias queda plenamente separado de los entes existentes, especialmente de Dios. Es lo que pensaba Wolf, para quien la posibilidad intrínseca sólo se funda en las notas de la esencia. Piensa que la reducción de la posibilidad intrínseca a Dios como su último fundamento anularía la incondicionada e invariable validez de las leyes esenciales, y rechaza una tal reducción, enseñando que el último fundamento de la esencia posible se debe a su estructura intrínsecamente no contradictoria. El orden de esencias posibles y leyes esenciales, es, según esto, independiente de Dios y tendría también su validez absoluta, aunque Dios no existiera. Esta es la clásica expresión de una filosofía puramente esencialista, que presenta las esencias y leyes esenciales como magnitudes últimas, idealmente consistentes y absolutamente válidas, sin fundamentarlas en el ser.

2. Son famosas algunas tesis de Leibniz derivadas de la racionalización de los posibles. En primer lugar, él distingue dos órdenes de verdades: las verdades *necesarias* y las verdades *contingentes*; y dos principios correspondientes a estos dos órdenes: el principio de *identidad* y el principio de *razón suficiente*.

De un lado, están las verdades necesarias, que se refieren a las esencias. Consideradas en sí mismas, las esencias sólo son posibles, pero sus propiedades y sus relaciones son necesarias. En cualquier caso se rigen por el principio de identidad; esto significa que toda proposición verdadera es una proposición idéntica en la que el predicado está incluido en el sujeto: y puede descubrirse su predicado por el simple análisis del sujeto. El principio de identidad exige que toda verdad se reduzca a una identidad.

De otro lado, están las verdades contingentes, que para Leibniz se refieren a los hechos; son juicios de existencia. El principio que las gobierna es el principio de razón suficiente, el cual afirma que no ocurre nada sin una razón suficiente o determinante que explique a priori por qué las cosas han sucedido de tal manera y no de tal otra. El principio de razón suficiente, así concebido, provoca la supresión de la contingencia cósmica y de la libertad antropológica. Pues deduce las proposiciones de hecho a proposiciones idénticas y, con ello, deduce el efecto de la causa y los predicados posibles de la noción del sujeto.

De aquí se concluye que si todos los predicados que pueden afirmarse de un sujeto están contenidos en su noción, la comprensión adecuada del sujeto, permite ver en él todo lo que se le puede atribuir. El siguiente ejemplo, traído por Leibniz, es muy aclaratorio: la noción de César implica que es un general romano, que pasa el Rubicón para conquistar la Europa septentrional, y que es asesinado por Bruto³⁰.

A través del principio de razón suficiente, aplicado al conjunto de los seres finitos, se concluye que el mundo carecería de razón suficiente si no fuera el mejor de los posibles. ¿Qué significan propiamente estos posibles mejores?

3. El principio de razón suficiente es tomado por Leibniz como resorte metafísico para explicar la originación del mundo. Este filósofo supone que hay “grados en la posibilidad”, desde los cuales se deriva este mundo existente. Ahora bien, si se tomara aisladamente un mero posible –que es lo que no implica contradicción–, de él no saldría existencia alguna³¹. Lo cual significa que el posible ha de formar sistema con otros posibles para que surja el existente; y ese mismo sistema ha de “pretender” la existencia, requiriendo también ser el mejor candidato para existir. Para existir, los posibles han de formar coherencia sistemática, han de ser “composibles”. No pretende la existencia el posible solo, sino el sistema en que se halla³².

Por lo tanto, antes de existir, los posibles *tienden a la existencia*, conforme a la medida de su perfección. “Ante todo debemos saber que, por lo mismo que existe algo y no nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la misma posibilidad, o esencia, cierta *exigencia de existencia*, o cierta pretensión de existencia, por decirlo así, en una palabra, la esencia tiende por sí misma a la existencia. De ello se sigue por todos los posibles tienden a la existencia con un derecho que depende de su cantidad de esencia o de realidad, del grado de perfección que encierran; en efecto, la perfección no es más que la cantidad de esencia”³³.

La dificultad está en comprender cómo una esencia que no existe, puede tener una tendencia a existir, una pretensión, una exigencia cualquiera que pese sobre la voluntad de Dios para ser creada.

³⁰ G. G. Leibniz, *Discours de Méthaphysique*, XIII: Gerhardt IV, 438.

³¹ G. G. Leibniz: “Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere”. *Fragm.* 1676, apud Couturat, *Opuscula*, 530.

³² G. G. Leibniz: “Ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae”. *De rerum originatione radicali*: Gerhardt, VII, 304.

³³ G. G. Leibniz, *De rerum originatione radicali*: Gerhardt, VII, 304.

4. Es claro que no todos los sistemas de compositibles tienen el mismo grado de perfección para requerirle a Dios la existencia, ni el hecho de la creación del mundo es metafísicamente necesario; pero la mejor estructuración de compositibles sí alberga una necesidad *moral*, ya que Dios no sería completamente bueno y sabio si rehuiera crear lo mejor³⁴. Y si bien la omnipotencia divina se extiende a todo cuanto no implica contradicción (necesidad metafísica), la acción divina se atiene, por su sabiduría y su bondad, a la ley de lo mejor en perfección y en ser (necesidad moral). De ahí se sigue que el mundo actual es el mejor de los posibles, porque la acción creadora de Dios está regida por el principio de razón suficiente, que se refiere a su sabiduría y su bondad. “Debemos distinguir entre lo que Dios puede y lo que Dios quiere. Él lo puede todo, pero quiere lo mejor”³⁵. “Esta es a causa de que exista lo mejor: la sabiduría de Dios lo conoce, su bondad lo elige, y su poder lo produce”³⁶. Dios crea libremente, aunque sólo se decida a crear un ‘compositible’ que exprese el mejor de los mundos posibles. Es ésta una necesidad moral. Y si Dios no hubiera creado el mejor de los mundos posibles, sería, o bien porque no lo ha pensado, o bien porque no lo ha querido, o bien porque no ha podido. Pero entonces carecería de sabiduría, de bondad o de poder. “Al igual que hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios, y sólo puede existir uno, es necesario que exista una razón suficiente en la elección de Dios que le haga determinarse por uno con preferencia a otro. Y esta razón sólo puede encontrar-

³⁴ Uno de los primeros españoles en defender la tesis del mejor de los mundos posibles, mucho antes que Leibniz, fue el jesuita español Diego Granado (Cádiz 1571-Granada 1632), siguiendo su teoría de que Dios tiene la necesidad moral de hacer lo mejor (*necessitas moralis ad optimum*). *Commentarii in summam Theologiae S. Thomae, auctore Iacobo Granado... e Societate Iesu [tomus primus-tertius]* (Hispani, apud Franciscum de Lyra, 1623); *–Iacobi Granadi... e Societate Iesu... Commentarii in Sumam Theologicae Sancti Thomae* (Mussiponti, sumptibus Sebast. Cramoisy..., 1624); *–Iacobi Granadi gaditani e Societate Iesu ... Commentarii in primam partem Summae theologiae S. Thomae... : tomus secundus* (Mussiponti, sumptibus Sebastiani Cramoisy..., 1624); *–Iacobi Granadi... e Societate Iesu... Commentarii in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae... ; tomus tertius* (Mussiponti, sumptibus Sebastiani Cramoisy..., 1624) *Iacobi Granado... e Societate Iesu In uniuersam Primam Secundae Sancti Thomae commentarii* (Hispani, Franciscus de Lyra, 1625); *–Iacobi Granado gaditani e Societate Iesu In secundam secundae Sancti Thomae Aquinatis commentarii* (Hispani, apud Franciscum de Lyra, 1629); *–R.P. Iacobi Granado gaditani e Societate Iesu... : Tomus quintus: complectens Commentarios in reliquis quaestiones Tertiae Partis Sancti Thomae...* (Granatae : typis Antonij René de Lazcano, 1633).

Cfr. Estanislao Olivares, “Diego Granado (1571-1632). Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía”, *Archivo Teológico Granadino* 50 (1987), 111-184; Sven K. Knebel, “Necessitas moralis ad optimum (III). Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des zweiten Drittels des 17. Jahrhunderts”, *Studia Leibnitiana* 24 (1992), 182-215; Sven K. Knebel, “Necessitas moralis ad optimum (IV). Repertorium zur Optimismusdiskussion im 17. Jahrhundert”, *Studia Leibnitiana* 25 (1993), 201-208.

³⁵ G. G. Leibniz, *Lettre à Bernouilli*, 21, II, 1699; Gerhardt, *Math.* 574.

³⁶ G. G. Leibniz, *La Monadologie*, n. 55.

se en la conveniencia o en los grados de perfección que estos mundos contienen, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que encierra. Y la causa de la existencia del mejor, es que Dios conoce por su sabiduría, escoge por su bondad y crea por su poder³⁷.

5. Para Santo Tomás, en cambio, la posibilidad interna se constituye de manera inmediata o próxima por las notas de los entes finitos –estriba primero en la sociabilidad in contradictoria de las notas de la esencia, fundándose por tanto en la estructura esencial del ente mismo–, aunque de manera última se fundamenta, como lo venimos repitiendo, en el ser subsistente, pues en la misma medida en que la esencia se funda en el ser, también la posibilidad tiene su fundamento último en el ser absoluto.

De aquí que, por un lado, la posibilidad intrínseca tiene absoluta validez, de modo que no se subordina a la libre posición que hace Dios y no puede ser suprimida ni cambiada por esta. Por otro lado, no por ello la posibilidad del ente es independiente de Dios, pues tiene precisamente en Él su último fundamento. El principio de identidad, que sirve de base a la sociabilidad in contradictoria de las notas, es en última instancia la necesidad absoluta que el ser tiene de ser él mismo. Y como Dios no puede querer no ser él mismo, tampoco puede querer que se dé lo contradictorio o lo intrínsecamente imposible. Esto supondría una contradicción en la absoluta necesidad de Dios, y con ello la supresión de su propia identidad, absolutamente necesaria.

Por eso, frente a la tendencia *nominalista* es preciso subrayar que la posibilidad interna no está sometida a la disposición libre de la voluntad divina; hay aquí una necesidad absoluta constituida por las mismas notas. Pero frente a la tendencia *racionalista* se debe indicar que esa necesidad no es, a pesar de todo, completamente independiente de Dios. Pues la posibilidad interna abarca dos elementos. El primero es la compatibilidad o sociabilidad, la cual depende de las notas; el segundo son las notas mismas, las cuales son en última instancia participaciones del ser subsistente; y en ellas se contiene la compatibilidad y la incompatibilidad. Luego la necesidad absoluta no impone una regla extraña a la libertad divina, sino que se deriva finalmente de la necesidad del mismo ser subsistente.

³⁷ Leibniz, *Monadología*, nn. 53-55.

3. Referencia de la posibilidad a la omnipotencia divina

1. La posibilidad interna no depende de un entendimiento que, como el nuestro, es limitado y no es la medida suprema de las cosas. Los posibles son modos de ser que tienen una medida suprema externa a ellos mismos, causa ejemplar de las cosas: un ser infinito y perfecto, que contiene en sí mismo todas las perfecciones.

Por eso se ha dicho antes que la posibilidad interna se constituye de modo inmediato o próximo por la sociabilidad de las notas; pero debe añadirse que de modo mediato o remoto se funda en el ser supremo. La sociabilidad que resulta de manera inmediata y necesaria de las notas se fundamenta en aquel ser que es fundamento de las mismas notas, a saber, en el ser subsistente: todas las notas finitas están precontenidas en el ser subsistente y se derivan de él. Si Dios es el ser subsistente mismo, los posibles, como modos de ser, dependen de Él. Pues los modos de ser son modos de participar, son participaciones; y si Dios no existiera, tampoco habría posibilidad interna de las cosas.

Pero tratándose de ‘posibilidades’ parecería lógico pensar que estas se *fundamentan* en una ‘potencia’ absoluta, o mejor, en la omni-potencia. De ahí que una doctrina medieval afirmara que las cosas se llaman posibles respecto a la potencia divina. Es la postura potencialista de Ockham. Este autor ponía la omnipotencia divina como fundamento de la posibilidad, de tal modo que sería posible todo lo que Dios puede hacer, sin que la omnipotencia esté ligada por una norma absolutamente válida de posibilidad o imposibilidad metafísica³⁸. Pero esta postura confunde realmente el fundamento de la posibilidad con la omnipotencia.

2. ¿Cuál es la clave de las relaciones entre la posibilidad de los seres y la omnipotencia divina?

Para un medieval, o un renacentista, no había duda de que Dios es omnipotente. El problema estaba en señalar la razón de esta omnipotencia.

Pues bien, la *potencia* se ordena a las cosas posibles, y así, cuando se dice que Dios lo ‘puede todo’, ha de entenderse que ‘puede todos los posibles’ y que por esto se denomina omnipotente. Pero debe tenerse en cuenta que *posible* se llama una cosa de dos maneras: o *relativamente* o *absolutamente*, según indica Santo Tomás³⁹, y antes ha sido explicado.

Está, en primer lugar, lo posible *respecto de alguna potencia*, “como lo que se subordina a la potencia humana se llama posible al hombre”. Pero, en lo que atañe a Dios, no hay que aferrarse a este ejemplo, porque no se puede decir que

³⁸ Guillermo de Ockham, *In 1 Sent* d43 q2.

³⁹ *STh* I q52 a3.

Dios se llama omnipotente porque puede producir todas las cosas que son posibles a la naturaleza creada: en realidad, el poder de Dios se extiende a otras muchas cosas; y aun así, si dijéramos que Dios se llama omnipotente porque puede todas las cosas que son posibles respecto de su potencia, caeríamos en un círculo vicioso en la manifestación de la omnipotencia, “pues esto equivaldría a decir que Dios es omnipotente porque puede todo lo que puede”⁴⁰.

En segundo lugar, hay otro modo en que una cosa se denomina *posible*, lo cual se explicita cuando decimos, por ejemplo, que Dios es omnipotente porque puede todas las cosas que son posibles *absolutamente*. En tal caso, es claro que una cosa es *posible* o *imposible absolutamente* por la relación misma de los términos o notas: “*posible absolutamente*, porque el predicado es conciliable con el sujeto, como el que Sócrates esté sentado; *imposible absolutamente*, porque el predicado es inconciliable con el sujeto, como que el hombre sea irracional”⁴¹.

Atendiendo a esta absoluta posibilidad e imposibilidad, Santo Tomás considera también que, en el orden de la acción, todo agente produce su efecto semejante a sí y, por lo tanto, a cada potencia activa le corresponde su posible como objeto propio, según la naturaleza del acto en que se funda la potencia activa: “al igual que la potencia o fuerza de calentar se refiere, como a propio objeto, al ser calentable”. En el caso del ser divino, sobre el cual se funda la potencia de Dios, estamos ante un ser infinito, sin limitación a ningún género de ente, y que contiene en sí la perfección de todo ente; por eso, “todo lo que puede tener razón de ente se contiene bajo los posibles absolutos, respecto de los cuales Dios se llama omnipotente”. Y como a la razón de ente sólo se opone el no-ente, resulta que “a la razón de posible absoluto, cuya realización entra en el círculo de la omnipotencia divina, solamente le es incompatible lo que implica el ser y el no-ser al mismo tiempo”⁴². Con otras palabras: aquello que ‘implica a la vez el ser y el no-ser’ no se halla sujeto a la omnipotencia, pero no por defecto de la divina potencia, sino porque no puede tener razón de factible, ni de posible.

En conclusión, todas aquellas cosas que ‘no implican contradicción’ están contenidas bajo aquellos posibles respecto a los cuales es Dios omnipotente; mas las cosas que ‘implican contradicción’ no se contienen bajo la omnipotencia divina, “porque no pueden tener la razón de posibles, por lo cual es preciso decir con propiedad que ellas mismas no pueden ser hechas y no que Dios no puede hacerlas”⁴³.

⁴⁰ *STh* I q52 a3.

⁴¹ *STh* I q52 a3.

⁴² *STh* I q52 a3.

⁴³ *STh* I q52 a3.

3. Lo dicho confirma que sea inadmisibles la doctrina que fija en la potencia divina el fundamento de los posibles. Porque esa potencia supone el objeto que le propone el entendimiento divino. O sea, la posibilidad no depende de un poder que supone ya un objeto propuesto por otra facultad. Pues bien, la potencia divina, aunque sea infinita, supone siempre el objeto sobre el que versa y que le ha propuesto el entendimiento infinito; por tanto, supone ya la posibilidad: supone lo que es posible a la potencia. Es más, si la posibilidad interna dependiera de la potencia divina, quedaría destruida la omnipotencia misma: pues lo que llamamos imposible no sería entonces aquello que objetivamente no es nada y no podría hacerse, sino lo que Dios no podría hacer.

En síntesis, la posibilidad absoluta o interna de las cosas es anterior realmente a la omnipotencia, por lo que verdaderamente no depende de ésta.

4. Sobre el ser propio de los posibles

1. Aunque lo dicho expresa las tesis cardinales que en la filosofía clásica explican el fundamento inmediato de los posibles, es muy útil, para resaltar esas tesis, volverse a la formulación que se hacía de esa antigua cuestión, de la siguiente manera: antes de que los posibles se realicen ¿tienen desde la eternidad un verdadero ser actual que les sea propio e intrínseco? Se hace esta pregunta teniendo en cuenta que las cosas son posibles antes de ser realizadas, y cuando se realizan pasan, por la acción de la causa eficiente, del estado de posibilidad al estado de existencia actual. ¿Qué son en aquel primer estado de posibilidad? ¿Tienen en ese estado algún tipo de actualidad, un ser actual propio e intrínseco?

De lo visto hasta el momento puede concluirse que los posibles tienen un doble ser *extrínseco*: uno *intencional* en la mente divina, otro *virtual* en la omnipotencia divina. El ser *intencional* consiste en que los posibles son conocidos por Dios. Y hay que tener en cuenta que lo conocido existe idealmente, en el entendimiento del cognoscente. Este ser conocido no es algo intrínseco y real en la cosa conocida, sino en el cognoscente que ejerce el acto de conocimiento como un acto real. El ser *virtual* que tienen los posibles constituye su posibilidad externa, de la misma manera que el efecto se contiene en la virtud de sus causas.

Hecha esta aclaración, volvamos la atención a los autores que se preguntaron si los posibles, antes de recibir de Dios el ser existencial por creación, tienen no sólo el mencionado ser impropio y extrínseco –debido al conocimiento y a la

potencia divina—, sino otro tipo de ser real y actual que le sea propio e intrínseco, pues de lo contrario serían en sí mismos una pura nada.

Pablo Soncinas, un egregio seguidor del Aquinate, enseñaba que las cosas, antes de ser realizadas, tenían cierto ser actual y propio, aunque no un *ser de existencia* (*esse existentiae*), sino un *ser de esencia* (*esse essentialis*): se trataría de un ser que no está en los posibles por creación, sino que se presupone a la creación, y desde él se transfiere por la creación al *ser de existencia*⁴⁴. Dicho ser permanecería inmutable e incorruptible, una vez desaparecidas las cosas contingentes o existentes. Ese *ser de esencia* no dependería de Dios como de causa eficiente, sino sólo como de causa ejemplar: y aunque no haya sido hecho por Dios, se asemeja a la divina esencia y la imita. También aceptaron este tipo de formulación algunos famosos discípulos del Aquinate, como Capreolo⁴⁵ y, más tarde, Godoy⁴⁶ y Sebastián Izquierdo⁴⁷.

Capreolo escribe: “La esencia, en su *ser de esencia*, estaba fuera de la nada, que es la carencia de existencia actual. Esa esencia, considerada absolutamente como naturaleza, queda fuera de lo que puede llamarse *nada* de existencia y *algo* de existencia, o sea, fuera del *ser* o *no-ser* actual de existencia; ella es en sí misma algo que está en el género de las esencias, en el género inteligible y en la potencia activa del creador, aunque no en el ser real actual... Y se dice que la piedra no está hecha de pura nada porque no está hecha de pura nada en el género de los entes o de las esencias, sino que está hecha de pura nada de los existentes, o está en la potencia pasiva fuera de Dios, pues antes de que el mundo existiese, o antes de que el mundo fuese creado, había mundo, y había lo que ahora es, aunque no en la existencia actual, ni en la potencia pasiva de la criatura, sino en la potencia de Dios, en el ser inteligible, y según su consideración absoluta: además estaba en la potencia lógica, que es la compatibilidad de los términos. Pues era compatible que la rosa fuese sustancia, que fuese cuerpo, que fuese flor. Y por eso afirmo que eternamente la rosa era sustancia, cuerpo, flor, pero no en acto ni en potencia en Dios”⁴⁸.

Capreolo insiste en que esta doctrina fue sustentada por Santo Tomás en *Quodlibeta 8*, art.1⁴⁹, y en otros lugares. Ese autor explica su postura indicando

⁴⁴ *Methaph.*, lib. 9, q4.

⁴⁵ Juan Capreolo, *Deffensiones Theologicae*, II, dist. 1, q2 a3 ad4 Aureoli argumenti.

⁴⁶ Pedro de Godoy, *Disputationes theologicae in primam partem Divi Thomae* (Venetiis, 1668): *De Dei scientia*, tract. 3 disp. 26, paragr. 4.

⁴⁷ Sebastián Izquierdo, *Pharus scientiarum* (Lyon, 1659), disp. 10, q1.

⁴⁸ Juan Capreolo, *loc. cit.*

⁴⁹ En esa cuestión de *Quodlibet* matiza Santo Tomás una doctrina de Avicena que —conocida como ‘el triple estado de la esencia’— ya había introducido en otros lugares: “Como dice Avicena en su *Metafísica*, es triple la consideración que puede hacerse de cualquier naturaleza. Primera, es la consideración que se hace de una naturaleza en función del *ser que tiene en las cosas singulares*; como la naturaleza de la piedra en esta y en aquella piedra concreta. Segunda, es la con-

que “la esencia tiene un *doble ser*, a saber, un *ser de esencia* y un *ser de existencia*; ambos son recibidos de Dios: el primero viene de Dios como causa *ejemplar* que por su mismo entender da el ser inteligible y las notas constitutivas a cualquier esencia; el segundo es dado por Dios como causa *eficiente*. Mas de ahí no se sigue, como es claro, que la criatura tenga un *ser* que no venga de Dios. Tan sólo digo que creado no es el primer ser, sino el segundo”⁵⁰.

sideración de una naturaleza en función de *su ser inteligible*; como la naturaleza de la piedra es considerada en cuanto está en el entendimiento. Tercera, es la *consideración absoluta* que se hace de una naturaleza, en cuanto abstrae o prescinde de ambos modos de ser; conforme a esta consideración es tomada la naturaleza de la piedra, o de cualquier otra cosa, en aquellas notas constitutivas que de suyo convienen a tal naturaleza.

De estas tres consideraciones hay dos que deben siempre conservar uniformemente el mismo orden: pues la consideración absoluta de una naturaleza está antes que la consideración que se hace de ella en función del ser que tiene en las cosas singulares. Pero la consideración que se hace de la naturaleza en función del ser que tiene en el entendimiento no siempre guarda el mismo orden respecto a las otras consideraciones. Pues la consideración de la naturaleza en función del ser que tiene en un entendimiento que recibe información de las cosas es posterior a las otras dos consideraciones. En virtud de este orden ocurre que el objeto cognoscible precede a la ciencia, el objeto sensible al sentido, como el motor al móvil y la causa a lo causado. Pero la consideración de la naturaleza en función del ser que tiene en el entendimiento que causa las cosas precede a las otras dos consideraciones. Pues cuando el entendimiento del artífice piensa una forma artificial, entonces la naturaleza misma, o la forma artificial, considerada en sí misma, es posterior al entendimiento del artífice; y consiguientemente también el arca sensible que tiene tal forma o especie. Ahora bien, el entendimiento del artífice se comporta con las cosas artificiales de la misma manera que se comporta el entendimiento divino con todas las criaturas.

Por lo tanto, la primera consideración que se hace de cualquier naturaleza causada es por estar en el entendimiento divino; pero la segunda consideración es de la misma naturaleza absolutamente; la tercera es en función del ser que tiene en las cosas mismas, o en la mente angélica; la cuarta, en función del ser que tiene en nuestro entendimiento. Y por eso Dionisio, en el cap. 12 de *Divinis Nominibus*, asigna el siguiente orden: lo primero entre todas las cosas es el mismo ser sutancializador de las cosas, que es Dios; luego vienen los mismos dones divinos, aquellos que las criaturas manifiestan, considerados tanto en universal como en particular, como la belleza en su esencia, la vida en su esencia –la cual dice él que es un don que proviene de Dios, o sea, la naturaleza misma de la vida–; por último, los mismos seres que participan, considerados en universal y en particular: son las cosas en que tiene ser la naturaleza. Luego lo primero que hay en ellas siempre es razón de lo segundo; y si desaparece lo posterior queda lo anterior, pero no a la inversa. Y por eso, lo que conviene a la naturaleza según una consideración absoluta es la razón de que convenga a una naturaleza según el ser que tiene en lo singular, y no a la inversa. De ahí que Sócrates sea racional porque el hombre es racional, y no a la inversa. Por eso, en caso de que Sócrates y Platón no fuesen, todavía entonces convendría la racionalidad a la naturaleza humana. De manera semejante también el entendimiento divino es la razón de la naturaleza considerada tanto absolutamente como en los singulares; y la misma naturaleza considerada absolutamente y en los singulares es la razón del entendimiento humano y, de alguna manera, también la medida de él”.

⁵⁰ Juan Capreolo, *loc. cit.*

2. En el contexto de estos planteamientos que otorgan un contenido reiforme a los posibles se mueven algunos escotistas, como el español Francisco de Herrera y el irlandés Juan Pontius, quienes enseñaban que Scoto atribuía a los posibles un *esse diminutum*, distinto del ser que tienen en Dios, algo así como un término medio entre el ser real y el ser ideal, y por eso se llamaría ‘disminuido’ (*diminutum*), relativo o potencial⁵¹. A esta interpretación que se hacía de Scoto se opuso el famoso escotista italiano Barolomé Mastri⁵², negando que el Doctor Sutil atribuyese a los posibles un ser con el nombre de ‘ser diminuto’ o relativo, pues se trataría simplemente del puro ser mental que a toda cosa conocida –posible o existente– conviene por mera denominación extrínseca hecha por el acto de conocer, el cual no pone nada intrínseco o real. Mastri llegó incluso a decir que fueron los tomistas, especialmente Cayetano, quienes impusieron arbitrariamente esa doctrina del *esse diminutum* al Doctor Sutil⁵³.

⁵¹ El escotista burgalés Francisco de Herrera (†1609), escribió *Disputationes theologicae et commentaria in primum librum Sententiarum doct. Subtilis a 28 usque ad 48* (Salamanca, 1589); y su tesis puede verse en disp. 16, q.3. El escotista irlandés John Punch o Pontius (†1672) es partidario de una solución esencialista radical, poniendo las “esencias posibles” en un plano de objetividad independiente de todo pensamiento divino. Escribió un *Integer Philosophiae Coursus ad mentem Scoti*, Roma, 1642; sus ideas al respecto se hallan en *Metaphysica*, disput. 18, q. 5 Conclusio 4.

⁵² Bartolomeo Mastri (O.F.M. Conv.) nació y murió en Meldola (1602-1673). Se conoce como el *princeps scotistarum*. De una enorme erudición, conoció las más importantes obras de los intelectuales escolásticos de su tiempo. Solía ser ecuánime en la valoración de las obras que leía; por ejemplo, designa a los Carmelitas del Curso Complutense como “Thomistas insignes”. El curso de filosofía que redactó con Bonaventura Belluto (*Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, 5 tomos en 3 vol. Venezia, Nicola Pezzana, 1678), vino a ser un modelo de filosofía escolar escotista, comparable al famoso curso tomista de Juan de Santo Tomás. Mastri redactó íntegramente el volumen dedicado a la *Metaphysica*, en cuya disput. 8, q 1, n.2, 3 puede verse el núcleo de la temática que nos ocupa: allí enseña que las ideas divinas no están fundamentadas en la esencia divina en cuanto imitable, sino que ellas son las criaturas mismas conocidas por Dios y que Él podría crear, siendo conocidas en el conocimiento divino como “conceptos objetivos reales”. También redactó un curso de teología que pronto se hizo célebre. Para el asunto de este trabajo, cfr.: Parthenius Minges, “Duns Scotus und die thomistisch-molinistischen Kontroversen”, *Franziskanische Studien* 7 (1920), 29; –Othmar Becker, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den Theologischen Disputationen des Bartolomeo Mastri*, Oberlahnstein 1949; –Sigfrid-Erich Klöckner, *Die Lehre vom ewigen Gesetz bei Bartolomeo Mastri. Die Prinzipien der lex eterna*, Werl/Westf. 1964; –Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Stuttgart 1964, I, 435-439; –Piero Di Vona, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza* (Milano, 1968), 232-26; –Jeffrey Coombs, “The Possibility of Created Entities in Seventeenth-Century Scotism”, *The Philosophical Quarterly* 43 (1993), 447-459; –Marco Forlivesi, *L'ontologia di Bartolomeo Mastri nelle “Disputationes in XII libros Metaphysicorum”*, Diss. Università Cattolica di Milano, 1999; –Paul Richard Blum, “La métaphysique comme théologie naturelle: Bartolomeo Mastri”, *Les Etudes philosophiques* 1 (2002), 31-47; –Marco Forlivesi, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo* (Padova, 2002).

⁵³ Suárez afirma que los tomistas “carecen de razón al atribuir esto a Scoto, puesto que el mismo Scoto explica brillantemente que ese ser conocido, que es en las criaturas como un resultado de la ciencia de Dios, no es ser real alguno intrínseco en ellas mismas, ni es suficiente para ser

Sin embargo, el escotista español Manuel Pérez de Quiroga estimaba que la obra de Mastrio traicionaba profundamente el espíritu de Duns Scoto⁵⁴; y lo mismo pensaba el escotista austriaco Crescencio Krisper⁵⁵. En realidad aunque la doctrina del *esse diminutum* fuese extraña al parecer de Scoto, ciertamente es extraña como doctrina.

3. La tesis más común en la escuela tomista es que los posibles, antes de existir, carecen de todo ser intrínseco y actual, en el sentido propio del nombre. Sólo se les concede un doble ser extrínseco –intencional y virtual–. Por lo tanto, antes de existir en sí mismos los posibles son una pura nada. En realidad eso es lo que sostiene el mismo Santo Tomás: “Por lo mismo que se le atribuye el ser a la esencia, se dice que no sólo el ser, sino la misma esencia es creada: porque antes de tener ser no es nada, excepto en el entendimiento creador, donde no existe la criatura, sino la esencia creadora”⁵⁶. O también: “Antes de que el mundo existiera era posible que el mundo se hiciese, pero no por una potencia pasiva, sino sólo por la potencia activa del agente”⁵⁷.

4. Están básicamente conformes con esta doctrina, entre muchos otros, Cayetano, Báñez, Zumel, Suárez, Vázquez, Valencia, Juan Poinsot, Arriaga, Oviedo y Losada. Afirman que los posibles, antes de que sean hechos no tienen ningún ser en sentido propio, intrínseco y real, llámese ese ser como se llame, incluso con la expresión “esse diminutum”: por lo tanto, son una pura nada actual. En realidad el grueso de la argumentación de estos autores acerca del ser de los posibles pivota sobre la noción de ‘creación’, la cual no es otra cosa que la producción por la que del no-ente absoluto se hace el ente. Pues bien, si los

fundamento de una relación, sino únicamente de razón, como puede verse en el mismo Scoto, *In I Sent* dist. 35, § *Ad ista* y dist. 36, § *Ad secundum dico*, también *In II Sent*, dist. 1 q1 a2, y en el *Quodl.*, q1 y q14 a2. Ni ha podido Scoto opinar otra cosa; afirma, en efecto, que este ser conocido conviene a las criaturas tan necesariamente como conviene a Dios mismo conocer las criaturas, lo cual no depende de la voluntad o libertad de Dios; y sería erróneo afirmar que Dios, por necesidad y sin libertad, comunica a las criaturas algún ser real participado de sí mismo, por diminuto que sea, puesto que es de fe que Dios hace todas las cosas según la disposición de su voluntad. Así, pues, en este punto Scoto está de acuerdo con nosotros en el principio sentado de que las esencias de las criaturas, aunque sean conocidas por Dios desde la eternidad, son nada y no poseen ningún ser real verdadero antes de recibirlo mediante la libre eficiencia de Dios”. *Metaphysicae Disputationes*, disp. 31, sect. 2, n. 1.

⁵⁴ Manuel Pérez de Quiroga (†1790): *Domestica bella philosophica*, Vallis-Oleti, 1721.

⁵⁵ Crescentius Krisper (†1749): *Philosophia scholae scotisticae, seu solida expositio librorum tum logicalium, tum physicorum, et metaphysicorum Scoti Doctoris Subtilis* vol. 1, *Institutiones dialecticas*, Augustae Vindelicorum, 1735.

⁵⁶ *De Potentia*, q3 a5 ad2.

⁵⁷ *De Potentia*, q3 a17 ad10.

posibles hubiesen envuelto desde la eternidad un ser propio e intrínseco, no habría podido crearse cosa alguna: la creación de una cosa es su producción de la nada, siendo la aniquilación la reducción de la cosa a la nada. Cualquier doctrina de contenido reiforme, en cambio, no tiene más remedio que afirmar que las cosas se producen desde un ‘ser de esencia’, el cual permanecería aunque la existencia de las cosas desapareciera. Es claro que la cosa que tiene un ser propio e intrínseco, por diminuto que sea, está fuera del no-ente.

Los que aceptan la formulación de Capreolo –aunque este autor no tuviera una tesis reiforme en sentido estricto– podrían quizás argumentar que la creación de la cosa es una producción de la nada de existencia, pero no de una nada de esencia. Ya Suárez respondía que lo que tiene una nada de existencia, o es absolutamente nada o no. Si se responde que no, entonces Dios no creó todas las cosas de la nada, ni produjo algo real: en verdad habría producido una cosa de otra cosa; y la criatura tendría algo propio que no viene de Dios. Pero si se dijera que aquello que tiene una nada de existencia es absolutamente nada, entonces es inútil la distinción entre ‘ser de esencia’ y ‘ser de existencia’, pues lo que es absolutamente nada no puede ser algo con un grado de ser. Ni la esencia puede permanecer con un ser real distinto del ser que le otorga el creador⁵⁸.

5. Como puede comprobarse por lo dicho, la atribución de un cierto ser al posible parece tener su origen en la dificultad que asalta al filósofo cuando supone que Dios conoce no sólo las cosas existentes, sino también las posibles, y que la esencia de la criatura, antes de existir, hace de término del conocimiento divino. Pero ¿cómo podría algo figurar como término del conocimiento sin poseer algún tipo de ser? ¿No habría que atribuirle a los posibles un ser determinado, aunque fuese pequeño?

Es fácil admitir que una cosa no puede hacer de término de conocimiento sin que posea un cierto ser, o en sí misma o en sus causas. Pero, ¿lo tiene en sí misma? Para que Dios pueda conocer perfectamente los posibles basta que entienda o comprenda su esencia y su omnipotencia: pues al comprender su esencia no puede desconocer lo que en ella se contiene de manera eminente o lo que de su infinita perfección se puede imitar; y al comprender su poder infinito conoce todas las cosas que pueden ser hechas por él. O sea, conoce los posibles. Con esto no es necesario imaginar en los posibles un ser diminuto, de esencia, que haga de término del conocimiento divino y que represente a los posibles.

⁵⁸ Francisco Suárez, *Metaphys. Disp.*, 31, sect. 2, n. 4.

5. La posibilidad interna respecto a la voluntad divina

1. Ya ha quedado dicho que la posibilidad interna de un ser se fundamenta de manera inmediata en la compatibilidad o sociabilidad de las notas, pero de manera mediata o final en el ser subsistente. Ahora bien, si el fundamento no es adjudicable a la omnipotencia, quizás habría que transferirlo al querer divino. Con ciertas modificaciones sobre la doctrina anterior se encuentra esta tesis en quienes afirman que la posibilidad interna de las cosas depende de la libre voluntad divina.

Si la posibilidad interna se fundamenta solamente en la libertad divina, se darían todos los posibles, pero no habría ninguna necesidad absoluta respecto a la compatibilidad –sociabilidad– o incompatibilidad de notas. Así pensaba Pedro Damián, quien con la tesis de que “lo posible sólo se funda en Dios” asegura que Dios puede hacer incluso los imposibles, lo cual significa lo siguiente: que de manera absoluta no se da ningún imposible. Ni siquiera conviene un valor absoluto al principio de contradicción⁵⁹. Exaltando la omnipotencia divina –concretamente el factor de la voluntad– enseña que Dios podría hacer que lo sucedido fuese no sucedido, y que lo imposible fuese posible; no se da por ello ningún otro fundamento absolutamente válido de la posibilidad o imposibilidad intrínseca, que no sea la libre posición arbitraria de Dios.

También Descartes llegó a admitir que las cosas que son absolutamente necesarias o imposibles en este orden del mundo son disposiciones libres de la voluntad divina, disposiciones que Dios puede cambiar a placer en otro orden del mundo. Conecta, pues, la posibilidad interna de las cosas a la voluntad omnipotente. En efecto, respondiendo a las objeciones que se le hicieron, afirma Descartes que la voluntad divina es indiferente respecto a todas las cosas que han sido o serán producidas; de modo que toda cosa capaz de ser creada no ha tenido su idea en el entendimiento divino *antes* de que su voluntad se determinase a hacer que *estas cosas fuesen tales*. Este ‘antes’ no niega solamente prioridad de tiempo, sino también prioridad de naturaleza: “Dios no quiso crear el mundo en el tiempo, porque viera que esto era mejor que crearlo desde la eternidad; y ni quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos, porque conociera que eso no podía ser de otra manera; sino que al contrario, porque quiso crear el mundo en el tiempo, por eso es esto mejor que si lo hubiera creado desde la eternidad; porque quiso que los tres ángulos de un

⁵⁹ Pedro Damián, *De divina omnipotentia*, caps. 4 y 5 (PL 145, 601 C ss.). Sobre este asunto, cfr. J. Gonsette, *Pierre Damien et la culture profane* (Essais Philosophiques 7), Lovaina-París 1956.

triángulo fuesen iguales a dos rectos, por eso es esto verdadero y no puede ser de otro modo”⁶⁰.

2. Si la posibilidad absoluta e interna depende real y formalmente de la voluntad divina, se sigue que Dios podrá hacer que las cosas imposibles con imposibilidad absoluta –y cuyos términos son inconciliables– dejen de ser imposibles con imposibilidad interna. Por ejemplo, puede hacer que sea posible un hombre-piedra o un triángulo sin tres ángulos; en síntesis, podrá hacer que una cosa sea y no sea al mismo tiempo –como en el ejemplo propuesto–: podría hacer que algo fuese hombre –una naturaleza cuyo concepto *incluye* esencialmente la racionalidad–, y al mismo tiempo piedra –una naturaleza que *excluye* esencialmente esta racionalidad–, lo que equivale a producir una cosa que sea hombre y que no sea hombre.

La raíz de esta opinión está en las tendencias nominalistas que producen un vaciamiento de las esencias de los seres y sus elementos necesarios, tendencias que favorecen el irracionalismo. Bajo este aspecto también Descartes queda preso de un cierto nominalismo y voluntarismo, por cuanto para él posibilidad e imposibilidad en este orden del mundo se fundan sólo en la libre posición de Dios; porque Dios podría haber fijado un orden del mundo completamente distinto, en el que se dieran otras leyes de lo posible e imposible, en que lo posible fuera imposible y lo imposible posible⁶¹. Con ello también queda suprimida la absoluta validez de un orden metafísico de lo posible y con ella la absoluta validez del principio de identidad.

3. En definitiva, las verdades eternas y con necesidad metafísica no serían absolutamente necesarias, sino que –al igual que las verdades contingentes y la existencia real de las criaturas– dependerían de la voluntad de Dios. Porque Dios se determinó a hacer las cosas que existen en el mundo, por eso son muy buenas; es decir, que la razón de su bondad depende de que Dios las ha querido hacer así; y sería imposible que hubiese cosa alguna que no dependiera de Dios, tanto las cosas existentes, como todo orden, toda ley, toda índole de bondad y verdad. Esto significa que el género de causa por el que la bondad y las verdades matemáticas y metafísicas dependen de Dios no será el de la causa formal, sino el de la *causa eficiente*: “a la manera que la voluntad del rey puede decirse causa eficiente de la ley, aunque la misma ley no es un ente natural, sino un ente moral, como dicen en la Escuela. También es inútil preguntar cómo pudo Dios hacer, desde toda eternidad, que dos veces cuatro no fueran ocho, etc.; porque

⁶⁰ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Resp. ad sextas Obiectiones, n. 6.

⁶¹ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Resp. ad sextas Obiectiones, n. 6.

yo confieso que no podemos comprender esto: mas, como por otra parte comprendo perfectamente que nada puede existir, en cualquier género que sea, que no dependa de Dios, y que le ha sido muy fácil disponer las cosas de tal manera que los hombres no pudiesen comprender que pudieran ser de otro modo, sería absolutamente contrario a la razón el dudar de las cosas que comprendemos perfectamente por causa de algunas otras que no comprendemos, y que tampoco vemos que debamos comprenderlas. Así pues, no se debe pensar que las verdades eternas dependen del entendimiento humano o de la existencia de las cosas, sino solamente de la voluntad de Dios, que como legislador soberano las ordenó y estableció desde toda eternidad”⁶².

Y con la misma convicción escribe a Mersenne: “Por lo que hace a las verdades eternas, afirmo que *sunt vere aut posibles, quia Deus illas veras aut posibles cognoscit, non autem contra, vera a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint verae*. Y si los hombres entendiesen bien el sentido de sus palabras, no podrían decir nunca sin blasfemia que la verdad de alguna cosa precede al conocimiento que Dios tiene de ella; porque en Dios es una misma cosa el querer y el conocer; de suerte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum, talis res est vera*”⁶³.

Así pues, en orden al conocimiento de Dios, Descartes señala la voluntad como fundamento del conocimiento en general y respecto de cualquier objeto: *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum, talis res est vera*.

Cabe recordar que, en cambio, para Tomás de Aquino el entendimiento es naturalmente anterior a la voluntad, y por lo mismo es razón suficiente de ella. Pero Descartes afirma que no puede admitirse ni siquiera distinción de razón entre los actos de voluntad y del entendimiento en Dios, ni tampoco entre estos actos y la creación. “Me preguntais *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*: os respondo, que *in eodem genere causae* con que ha creado las demás cosas, es decir, *ut efficiens, et totalis causa*. [...] Me preguntais qué ha hecho Dios para producirlas; yo digo, que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit, et intellexerit, illas creavit*; o bien, si no quereis aplicar la palabra *creavit* nada más que a la existencia de las cosas, *illas disposuit, et fecit*. Porque en Dios, es una misma cosa querer, conocer y crear, sin que lo uno preceda a lo otro, *ne quidem ratione*”⁶⁴.

Saliendo al paso de esta identificación formal de atributos divinos, ya Tomás de Aquino advirtió, de un lado, la eminencia de las perfecciones divinas, equivalentes y superiores a las contenidas en las criaturas, y de otro lado, la limitación o imperfección de nuestra inteligencia; y de ahí concluía que hay en los

⁶² *Oeuvres de Descartes*, t. 2, pág. 353.

⁶³ *Oeuvres de Descartes*, t. 6, pág. 131.

⁶⁴ *Oeuvres de Descartes*, t. 6, pág. 307.

atributos divinos una *distinción virtual y de razón*. Por lo que podemos concebir a Dios con su esencia y con su voluntad e inteligencia infinitas, sin el acto de crear; si así no fuera, entonces habría que decir que tampoco podría existir sin ese acto, y la creación no sería libre sino necesaria.

4. Descartes hace depender de la voluntad libre de Dios tanto la constitución de las verdades eternas, como la existencia de los seres contingentes. Y así escribe a Mersenne: “No dejaré de tocar en mi Física muchas cuestiones metafísicas y particularmente ésta: que las verdades metafísicas, que llamais eternas, fueron establecidas por Dios y dependen de él lo mismo que todo el resto de las criaturas. Decir, en efecto, que estas verdades son *independientes* de Dios, es hablar de él como de un Júpiter o de un Saturno, y sujetarlo a la Estigia y los destinos. Y os suplico, que no tengais temor alguno en asegurar y publicar por todas partes que Dios es el que ha establecido estas leyes en la naturaleza, de la manera que un rey establece leyes en su reino. Se os dirá que si Dios hubiera establecido estas verdades podría variarlas, como hace un rey con sus leyes; a lo cual se debe responder que sí, si su voluntad puede cambiar: mas la verdad es que las concibo como eternas e inmutables, y que yo juzgo esto mismo de Dios. Pero su voluntad es libre: sí, pero también su poder es incomprendible; y generalmente podemos asegurar que Dios puede hacer todo lo que nosotros podemos concebir, pero no que no pueda hacer lo que nosotros no podemos concebir; porque sería una temeridad pensar que nuestra imaginación se extiende tanto como su poder”⁶⁵.

Descartes, por tanto, nos invita a admitir que Dios puede realizar lo que la razón concibe como evidentemente absurdo e imposible. Pero si aceptamos eso, estaríamos destruyendo la propia naturaleza divina, haciendo que se negara a sí misma. Porque el poder de Dios no se extiende a la realización de lo que implica contradicción, o sea a lo que la razón concibe con evidencia como absolutamente imposible.

Parece que Descartes no pudo conciliar el verdadero respeto hacia la omnipotencia divina con la idea de la contradicción o imposibilidad absoluta.

Por eso Santo Tomás advertía que si Dios no puede realizar las cosas contradictorias, esto no se debe a imperfección alguna ni limitación de poder; puesto que éste, por grande que se le quiera suponer, solo puede extenderse a lo posible, es decir, al ser, pues el no-ser no necesita de ninguna potencia que lo realice, y la contradicción es el no-ser. “Lo que implica en sí la simultaneidad del ser y del no-ser no cae bajo la omnipotencia divina; y eso no por defecto de la potencia divina, sino porque no puede tener índole de factible ni de posible. Todo lo que no implica contradicción, pues, se contiene bajo aquellos posibles res-

⁶⁵ *Oeuvres de Descartes*, t. 6, pág. 307.

pecto a los cuales decimos que Dios es omnipotente: pero todo lo que implica contradicción no está contenido bajo la divina omnipotencia, porque no puede tener índole de posible. Y por eso decimos, de una manera más conveniente, que no puede hacerse aquello que Dios no puede hacer”⁶⁶.

De este texto tomasiano se desprende que la voluntad divina supone la posibilidad intrínseca y depende de dicha posibilidad en su obrar, pero eso no significa que tal posibilidad ayuda a la voluntad: se comporta respecto a ésta como una pura condición extrínseca; por lo que la voluntad conserva el pleno dominio de su obrar: Dios sigue teniendo una operación libre. Pero como el término de la operación es el ser, evidentemente la voluntad divina puede hacer lo que no implica contradicción y cae bajo la inmensa amplitud del ser, y por lo tanto es infinita. Pero lo imposible no pueden tener ‘razón de ser’, por lo que no puede recibir el ser ni figurar como término de la operación divina; y por eso no puede hacerse: lo cual no es un defecto del poder divino, sino de lo imposible.

Es insuficiente afirmar que no *puede* existir un hombre de piedra porque Dios no *quiere* producirlo. La respuesta correcta sería: si un hombre racional existe es porque tiene razón de ser, o sea, por ‘hombre’ y ‘racional’ no se excluyen recíprocamente y no envuelven a la vez afirmación y negación de una misma cosa, sino afirmación sola. En cambio, no puede existir un hombre-piedra, porque hay incompatibilidad o absoluta oposición entre estos dos términos: hay afirmación y negación de la misma cosa. Dios puede producir al hombre racional, porque éste tiene ‘razón de ser’; y no puede producir un ‘hombre piedra’, porque es no-ser, término que no puede ser producido por la potencia infinita de Dios. “Lo que se opone a la razón de ser es el no-ser; por ello, repugna a la esencia del posible absoluto aquello que envuelve en sí mismo ser y no-ser al mismo tiempo: precisamente esto es lo que no está sujeto a la omnipotencia divina, no por defecto del poder de Dios, sino porque no puede tener razón de factible o producible”⁶⁷.

Santo Tomás quiere subrayar con estas palabras tres cosas: primera, que el *objeto* y efecto de la potencia activa es el ente realizado; segunda que ninguna potencia tiene operación cuando falta la razón de su objeto, como la vista no ve si no hay objeto visible actualmente; tercera, que lo que va contra la razón de ser en cuanto ser no puede Dios hacerlo: “Va contra la razón de ser, en primer lugar, lo que quita o destruye esa razón de ser, la cual se destruye por su opuesto, como la razón o naturaleza de hombre se destruye por aquello que es opuesto y contrario o al mismo hombre o a alguna de sus partes principales; es así que lo que se opone al ser es el no ser: luego Dios no puede hacer que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo. Además, la eliminación de cualquiera de los prin-

⁶⁶ *STh* I q25 a3.

⁶⁷ *STh* I q25 a3.

cipios esenciales lleva consigo la destrucción de la cosa misma: luego así como Dios no puede hacer que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, así tampoco puede hacer que falte a la naturaleza alguno de sus principios o partes esenciales, permaneciendo ella la misma, como por ejemplo, que el hombre no tenga alma⁶⁸.

6. Posibilidad interna e imposibilidad moral

1. En fin, existe otra doctrina que niega que los posibles, como posibles, dependan de Dios, pues el mundo dependería ciertamente de Dios en cuanto a la *existencia*, pero no en cuanto a la *esencia*. De ahí se desprende que en la hipótesis de que Dios no existiera, permanecería la posibilidad interna de las cosas, pereciendo solamente la posibilidad externa. Es la doctrina esencialista de Antonio Genovesi⁶⁹, repetida por Sigismund Storchenau⁷⁰.

Aceptada esta tesis, podría plantearse la cuestión de si, con respecto a Dios, hay cosas tales como el mentir, el errar o el pecar, que sean *posibles intrínsecamente* y que Dios *no pueda producirlas*. ¿Deberían llamarse, en relación a Dios, posibles estos actos? En una primera aproximación parece que debería decirse tan sólo que Dios no podría ‘moralmente’ producirlas.

Ya antes se ha explicado que *moralmente posible* es aquello que concuerda con las leyes de la operación humana inteligente y libre; mientras que lo *imposible moral* es lo que es inconciliable con tales leyes: tal imposible puede hacerse ciertamente, operando la voluntad humana contra dichas leyes. La imposibilidad moral consiste entonces en *la dificultad de que se realice alguna cosa atendidas las reglas de la prudencia y el curso regular de las cosas, sin que por*

⁶⁸ CG II c25.

⁶⁹ Antonio Genovesi nació en Castiglione del Genovesi (Salerno) en 1713 y falleció en Nápoles en 1769. Escribió numerosas obras de filosofía, como *Meditazioni filosofiche* (1754); *Lettere filosofiche* (1759); *Lettere Accademiche* (1764). A causa de la publicación de los *Elementa metaphysicae mathematicum in modum adornata* (1743-45), Genovesi fue acusado de racionalismo, debido a la influencia de Descartes, Locke, Newton y Helvétius; escribió también *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale* (1758); *Delle Scienze Metafisiche* (1766); *La logica* (1766); *Diocesisinae o Filosofia del Giusto e dell'Onesto* (1767). Pero quizás es más conocido por sus famosas *Lezioni di commercio o sia di economia civile* (1766-1767), consideradas como una aportación científica a la economía.

⁷⁰ Sigismund von Storchenau nació en 1731 (Hollenburg in Kärnten) y falleció en 1797. Entre sus numerosas obras destacan las siguientes: *Assertiones ex universa philosophia*, 1763; *Institutiones logicae* 1769; *Institutionum metaphysicarum libri IV*, 1769; *Grundsätze der Logik*, 1774; *Die Philosophie der Religion*, 7 vol. 1773-1781; *Zugaben zur Philosophie der Religion*, 5 vol. 1785-1789; *Tractatus de Religione e Theologia naturali desumptus*, 1786; *Der Glaube des Christen, wie er seyn soll. Ein philosophisch-theologisch-moralisch-praktisches Werk*, 1792.

eso la existencia del efecto imposible –con imposibilidad moral– envuelva contradicción alguna (imposibilidad metafísica), ni siquiera lleve consigo la suspensión de las leyes generales y constantes que rigen la naturaleza (imposibilidad física). Ahora bien, llevar esta definición a la esfera divina arroja mucha luz acerca del sentido de lo posible. Porque en Dios los actos de mentir, errar y pecar, dejan de ser cosas posibles con posibilidad interna y absoluta, porque no se concilian con la naturaleza divina, oponiéndose a ella, al igual que la irracionalidad se opone a la naturaleza del hombre. Lo imposible moral no es ya en esta esfera ‘posible metafísicamente’, y no puede ser producido por Dios, porque el mentir, el errar, o el pecar está en oposición con su naturaleza. Es absurdo suponer que esos actos son ‘intrínsecamente posibles’ en Dios: un Dios que pudiese mentir y pecar no sería Dios.

2. Es cierto que Dios es omnipotente porque puede producir todo lo que es posible con ‘posibilidad interna’. Mas el errar y el pecar no son posibles intrínsecamente en Dios, ni éste puede realizarlos en su naturaleza. En realidad Dios no puede hacer aquellas cosas que no puede querer, porque su obrar está mediado siempre por su voluntad. ¿Qué cosas son las que Dios no puede querer? Las que harían su obrar imperfecto. Así lo explica el Aquinate: “Qué cosas sean las que no puede querer se podrá reconocer si tenemos presente en qué sentido puede tener lugar la necesidad respecto de la voluntad divina: porque ‘lo que es necesario que exista’, ‘es imposible que no exista’; y lo que ‘es imposible que exista’, ‘necesariamente no existe’. Es evidente que Dios no puede hacer que él mismo no exista, o que no sea bueno, o feliz; porque por necesidad absoluta quiere su existencia, su bondad y su felicidad”⁷¹. De modo que, por parte de la voluntad, Dios no puede absolutamente alguna cosa en tanto que no puede hacer lo que no puede querer. “Ninguna voluntad puede querer lo contrario de aquello que naturalmente quiere, y así vemos que la voluntad del hombre no puede querer la miseria en cuanto tal; por eso evidentemente la voluntad divina no puede querer lo que es contrario a su bondad, la cual quiere y ama por su misma naturaleza y necesariamente: es así que el pecado implica defecto o privación de la bondad divina; luego Dios no puede querer pecar; de donde se sigue que en sentido absoluto Dios no puede pecar”⁷².

En conclusión: respecto a Dios, los actos de errar y de mentir no son ejemplos de imposibilidad moral; por lo que deben reducirse a los imposibles con imposibilidad absoluta y metafísica, siendo por consiguiente absurdo llamarlos posibles intrínsecamente, toda vez que envuelven necesariamente la destrucción

⁷¹ CG II c25.

⁷² *De Potentia* q1 a6.

completa, o sea el ser y no-ser de Dios. Pues lo que implica contradicción en cuanto tal queda excluido de la omnipotencia divina.

Como puede comprobarse, la contradicción puede tener lugar de uno o de muchos modos; y todas las cosas que envuelvan contradicción serán verdaderamente imposibles, sin que puedan ser hechas por Dios.

7. La posibilidad en su relación con la esencia y la inteligencia divina

a) *Complementación ontológica de la esencia y de la inteligencia divinas*

1. Queda una duda: ¿cómo formular exactamente la tesis final de esa cuestión sobre el fundamento de los posibles? ¿La posibilidad interna depende del *entendimiento* divino o de la *esencia* divina? Parece que, en la respuesta que se ofrezca, ni la esencia divina ni el entendimiento divino pueden quedar fuera de la tesis conclusiva, por todas las razones explicadas. Ahora bien, las matizaciones iluminarán notablemente el fondo de la cuestión.

Si se dice que la posibilidad interna depende de la *esencia* divina se estará expresando algo muy verdadero. Porque la esencia divina es acto puro y perfectísimo, causa y ejemplar de toda otra entidad que pueda existir. Fuera de la esencia divina no hay ninguna perfección que no sea participada y que no lleve alguna semejanza de dicha esencia. Por tanto, algo es posible y coherente en la medida en que puede participar –aunque sea de modo deficiente– una perfección de la entidad divina⁷³. Luego si se eliminara la esencia divina no podría haber posibilidad alguna. Esta tesis es muy firme en Santo Tomás.

Pero se podría preguntar, además, si el fundamento de la posibilidad intrínseca es también la *intelección* divina, en cuyo caso la posibilidad tendría además su originación y dependencia del entendimiento divino: de manera que una cosa sería intrínsecamente posible porque es entendida por Dios en su especie y

⁷³ “Todo lo que hay de perfección en cada una de las criaturas, preexiste y esté contenido en Dios de un modo eminente. Mas no solo pertenece a la perfección de las criaturas lo que ellas tienen de común, es decir, el mismo ser; sino también aquello por lo que se distinguen unas de otras, como el vivir y el entender y semejantes, por las que se distinguen los seres vivientes de los no vivientes, y los inteligentes de los no inteligentes. Y toda forma, por la cual cada cosa es constituida en su propia especie, es cierta perfección. Así pues, todos los seres preexisten en Dios, no solamente en cuanto a lo que es común a todos, sino también en cuanto a aquello por lo que se distinguen entre sí. Por tanto, conteniendo Dios en sí todas las perfecciones, su esencia se compara a las esencias de todas las cosas no como lo común a lo propio, como la unidad al número, o el centro a las líneas, sino como el acto perfecto a los imperfectos”. (*STh* I q14 a6).

perfección y, así, la cosa posible, justo por ser entendida por Dios, se constituye en posible. Esta es una tesis que matiza la anterior.

La consiguiente pregunta es si se pueden integrar jerárquicamente las dos tesis: la que se refiere a la esencia y la que se refiere al entendimiento.

2. En la línea de una solución ‘armónica’ estuvo el escotista Bartolomé Mastrio, antes mencionado. Vino a decir que todo entendimiento, tanto el finito como el infinito, conoce las cosas y, al conocerlas, les otorga el ser intencional y las produce en el ser conocido; pero entre ambos entendimientos hay una notable diferencia: “Cuando el entendimiento creado conoce las cosas no les otorga mediante tal intelección el ser completamente primero que ellas tienen, porque en su propio ser quedan supuestas a su intelección: respecto al entendimiento creado las cosas son objetos inteligibles antes que objetos entendidos. Sin embargo, cuando el entendimiento divino entiende las cosas las produce en el primer ser inteligible o entendido, pues las cosas no pueden poseer el ser inteligible propio y formal antes de que sean entendidas por el entendimiento divino, sino sólo *virtualmente* en la esencia divina. La razón de esto reside en que la esencia divina, en cuanto es anterior a la intelección, y tomada en su propia índole de esencia, *no es el ejemplar actual y formal* de las criaturas, ni en ella relucen las cosas mismas como en un espejo, sino solamente de manera virtual y eminente. Por lo tanto, antes del acto del entendimiento divino la criatura no posee ningún ser formal propio en Dios, ni conocido, ni posible, ni inteligible, aunque lo tenga de manera virtual en la esencia divina, como enseña el Doctor Sutil, cuando compara esta producción de las criaturas en el ser conocido a las propiedades de las segundas intenciones en nuestro entendimiento, en el que no tienen un ser inteligible antes de poseer un ser conocido. Por eso, el ser conocido que es atribuido a las criaturas por el entendimiento divino es en ellas el primer ser de todos, y antes de él no hay otro, por el que las cosas sean. Y por este motivo decimos que el entendimiento divino las produce en el ser conocido, y no así el entendimiento creado: no porque el poder de la intelección divina haga que las cosas reciban desde la eternidad y absolutamente un ser real, o un ser diminuto, algo intermedio entre el ser real y el ser ideal, como los tomistas malentendieron, sino porque el primer ser que poseen es este ser conocido y diminuto”⁷⁴.

Además, amplía esta explicación Mastrio diciendo que el ser conocido divino no conviene a las cosas por una denominación extrínseca, como ocurre en el caso del ser conocido mediante el entendimiento creado. “Pues como el ser conocido que nuestro entendimiento atribuye a las cosas no es el primer ser de estas, sino que es secundario, se sigue que pone en ellas un ser completamente

⁷⁴ Bartolomeo Mastri, *Metaphysica*, II, dist. 1, q1, & *Sequitur secundum instans naturae*.

adventicio y extrínseco y una denominación meramente extrínseca. Y por el contrario, el ser conocido que es atribuido por el entendimiento divino a las cosas es el primer ser formal de ellas, antes del cual ninguno es primero: por él las cosas son formalmente. Por eso, ese ser les es intrínseco de algún modo, en cuanto es aquello por lo que de manera primera y *formal* tienen ser, aunque sea diminuto y relativo. Luego, por esta razón, el ser que nuestro entendimiento atribuye a las segundas intenciones no es extrínseco a ellas, ni conviene a ellas por una denominación extrínseca que suele dar por supuesta a la cosa sobre la que incide en el propio ser, sino que es intrínseco y formal a ellas, aunque sea relativo y diminuto; y es también extrínseco a las primeras intenciones. Así, el ser conocido, en el que se producen las cosas por Dios, es intrínseco, propio y formal a las mismas criaturas, aunque diminuto y relativo”. Pero no es tan intrínseco que “ponga algo en las criaturas, por cuya razón se diga que pueden ser en sí mismas, en sentido absoluto”.

3. Otra tesis, bastante alejada de ésta, viene a decir, por otra parte, que la posibilidad interna no depende formalmente del entendimiento divino⁷⁵. Pues una cosa cualquiera es en sí posible –y está en su especie propia– por el hecho de que imita en cierto grado la esencia divina; y en tal caso no depende formalmente del conocimiento divino. El entendimiento divino no es el que *hace* radicalmente ‘imitable’ a la esencia divina. Y si la esencia es participable por sí misma, como acto y plenitud de toda perfección, así también es imitable por sí misma, pero no por el entendimiento.

El argumento de esta tesis tiene un fundamento coherente: Dios no puede entender las cosas que no son nada y que, por tanto, no pueden ser, carecen de inteligibilidad; y, a la inversa, Dios puede entender una multitud de cosas, justo todos los posibles, los cuales son imitaciones de la esencia divina y, por tanto, tienen inteligibilidad con anterioridad a la intelección divina; consiguientemente no obtienen de ella su posibilidad.

Esta postura insiste en que la potencia o facultad supone el objeto y, por lo tanto, no lo hace. Ahora bien, el entendimiento especulativo se refiere a los posibles como la potencia al objeto, y así es contemplativo del objeto. Pero los puros posibles no conciernen a la ciencia práctica de Dios, sino a la ciencia especulativa; y si bien la ciencia práctica de Dios es libre, la ciencia por la que Dios conoce los posibles no es libre, sino necesaria. Luego los posibles y la posibilidad misma no dependen del entendimiento como de un fundamento y una razón suficiente ontológica, sino que más bien son presupuestos por él para

⁷⁵ Así lo enseñaba, por ejemplo, Juan José Urraburu, *Ontologia (Institutiones philosophicae quas Romae in Pontificia Universitate Gregoriana, Valisoletti, Tipis J. Emmanuelli a Cuesta, 1891, t. 2),* disput. 3^a cap. 2, art 6: *Internae possibilitatis fundamentum*, pp. 680-690.

poder ser entendidos. El entendimiento divino no otorga verdad e inteligibilidad a los posibles, sino que la debe suponer.

Asimismo, respecto a la posibilidad, hay que afirmar acerca del entendimiento divino lo mismo que se afirma de la omnipotencia divina: si la omnipotencia supone la posibilidad intrínseca y sólo hace a la cosa factible o extrínsecamente posible, también el entendimiento divino supone la cosa intrínsecamente posible y luego manifiesta los modos en que puede hacerse; y así, formando las ideas ejemplares y proponiéndolas a la voluntad para que las elija y a la omnipotencia para que las realice, dirige su efectuaación.

En conclusión: la esencia divina incluiría las semejanzas de todas las cosas posibles y sería la propia razón de ser de todas ellas; y por tanto, al mirar esa esencia pueden ser conocidos todos los posibles; no se puede derivar del entendimiento divino la razón de la posibilidad, sino que ésta queda supuesta y constituida plenamente con independencia del entendimiento divino. Por tanto: a) La esencia divina es la semejanza de todas las cosas; y Dios conoce todas las cosas no en ellas mismas, sino en sí mismo, en cuanto su esencia contiene la semejanza de las demás cosas distintas de Él. b) La esencia divina es la radical y propia razón de ser de todos los posibles.

4. Podrían invocarse algunos textos de Santo Tomás para probar esa tesis. Al menos tres importantes. El primero: “Hay en la mente divina muchas ideas como entendidas por él mismo. Lo cual se puede explicar diciendo que, como Dios conoce perfectamente su esencia, por lo mismo la conoce de todas las maneras que puede ser conocida. Puede ser conocida no solamente según ella es en sí misma, sino también en cuanto es participable por las criaturas en algún modo de semejanza. Cada criatura tiene su propia especie, en tanto que de alguna manera participa de la semejanza de la esencia divina. Así pues, en cuanto Dios conoce su esencia, tal como es imitable por determinada criatura, la conoce como razón propia e idea de esta criatura, y así de las demás”⁷⁶. El segundo: “Dios conoce todas las cosas en una sola que es razón de ser de la multitud, a saber, su esencia, que es la semejanza de todas las cosas. Y dado que su esencia es la propia razón de ser de cada cosa, por eso tiene un conocimiento propio de cada cosa... La esencia divina es razón de ser de una cosa en tanto que esa cosa imita la esencia divina. Y dado que la cosa creada imita imperfectamente la esencia divina es por lo que hay diversas cosas que imitan de diversa manera; y entre todas ellas no hay ni una sola que no se derive por semejanza de la divina esencia. Todo lo que es propio de cada cosa tiene que ser imitado de la esencia divina. La esencia divina es, por tanto, la semejanza de la cosa en

⁷⁶ *STh* I q15 a2.

cuanto a lo propio del ser de la cosa, y así es la propia razón de ser de ella”⁷⁷. El tercero: “El que conoce una naturaleza sabe si esa naturaleza es comunicable. En efecto, no conoce perfectamente la naturaleza del animal quien no sabe que ella puede ser comunicada a muchas cosas. Ahora bien, la naturaleza divina es comunicable por semejanza. Luego Dios conoce de cuántos modos de su esencia puede algo ser semejante. Pero de aquí surgen las distintas formas que de tan diversas maneras las cosas imitan la esencia divina”⁷⁸.

Leídos atentamente estos textos se ve que no excluyen el papel del entendimiento en la constitución de la posibilidad. Todo lo contrario. Se desprende claramente de ellos que la *posibilidad interna* de las realidades finitas no depende de las cosas existentes en el mundo, ni de nuestro entendimiento, sino de Dios: aunque no del poder divino ni de la voluntad divina, sino de la esencia divina y del entendimiento divino. Pero es obvio que con el siguiente orden: dependen de la esencia *fundamentalmente*, mas del entendimiento *formalmente*.

De un lado, la posibilidad interna no depende de la omnipotencia divina ni de la voluntad divina; pero, de otro lado, no está formada por la esencia divina misma, aunque fundamentalmente dependa de dicha esencia. Sólo del entendimiento divino depende formalmente la posibilidad interna. Pero el entendimiento divino, precisamente porque se identifica con el ser subsistente, conoce todo lo que puede ser participado de este ser y, conociéndolo, lo constituye o forma. De esa manera cabe afirmar que la esencia del posible es un modo finito en el que se participa la perfección divina; y en tal perspectiva, Dios aparece como la causa ejemplar de los posibles. En esta formulación, la causa ejemplar *remota* sigue siendo la esencia divina; mientras que la causa ejemplar *próxima* o inmediata es la esencia divina entendida como participable externamente, o sea, es el entendimiento divino que entiende la esencia divina como participable exteriormente de diversas maneras o proporciones. La esencia divina, entendida como participable externamente en diversos modos y proporciones, es la forma —el ejemplar— conforme a la cual se hacen o constituyen formalmente los posibles.

b) *La índole no-objetual de los posibles*

De aquí se desprende que lo posible carece de un ‘ser formal’ *interno*. Cuando se habla de ‘ser formal’ se quiere indicar algo que expresa su propia forma o esencia. El ser formal puede entenderse en dos sentidos. Primero, como ser interno o propio de un sujeto: y no es otra cosa que el ser real, pues el ente

⁷⁷ *De Ver* q2 a4 ad2.

⁷⁸ *CG I* c 50.

existe en virtud del ser que le es propio, el cual es recibido en él como en un sujeto y, por tanto, le conviene también internamente. Segundo, como ser externo u objetivo e intencional: es el ente que existe en virtud del ser que es de otro y que no le conviene internamente, sino externamente. Sólo los seres cognoscentes tienen la capacidad natural de expresar no sólo la forma que les es propia, sino también la forma de otro en cuanto otro: expresan con su propia forma el ser de otro. Esa forma comunica al otro como tal un ser objetivo, un ser de objeto, intencional o mental, sin que ese otro acabe existiendo realmente, internamente.

Podría llamarse ‘objetual’ el conocimiento en que el objeto precede al sujeto, porque el objeto existe ya independientemente del sujeto y, por tanto, se le enfrenta. Así es como acontece el conocimiento humano. Ahora bien, Dios no conoce de manera objetual, ni siquiera los posibles.

Porque el correspondiente conocimiento que Dios tiene de los posibles no es objetual, sino proyectivo. En todo tipo de originación o proyección –ideal y real– el sujeto precede al objeto, porque el objeto se constituye por el sujeto y por él es ‘proyectado’, siendo conocido en esa misma originación. La originación es real si de ella resulta el ser interno correspondiente: de ese modo conoce Dios todos los existentes finitos.

Ahora bien, Dios conoce el ser formal de los posibles, los cuales no poseen, independientemente de este conocimiento, *ningún ser formal, ni interno ni externo*. El ser formal de los posibles no precede a la intelección divina, sino que es puesto por ella: esa intelección no es objetual, sino proyectiva, mediante una proyección ideal; los posibles son conocidos en la intelección proyectiva ideal. Pero, como según nuestro modo humano de entender, en el ser subsistente el conocimiento proyectivo ideal sólo difiere del conocimiento de la propia subsistencia con una distinción de razón, se sigue que el ser formal externo de los posibles se pone sin pasar de la potencia al acto y sin producción.

Los posibles son expresados según su propia forma en la intelección divina, pero de tal manera que en ella no hay expresión representativa –*species expresa*– de aquellos, porque la esencia divina precontiene ya todas esas representaciones y las desborda de manera eminente. Pues lo propio de la intelección consiste en poder expresar en sí a los entes según la propia forma que tienen. También la intelección divina conoce en acto todos los posibles en su propia forma, o sea, les otorga un ser formal externo. Pero los posibles no poseen un *ser formal* en la *esencia* divina, sino que lo consiguen solamente en la *intelección* divina. Este ser formal es externo, porque es dado por participación del acto de intelección, siendo por tanto intencional, no real.

3. En tal sentido cabe afirmar que el posible posee un ‘ser fundamental’ en la *esencia* divina y un ‘ser formal’ *externo* en la *intelección* divina. Al hablar de ‘ser fundamental’ se indica el fundamento del posible. O sea, los posibles están contenidos en la *esencia* divina, pero lo están de manera eminente y fundamental, por cuanto los posibles no están por su propia forma en la *esencia* divina. Pero no tienen el mismo ser que la *esencia* divina, o sea, un ser real interno, en virtud del cual los posibles no serían ni posibles ni contingentes. Tampoco cabe decir que Dios es todas las cosas según la forma propia de ellas. Más bien, los posibles están precontenidos de modo “eminente”, o sea de manera infinita y superior en la *esencia* divina. También están en ella de manera “fundamental”, en el sentido de que el ser subsistente puede ser imitado o participado y, por eso, los posibles están radicados en él como fundamento último de ellos.

Si el ser absoluto es al mismo tiempo inteligencia absoluta que agota en su saber la cognoscibilidad de todo lo cognoscible, es claro que cada ente finito, e incluso la totalidad de lo finito, es desde siempre originaria y exhaustivamente conocido por Dios.

Resumiendo: en todo conocimiento, en su forma esencial, acontece la aparición del ‘objeto’, o lo que es lo mismo, la determinación formal de lo otro en cuanto otro dentro el cognoscente mismo. Pero esa determinación formal de lo conocido, puesta en el cognoscente, no se hace forma del cognoscente mismo: el cognoscente no queda determinado realmente en su ser por aquella forma. En él se pone así la forma del otro como otro; y lo hace de modo no real sino intencional, como forma realizada en el conocimiento. En el caso de la inteligencia divina ocurre otro tanto, pero con aspectos completamente diferentes. Es claro que en Dios están las determinaciones formales de lo finito, sin que por ello quede Dios rebajado al nivel de lo finito, porque tales determinaciones están también en Dios sólo como formas intencionalmente puestas. Pues bien, en tanto que la determinación formal de lo finito se halla en el saber absoluto de Dios intencionalmente, está proyectada en su posibilidad real. Y está ‘proyectada’ porque la *esencia* finita no es dada previamente como un ‘objeto’ que se enfrenta y determina a la inteligencia divina. La *esencia* finita es como un ‘proyecto’ formado por el saber del absoluto y sólo así tiene posibilidad.

c) *Fundamentación de los posibles en las ideas ejemplares*

1. Es preciso subrayar que en Dios –cuya *esencia* no es sólo infinita en cuanto a su ser, sino infinita también en su identidad y simplicidad absolutas–, hay identificación perfecta entre la *esencia* y la *inteligencia*: en él, la facultad

intelectual, el acto de conocer y el objeto conocido, son una misma cosa. Además, como su infinitud se extiende a todo, conoce su esencia bajo todos los aspectos y modos con que puede ser conocida, pues la conoce como ser infinito y de un modo infinito. De ahí que, primero, su conocimiento se extiende a la esencia en sí misma y, segundo, además se extiende a sus relaciones con las criaturas actuales o posibles: porque conociendo su esencia como infinitamente capaz de ser participada o imitada de infinitos modos, encuentra en sí mismo la representación necesaria, inteligente y sustancial de todos los entes posibles.

En consecuencia, la posibilidad interna y absoluta de las cosas coincide con las ideas divinas, las cuales representan en Dios todo lo que puede tener razón de ser.

2. Y si ‘posible absolutamente’ es todo aquello que puede tener razón de ser, entonces la ‘imposibilidad absoluta’ equivale al no-ser, el cual no se halla representado directamente en las ideas divinas. Luego los seres posibles con posibilidad absoluta e interna, considerados realmente, se refieren a las ideas divinas, o dicho de otra manera, se fundan en la esencia de Dios en cuanto contiene todos los modos y perfecciones de ser.

Así lo expresa Santo Tomás, advirtiéndolo que ‘idea’ es una ‘forma extrínseca’, a diferencia de la forma intrínseca propiamente dicha: “Se denomina forma de algún ente aquello *mediante lo cual* se constituye o determina en su ser propio y específico alguna cosa, como la forma del hombre es el alma, y la figura de la estatua es la forma del cobre que le sirve de materia; y si bien de esta forma que es parte del compuesto se dice con verdad que es su forma, no se acostumbra sin embargo llamarla ‘idea’, porque este nombre ‘idea’ parece significar una forma separada de aquello respecto de lo cual se dice forma. Pero también se llama forma de una cosa, aquello *conforme a lo cual*, o con relación a lo cual, es formada o producida; y esta es la forma ejemplar, a cuya semejanza se constituye alguna cosa; cuya significación es la principal y más propia que solemos dar a la palabra *idea*, de suerte que lo mismo es ‘idea’ que ‘forma’ imitada por algo”⁷⁹.

3. La doctrina expuesta hace surgir un escrúpulo teórico referente a la autonomía de la voluntad divina, ya suscitado por Descartes: ¿no se seguiría entonces que la omnipotencia de Dios depende de la posibilidad absoluta e interna de los entes, y que su acción creadora necesita para su ejercicio de la citada posibilidad? Este escrúpulo se desvanece si se tienen en cuenta dos cosas: primera, que la naturaleza y atributos de Dios mantienen en su propia realidad una iden-

⁷⁹ *De Ver* q3 a1.

tividad perfecta entre sí; segunda, que nuestro entendimiento no sólo puede formar conceptos distintos de las perfecciones divinas, sino también puede establecer un orden determinado entre ellas, considerando un atributo como fundamento inmediato y razón virtual de otro.

De ahí que la metafísica clásica afirmara que la omnipotencia de Dios no incluye el entendimiento según su concepto formal y explícito; y sin embargo la omnipotencia divina no obra de una manera ciega y con determinación necesaria, lo cual equivaldría a destruir la naturaleza de Dios, negándole el entendimiento y la libertad. Luego es preciso admitir que la omnipotencia presupone por parte del entendimiento los tipos o *ideas ejemplares*, que son como la *norma* y las formas del propio entendimiento divino, ideas anteriores en orden de naturaleza, y distintas –según nuestro modo de concebir– de la omnipotencia, la cual obra activamente en consonancia y relación con ellas.

Por eso, en el hiperbólico supuesto de que Dios no existiera, no sería posible nada extrínsecamente ni intrínsecamente. Pues como fuera de Dios no puede existir nada, si no es por participación y por semejanza de la naturaleza divina, si Dios no existiera, quedaría eliminada toda posibilidad, al igual que si se elimina el ejemplar no es posible ya la copia, y secada la fuente no es posible el río.

Estas últimas conclusiones abren un nuevo tipo de investigación, centrada en la necesidad de mostrar el valor sistemático que en la metafísica tienen las ideas ejemplares.

SEGUNDA PARTE
LAS IDEAS

CAPÍTULO I NECESIDAD SISTEMÁTICA DE LAS IDEAS

1. La idea ejemplar: la más subjetual de las causas

1. La idea, en sentido propio, es la forma que una cosa imita. El problema que surge de esta definición es que hay dos modos en que una cosa puede imitar alguna forma, a saber, directamente –intencionadamente– e indirectamente –accidentalmente–. “Una cosa puede imitar alguna forma según la intención del agente, como cuando un pintor produce intencionadamente alguna imagen de otro hombre cuyo retrato pinta. Pero dicha imitación puede ocurrir accidentalmente, sin intención y por casualidad; y así frecuentemente ocurre que los pintores producen la figura de algún sujeto sin intención determinada y como por casualidad. Lo que casualmente imita alguna forma no se dice formado conforme a ella; porque esta palabra ‘conforme, parece envolver orden y relación al fin; por cuya razón, siendo la forma ejemplar –o la *idea*– una razón conforme a la cual se forma alguna cosa, es necesario que ésta imite la causa ejemplar o idea por su *misma* naturaleza y no accidentalmente”⁸⁰.

Idea ejemplar es, pues, una forma que intencionadamente es imitada por algo. Mas ¿por ‘algo’ o por ‘alguien’? Viene esta distinción a propósito de que hay dos maneras en que puede obrar una causa por algún fin. “Primera: cuando el mismo agente se determina y se prescribe a sí mismo el fin, como sucede en todos los que obran por medio de la inteligencia. Segunda: cuando el agente *que* obra –o se mueve– tiene ya un fin determinado previamente por otro agente principal, como se ve en el movimiento de la saeta, la cual es movida a un fin determinado, pero este fin le es determinado por el que la arroja, y del mismo modo las operaciones de la naturaleza que se dirigen a un fin determinado presuponen algún entendimiento que predetermina y señala algún fin a esta naturaleza, ordenándola y dirigiéndola a él; y bajo este concepto, toda operación y efecto de la naturaleza puede decirse obra de inteligencia”⁸¹.

2. Santo Tomás advierte que si una forma es imitada por un mero ‘algo’ no es propiamente ‘idea ejemplar’. Lo es cuando es imitada por ‘alguien’, o sea por

⁸⁰ *De Ver* q3 a1.

⁸¹ *De Ver* q3 a1.

un sujeto que pone en obra su inteligencia, determinándose a sí mismo los fines. Por eso, la causa ejemplar puede decirse que es la más subjetual de las causas. “Pues si alguna cosa es hecha a imitación de otra por un agente que no se determina a sí mismo algún fin, no por esto la forma imitada tendrá razón de ejemplar o *idea*; pues no decimos que la forma del hombre que engendra otro hombre sea idea o ejemplar del sujeto engendrado, sino que solamente decimos esto cuando el que obra por algún fin se determina a sí mismo este fin, ya sea que aquella forma que sirve de tipo ejemplar se halle dentro del agente, o que exista fuera de él; así decimos que la forma artística que existe en el artífice es el ejemplar del artefacto, y también puede convenir esto a alguna forma existente fuera del artífice, y según cuya imitación produce alguna cosa. Esta, pues, parece ser la verdadera noción de la idea, una forma por cuya imitación se produce alguna cosa según la intención de un agente, que se determina a sí mismo un fin en la operación”⁸².

Una vez que Santo Tomás muestra que la idea o causa ejemplar es la más subjetual de las causas, hace observar que precisamente para los partidarios del azar y para los emanatistas –que rechazaban el concepto de una creación libremente puesta por Dios– estaba de más el considerar filosóficamente la ‘idea’. “Los que suponían que todas las cosas se realizan fortuitamente, no podían admitir en realidad, y procediendo lógicamente, la existencia de la *idea*. Del mismo modo, según los que establecían que las cosas todas proceden de Dios por necesidad de naturaleza y no según el libre *albedrío de la voluntad*, no se puede admitir ideas en Dios; porque los agentes que obran necesariamente no se predeterminan o proponen a sí mismos un fin. Pero esto no puede ser: porque todo el que obra en orden a algún fin, si no se determina y propone a sí mismo este fin, será preciso que le sea determinado por algún agente superior, y así habrá alguna cosa superior a él, lo cual es absurdo; porque todos los que hablan y nombran a Dios, entienden que él es la causa primera de los entes. De modo que la forma ejemplar, o sea la *idea*, tiene en cierto modo razón de fin, y de ella recibe el artífice la forma mediante la cual obra, cuando este tipo-forma existe fuera de él. Pero no debe admitirse que Dios obra por algún fin que no sea el mismo Dios, ni que recibe algo de otro ser distinto de él, que le haga capaz para obrar, y por eso no podemos ni debemos absolutamente admitir que las ideas existen fuera de Dios, sino solamente en la inteligencia divina”⁸³.

3. De la referida conexión de fundamentación se sigue una relación de *causalidad ejemplar* entre la imagen originaria y la copia. La causa ejemplar (*causa exemplaris*) es lo que puede ser imitado por otro de modo igual o parecido; o

⁸² *De Ver* q3 a1.

⁸³ *De Ver* q3 a1.

sea, es lo que puede ejercer un determinado influjo en otro en virtud de su propia forma imitable⁸⁴.

Si la copia coincide completamente con el original en su determinación formal, de modo que se repita la forma esencial de igual manera, entonces se da una *causalidad ejemplar unívoca*. Si en cambio sólo coincide *análogamente*, de tal modo que represente su forma esencial sólo de manera análoga semejante y más imperfectamente, entonces se da una causalidad ejemplar análoga. En el primer caso se trata de algo “*formalmente ejemplar*”, y en el segundo caso de algo “*radicalmente ejemplar*”. Consecuentemente: 1º En la ‘idea’ que tiene la inteligencia divina es conocida la cosa finita; pero esta idea divina es la imagen originaria que da al ser finito su posibilidad, y coincide con él unívocamente en cuanto efectivamente conocido como tal: la idea que es la imagen originaria en el conocer proyectivo de Dios es imagen originaria unívoca (*exemplar formale*) del ente finito. 2º El ente finito no coincide con el ser absoluto unívocamente, sino sólo análogamente: sólo puede reproducir la infinita plenitud del ser de un modo finito, por tanto imperfecto: el ser absoluto es, respecto al ente finito, una imagen original análoga (*exemplar radicale*).

2. Insuficiencia sistemática de la noética platónica y aristotélica

1. No debe olvidarse que el origen histórico de la doctrina medieval de los “posibles”, en sentido objetivo, está en la teoría de las ideas de Platón⁸⁵: tales ideas son esencias eternas e inmutables, universales y necesarias, el ser verdadero y suprasensible que trasciende el no-ser y la apariencia sensible.

Determinan por vía ejemplar lo que las cosas son en concreto, en cuanto éstas participan imperfectamente de la pura perfección de la idea. Ahora bien,

⁸⁴ Está así claro que la causa ejemplar no puede entrar en el cuádruple número de causas enseñado por Aristóteles; es una clase peculiar: 1º En cuanto ejerce un influjo positivo y determinante es causa en sentido propio, pero no al modo de la causa eficiente. 2º Al igual que ocurre con la causa final, la ejemplar tiene que ser mediada en orden a la acción por una causa eficiente: se comporta, pues, como la causa final, obrando inmediatamente sobre la voluntad, proponiéndole un fin y moviéndola así a querer y a obrar: pues la causa ejemplar obra inmediatamente sobre un entendimiento que conoce el modelo y determina la voluntad a querer y obrar la reproducción o copia; en este sentido es semejante a la causa final. 3º Está próxima a la causa formal, pues la copia queda determinada por la imagen originaria; pero no es una causa ‘intrínseca’, como la formal, sino extrínseca, porque la imagen originaria sigue siendo esencialmente extrínseca a la copia, y no entra como principio intrínsecamente constitutivo de ésta. Se trata de una causa formal extrínseca.

⁸⁵ H. Rüssimann, *Zur Ideenlehre der Hochscholastik*, Freiburg-im-Breisgau, 1938.

esas ideas platónicas, en primer lugar, no significan sólo posibilidades, pues existen como realidades trascendentes; en segundo lugar, no son sólo pensamientos de un espíritu meditativo, pues subsisten sustancialmente en sí mismas; en tercer lugar, son esencias perfectas e inmutables de las realidades imperfectas y cambiantes de nuestro mundo; en cuarto lugar, son objeto del saber verdadero, al que ellas ofrecen las normas absolutas del bien y de la belleza; y, en quinto lugar, ellas no intervienen directamente en la formación del mundo: sólo son *modelos* que toma el demiurgo⁸⁶.

Un primer paso en la formación ulterior de la correspondiente doctrina medieval lo realiza el neoplatonismo. Para Plotino las ideas no subsisten –como en Platón– en cuanto sustancias en sí, sino que son contenidos intelectuales de un espíritu real, actualmente pensante. Pero este espíritu o *nous* no es Dios mismo –el Uno originario–, porque el ser divino es absolutamente simple y no puede “poner” ninguna realidad, pues lo otro distinto sólo es posible en la dualidad finita de sujeto y objeto. El *nous* o espíritu es la primera y más alta emanación de Dios; es este *espíritu* el que en su pensar proyecta las esencias posibles de las cosas finitas; pero, además, actúa como demiurgo que conforma al mundo real según el previo proyecto de las ideas. Plotino otorga así a las ideas una *energía* por la cual ellas pueden comunicar la participación de su semejanza: son a la vez objeto de contemplación y causa ejemplar⁸⁷.

2. Aristóteles, en cambio, margina de su atención esa doctrina de las ideas. Y lo hace tanto por el polo superior como por el polo inferior de su universo ontológico. En el polo superior está Dios, una inteligencia suprema que no se ocupa del mundo, ni para concebirlo, ni para producirlo, ni para gobernarlo. Por lo tanto, no necesita de ideas: está eternamente en acto para conocerse a sí mismo, inteligible perfecto que goza de una total beatitud⁸⁸. En el polo inferior está la mente humana; y respecto a ella, las formas mundanas están encargadas de hacer presente a sus diferentes facultades –la sensible y la intelectual– la forma del objeto conocido, pasándolas de la *potencia al acto*: sólo si la facultad está en *acto* por la forma recibida, puede conocer el objeto cuya semejanza posee. El conocimiento acontece por la asimilación entre la facultad y la realidad cognoscible: la realidad es conocida si ofrece a la facultad una semejanza de sí misma, una forma actualizante⁸⁹. No hay ideas sustantivadas en la mente

⁸⁶ E. R. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951 y 1961.

⁸⁷ Sobre esta doble en función en el neoplatónico Proclo, cfr. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1933, p. 215.

⁸⁸ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, 1948, p. 159, nota 2.

⁸⁹ *In I Sent* d35 q1 a1 ad3 y 4.

humana, sino conceptos abstraídos de la realidad. Hasta aquí la noética aristotélica.

Pero hay otra parte de esa noética que tampoco abre el camino a las ideas. Se trata de la distinción que hay entre lo *especulativo* –donde no hay ideas– y lo *práctico* –donde sí las hay–. Porque la actividad especulativa o teórica no construye su objeto, sino que solamente lo mira o contempla. La soberanía del conocimiento especulativo no viene de la necesidad lógica que liga entre sí los momentos de un razonamiento o los términos de una proposición, sino de la necesidad del objeto mismo, que es inmutable, manifestado a una captación inteligible: en el ejercicio especulativo captamos receptivamente lo real, no lo producimos. En cambio, el *conocimiento práctico* comporta la producción o, antes, la concepción de un modelo que el artífice se pone a realizar con su trabajo. En el conocimiento práctico hay modelos, “ideas”, pero Aristóteles tenía en poca estima este género de actividad, porque no da lugar a ningún saber propiamente dicho. Las “ideas” están ligadas a las necesidades, a las utilidades, a los medios, a nuestro bienestar, no a nuestro conocimiento de lo que es: conciernen al dominio de lo *factible*, del que no se ocupa ningún saber teórico. En cambio el filósofo tiene en común con el *nous* supremo la actividad especulativa: el conocer por conocer, el saber lo que verdaderamente es⁹⁰.

3. Simplicidad divina y multiplicidad de las ideas

1. Un paso ulterior se da con el neoplatonismo cristiano, singularmente con Agustín, para quien las ideas están en la mente de Dios mismo como “verdades eternas” (*veritates aeternae*). El ente infinito es la eterna verdad misma y la fuente de toda verdad y posibilidad finita.

Esta doctrina se introduce en toda la filosofía cristiana siguiente y fue transformada en la alta escolástica. Tomás de Aquino, por ejemplo, aunque *rechaza* la noética platónica o agustiniana de las ideas, enseña que las ideas divinas son las “razones eternas de la inteligencia divina”; dichas razones vienen a ser como “el modelo en el que se inspira el artista en su trabajo”; pero no por eso iluminan el conocimiento intelectual del hombre, ni le dan los principios de sus juicios.

Para llegar a este punto, Tomás ha debido alterar la visión ontológica de Aristóteles: subraya que Dios no es sólo conocedor de sí mismo, sino también *creador*, y por lo tanto ha de producir el universo en función de la concepción

⁹⁰ Louis-Bertrand Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, en *Penser avec Thomas d’Aquin: études thomistes*, Fribourg, Editions Universitaires, 2000, p. 75.

completa que tiene de él, haciéndolo libremente. Y como según la noética de Aristóteles el intelecto no conoce sino los objetos cuya semejanza posee, Tomás modifica y transfiere esta noética al ámbito de Dios, explicando que el intelecto divino debe poseer en sí mismo las razones de las cosas que produce. Pero debe poseerlas sin recibirlas de este universo, el cual no puede darle nada, porque todo en él es recibido, tanto su ser como su inteligibilidad; y como en el intelecto divino no puede haber un paso de la potencia al acto, él debe poseer dichas razones desde la eternidad. Además ha de conocer el universo como *término* de conocimiento, a la manera en que el artista conoce el modelo que guía su actividad, llevando a la existencia lo que todavía no es. Por lo tanto, la relación entre la inteligencia creadora y su obra sólo se nos hace comprensible si en la inteligencia divina hay un *término interior*, la “idea”, forma formada libremente y expresada en el cognoscente como término de su acto de conocimiento.

Es preciso destacar, pues, que Aristóteles no había distinguido *dos formas* inteligibles en el conocimiento especulativo: una que es el *principio* del acto de conocimiento, otra que es su *término*. Sólo admitía que el término del acto es o bien la *realidad sensible* o bien *el inteligible* que está en potencia en la realidad, donde es captado, una vez actualizado por la intervención del intelecto agente.

La distancia que toma Santo Tomás tanto frente a la doctrina de Platón como a la de Aristóteles, le permite afirmar que las *ideas* no son ya un orbe inteligible que, distinto de Dios, se introduce en la inteligencia divina; si así fuera, nuestro universo se reduciría a no ser nada más que la producción de un modelo completamente hecho, excluyendo toda posibilidad de novedad e invención.

Pero algunos autores –como Sertillanges– han interpretado que las ideas son, en la obra del Aquinate, un injerto extraño, de cuño platónico y agustiniano; y de haberse suprimido, no se hubiera desequilibrado su doctrina⁹¹. De parecido modo opina Gilson, para quien la característica tesis del Aquinate, referente al ser de Dios, como ser subsistente, conduce lógicamente a dejar de lado la doctrina de las ideas divinas: la esencia finita es, sin más, un derramamiento del ser, no de la idea. La mención que Santo Tomás hizo de las ideas debería interpretarse entonces como un gesto complaciente hacia la gran figura de San Agustín, pero sin repercusión sistemática. La simplicidad del ser divino haría superfluo el recurso a las ideas⁹².

El problema planteado por Gilson no es de poco calado: ¿por qué habría que poner ideas en Dios? ¿para explicar cómo por ellas conoce las criaturas? Pues si se dice que todo conocimiento se hace por medio de una especie inteligible, y resulta que en Dios el intelecto es su esencia –que a su vez es su ser–, entonces la esencia de Dios es en este caso la especie inteligible misma. Las ideas no

⁹¹ A. D. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophes*, Paris, 1939, I, 273-276.

⁹² E. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960, pp. 173-183.

parece que sean conciliables con la simplicidad del *ser* divino: están en un lugar equivocado⁹³.

2. Esas dificultades propuestas por Sertillanges y Gilson fueron aclaradas por Geiger en un interesante trabajo sobre las ideas⁹⁴. Juzga que esos autores fundan sus argumentos en la *oposición* que podría encontrarse entre la *simplicidad* del ser divino y la *multiplicidad* de las ideas. Ahora bien, hace notar que precisamente Santo Tomás conserva las ideas divinas para evitar la *contradicción* entre la tesis de la *simplicidad divina* y el *conocimiento distinto* que Dios tiene de una multiplicidad de objetos⁹⁵.

Antes de entrar a probar su tesis, Geiger recuerda tres puntos decisivos que en la doctrina del Aquinate son previos a cualquier solución. Primero, que en el hombre –a diferencia de lo que enseña la noética platónica– la idea *no tiene la función de objeto* de nuestro saber teórico, ni de norma de nuestros juicios de valor. Segundo, que la idea no está ligada –como sostenían los agustinianos– a la *iluminación divina*, incluso si se acepta llamar iluminación al don que Dios hace a cada hombre de su poder de conocer, participación en la luz de Dios. Tercero, que –a diferencia de algunas posturas neoplatónicas– las ideas no forman en Dios un orbe de inteligibles, el mundo de *posibles* que Dios contemplaría y del que nuestro mundo sería como una reproducción.

No obstante, tras esta aclaración, Geiger afirma que las ideas no son un ornamento inútil: Santo Tomás ha distinguido firmemente la *forma que es principio* del acto de conocer –la que lo especifica y actualiza, y que llamaré *forma formante*– y la *forma que es término* del conocer, porque ella ha sido formada por el intelecto –y que llamaré *forma formada*–. Las ideas son las *participaciones* de la esencia divina, en tanto que son *conocidas* o expresadas por el mismo Dios, pero no son la esencia divina en tanto que ella es como la *forma formante* o actualizante del intelecto divino. Sólo en cuanto *forma formada*, *término* formado por el cognoscente, permiten las ideas asegurar la multiplicidad de objetos conocidos. Sólo desde esta perspectiva puede decirse que hay en Dios una multiplicidad de ideas, y eso no contradice la simplicidad de la esencia divina. Y es así cómo las ideas tienen en la obra de Santo Tomás una justificación positiva y sistemática⁹⁶. La idea, por su propia razón de ser, es un término formado y expresado por el conocimiento divino, por la intelección, como operación inmanente de Dios. O sea, si Dios tiene en sí las “razones de las cosas”, es claro

⁹³ E. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960, p. 173-176.

⁹⁴ Louis-Bertrand Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, en *Penser avec Thomas d’Aquin: études thomistes*, Fribourg, Editions Universitaires, 2000.

⁹⁵ L.-B. Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, p. 69.

⁹⁶ L.-B. Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, p. 69.

que las “ideas” son estas razones, como objetos conocidos que están en el cognoscente.

Queda todavía, desde el punto de vista histórico, un escrúpulo no pequeño, suscitado por la metáfora del artífice que dirige su actividad según un modelo o una *idea* que lleva en sí mismo: así los dedos del alfarero parecen seguir los contornos de una imagen interior que sólo él está viendo. Pero este conocimiento práctico era tenido en poca estima por el filósofo antiguo; por lo que Santo Tomás podría enfrentarse a la censura de que sería rebajar a Dios atribuirle un conocimiento práctico –hecho para dirigir la producción de una obra–. Ciertamente tanto el artífice como Dios muestran con ese saber práctico un poder sobre las cosas y, en el caso de Dios, la libertad de su proyecto creador. Pero Aristóteles había dicho que ese saber carece de la necesidad que tiene un conocimiento de esencias. Pues aunque concebir un modelo y ejecutarlo es una perfección que eleva a un sujeto por encima de las fuerzas ciegas de la naturaleza, ciertamente eso carece del carácter necesario, eterno e inmutable de su objeto, propio del saber teórico, que es el verdadero saber.

Para zafarse de semejante censura, no basta decir que Dios tiene ciencia del mundo; hay que señalar cómo la tiene; y para indicar esto último está la doctrina de las *ideas*. Dicho de otro modo, hay que mostrar, en primer lugar, que en Dios hay identidad de su *inteligencia* con su propia *esencia* para poseer todos los conocimientos posibles; y que su intelección no puede acontecer como la nuestra –que sólo se produce por la intervención de una forma formante, que es principio de actuación de orden *accidental* y que hace pasar la facultad del estado de potencia al estado actual–. Pues el ser de Dios es la plenitud de todas las perfecciones y llena eminentemente todas las funciones que atribuimos a la forma formante o actualizante. Pero, en segundo lugar, la doctrina de las ideas viene exigida por la insuficiencia de la noética aristotélica para explicar el conocimiento divino: “En la noética estrictamente aristotélica la presencia de la forma inteligible basta para hacer conocer el objeto, lo mismo que la presencia de la forma sensible basta para el conocimiento sensible que recae sobre los seres reales. En otras palabras, en la noética aristotélica, hay formas inteligibles y formas sensibles; pero ellas se encuentran en la facultad cognoscitiva para ponerla en acto, a título de principio formal de su operación. Hay *objetos* conocidos, pero estos no son *ideas*. Son las realidades mismas, sensibles o inteligibles, estas últimas actualizadas por la facultad llamada intelecto agente, al que Aristóteles asigna una función análoga a la de la luz para la sensación visual. En el caso de nuestro conocimiento humano, las facultades son, en principio, receptoras o pasivas. En tanto que son receptoras, no producen nada, a no ser el acto mismo, una vez que la forma del objeto lo haya especificado y, por tanto, actualizado. Aplicada a Dios, tal noética funda el conocimiento divino en la *esencia* de Dios, idéntica a su *inteligencia* y a su *acto* de intelección y, todo conjunta-

mente, semejanza eminente de todas las participaciones posibles”⁹⁷. O sea, aristotélicamente expresado –y aunque Aristóteles no lo hubiera dicho–, en Dios el conocimiento del objeto queda asegurado por la presencia de la *semejanza* del objeto en el principio del acto de conocimiento, y esa semejanza es la *esencia* misma divina como forma inteligible; de ahí que el conocimiento actual de Dios se haga por sí mismo: porque la misma especie inteligible es el mismo intelecto divino, idéntico con la esencia. Visto el asunto con la noética aristotélica, la *idea* no aporta ninguna *presencia nueva* del objeto conocido al sujeto cognoscente, ninguna forma de presencia que se imponga con una necesidad sistemática.

Ahora bien, Geiger subraya que –más allá de la postura aristotélica– la *idea* asegura un modo de *presencia* del objeto conocido en el sujeto cognoscente, que debe *completar* lo que ya está asegurado por la forma que es principio de intelección. “La intelección se completa por la *dictio*, de la que no se encuentra rastro alguno en la noética del conocimiento especulativo de Aristóteles”⁹⁸.

Finalmente, en tanto que forma formada o expresada, la *idea* permite resolver un problema no previsto por la noética de Aristóteles: porque la sola forma actualizante no responde al problema de la multiplicidad de objetos cognoscibles por el intelecto de Dios⁹⁹.

3. Dentro de la filosofía clásica medieval, la que arranca de los grandes maestros del siglo XII, se admitía sin dificultad que cuando se dice que la acción creadora y la omnipotencia dependen de la posibilidad interna y absoluta de los entes, eso hay que referirlo a los tipos intelectuales o ideas ejemplares preexistentes en la inteligencia divina y según las cuales obra la omnipotencia. Pero se negaba que esa tesis debiera entenderse en el sentido de que la omnipotencia depende de la *posibilidad* absoluta de los entes como de una *causa que coopera* en la producción de las cosas, o en otros términos, como si la posibilidad interna fuese concausa junto a la omnipotencia.

La tesis final del Aquinate es que la posibilidad de los entes finitos preexiste *fundamentalmente* en la infinita plenitud de la perfección pura del ser o esencia de Dios; pero *formalmente* está en la proyección intelectual que la inteligencia divina hace de las formas limitadas o finitas. El posible tiene un *ser actual externo* que, primero, es *eminente* en la esencia divina, que es su fundamento remoto; segundo, es *virtual* en la potencia divina, la cual es capaz de producir el posible en la realidad natural; tercero, es *intencional* objetivo (el ser conocido) en el entendimiento divino, en cuanto es objeto del entendimiento divino que

⁹⁷ L.-B. Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, p. 69

⁹⁸ L.-B. Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, p. 72.

⁹⁹ L.-B. Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, p. 72.

concibe la esencia divina como participable externamente de diversos modos. El posible existe de manera eminente en la esencia, de manera virtual en la potencia, de manera objetiva o formal, como objeto, en el entendimiento divino.

4. Las ideas y la esencia divina

1. El *Comentario a las Sentencias* claramente expone que las ideas son *formas operativas*: en el conocimiento divino ellas son el equivalente de modelos que están presentes en el espíritu del artífice y lo guían en el trabajo. Las formas de los objetos que son producidos por el arte o la técnica tienen, en efecto, un *doble ser*. “De una parte, existen *en acto* en la materia; de otra parte, existen *en potencia*, pero en potencia activa, en el espíritu del artífice [...] Mas comúnmente los filósofos afirman que todas las cosas están en el espíritu de Dios como los productos del arte en el espíritu del artífice. Llamamos, pues, *ideas* a las formas de las cosas que existen en Dios, que son como formas operativas. Por eso dice Dionisio, hablando de las ideas: son las razones de ser, razones ejemplares que otorgan sustancia a los seres existentes y preexisten en Dios de modo uniforme”¹⁰⁰.

Además estas *formas operativas*, que son los *ejemplares*, a su vez son la *esencia divina* en tanto que ella es *imitable* por las criaturas, según proporciones y matices de imitación. “Como Dios tiene un conocimiento propio de cada cosa singular, es preciso que su esencia sea la semejanza de las cosas singulares, por cuanto las diversas cosas la imitan de modos diversos y particulares y según su capacidad, aunque ella se ofrezca como imitable en totalidad; pero el hecho de que las criaturas no la imiten perfectamente, sino de manera deficiente, se debe a la diversidad y al defecto que ellas tienen, como dice Dionisio. De ahí que esta palabra *idea* nombre a la esencia divina, por cuanto es el ejemplar imitado por la criatura; pero la esencia divina será la propia idea de esta cosa conforme a un determinado grado o modo de imitación. Y porque de distinto modo la imitan las diversas criaturas, por eso se dice que es diferente la idea o la razón por la que es creado el hombre y el caballo. Y de ahí se sigue que, según sea la relación a varias cosas que imitan de modos diversos la esencia divina, será también la pluralidad en las ideas, aunque la esencia imitada sea una. Por ejemplo, por lo dicho antes es claro que todo lo que hay de perfección en las cosas conviene íntegramente a Dios de modo indivisible en unidad e identidad, a saber, el ser, el vivir, el entender y cosas semejantes; ahora bien, todas las criaturas imitan esa misma esencia en cuanto al ser, pero no todas en cuanto al vivir; y a su vez

¹⁰⁰ *In I Sent* d36 q2 a1.

aquellas que la imitan en cuanto al ser, no participan del mismo modo el ser, pues unas poseen un ser más noble que otras: de aquí resulta una distinta relación de la esencia divina a las cosas que solamente tienen el ser y a las cosas que tiene el ser y el vivir, y similarmente, a las cosas que tienen el ser de modo diverso. Hay, pues, muchas razones ideales, por el hecho de que Dios entiende su esencia como imitable de éste o aquél modo. Pues bien, esas razones de imitación entendidas, o esos modos, son las ideas; porque la idea, según lo dicho, *nombra la forma como entendida y no en cuanto existe en la naturaleza del que la entiende*¹⁰¹.

De este texto se concluye, primero, que la palabra *idea* designa la esencia divina en tanto que ella es el ejemplar imitado por la criatura; segundo, que en cierto modo las criaturas están presentes en la esencia divina en tanto que ella es imitable por aquellas, presentes también en su inteligencia, la cual es idéntica a su esencia; tercero, que la simplicidad divina se mantiene si se distinguen dos perspectivas en las razones de imitación, a saber: en tanto que las ‘razones’ están *fundamentadas* en la plenitud de la esencia divina, y en tanto que las ‘razones’ son *objetos* de conocimiento. La palabra ‘idea’ está reservada propiamente para expresar la segunda significación. La antinomia entre la unidad del intelecto divino y la pluralidad de las ideas se resuelve mediante la distinción entre la *esencia divina imitable* y la *esencia divina conocida como imitable*.

Dios debe conocer los seres que Él crea y gobierna, que son distintos de él (*alia a se*). Pero los seres distintos de Dios están presentes en el intelecto divino como objetos conocidos, porque no son nada más que la esencia divina misma en tanto que imitable y participable. Son, pues, mirados como *objetos* conocidos, no como *principios* por los cuales el intelecto está en acto. Este último papel compete a la esencia, formalmente como esencia, “medio único, perfectamente simple”, por el cual conoce Dios todo lo que conoce y que es también el primer objeto entendido¹⁰². Las criaturas no son aquello por lo que Dios conoce. La esencia divina asegura la unidad del conocimiento divino respecto a las cosas distintas de Dios, en tanto que ella contiene las esencias finitas como imitaciones; la esencia juega el papel de especie o de forma actualizante; pero es también objeto conocido a la vez como esencia y como semejanza de todas las cosas.

En lo que sigue se van a explicar detenidamente estos puntos.

¹⁰¹ *In I Sent* d36 q2 a2.

¹⁰² *In I Sent* d35 q1 a2 ad4.

CAPÍTULO II CONSTITUCIÓN OBJETIVA DE LA IDEA

1. La idea como objeto formado

Así pues, a propósito de las ideas y de su multiplicidad en Dios, Santo Tomás distingue, entre ‘forma que es principio del acto’ y ‘forma que es formada por el acto’ de conocimiento. Las dos pueden jugar el papel de aquello por lo que la realidad es conocida fuera del cognoscente¹⁰³.

Geiger hace notar que ya en el *Comentario a las Sentencias* Santo Tomás otorga el papel de forma actualizante a la esencia divina, porque *los objetos conocidos* de ninguna manera deben actualizar el intelecto divino para ser conocidos: basta que la esencia divina funcione como especie del conocimiento. Pero el Aquinate se sintió urgido a dar un paso más. “La noética de la especie inteligible se ha de completar por un dato nuevo: el de la expresión o de la formación de un término conocido por el cognoscente. La idea, *imitación de la esencia divina*, idéntica a su esencia, no será ya un *objeto conocido* solamente, presente en su inteligencia por la forma actualizante, sino también *objeto formado* por el cognoscente. Y por este título constituirá un elemento necesario de la síntesis teológica referente al conocimiento divino”¹⁰⁴.

Ese punto aparece decididamente en *De Veritate*: “Una forma puede encontrarse en el intelecto de dos maneras. Primera, ella existe en él como *principio* del acto de intelección, como la forma que pertenece al cognoscente en tanto que cognoscente; es la semejanza que en él hay del objeto conocido. Segunda, está en el cognoscente como *término* del acto de intelección: por ejemplo, cuando el artífice inventa, pensando, la forma de la casa. Dado que esta forma es inventada por el acto de intelección y, en cierta manera, es producida por él, no puede ser el principio del acto de intelección, ni constituye el primer principio por el que se entiende; ella se comporta, más bien, como un objeto entendido, por el que el cognoscente produce algo. Sin embargo, esta forma es un segundo principio, por el que el cognoscente conoce, pues por la forma inventada el artífice entiende lo que es preciso producir. De la misma manera, ocurre que en el intelecto especulativo la especie, mediante la cual es informado el intelecto para conocer en acto, es el primer principio por el que se conoce. Pero, una vez puesto en acto por una tal forma, el intelecto puede obrar formando la esencia de las cosas y las proposiciones afirmativas o negativas. Tanto la esencia formada en el intelecto, como la proposición afirmativa o negativa son, pues, cosas producidas por el intelecto, pero mediante las cuales, sin embargo,

¹⁰³ *De Ver* q2 a3 ad6.

¹⁰⁴ L. -B. Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, p. 83.

el intelecto viene a conocer la cosa exterior; y así son como un segundo principio del acto de conocimiento”¹⁰⁵.

La primera forma se llamó *especie impresa*; la segunda, *especie expresa* o concepto. El intelecto especulativo –al igual que el artífice–, posee una primera forma, principio del acto de intelección, y puede desde ella formar una segunda, que juega el papel de término del acto. En cualquier caso, la distinción entre la forma recibida y la forma producida son, ambas dos, aquello *por lo que* el intelecto conoce.

La existencia de un “modelo” concebido es utilizada varias veces para hacer comprender la posibilidad de admitir la multiplicidad de las ideas en el intelecto divino: “Puede ocurrir que cuando una cosa es producida a imitación de otra, la imitación sea perfecta. En este caso, el intelecto operativo, que concibe inicialmente la forma de la obra, tiene como idea la forma misma de la cosa imitada, en tanto que es forma de la cosa imitada. Puede ocurrir también que la obra producida a imitación de otra cosa no sea una imitación perfecta, y en este caso el intelecto operativo se serviría de la forma de la cosa imitada como idea o ejemplar de la obra que se ha de producir, no absolutamente, sino en proporción determinada, en tanto la reproducción se aleje o se acerque imitativamente respecto al ejemplar principal”¹⁰⁶.

En el caso del universo creado por Dios se verifica la segunda hipótesis, la de la imitación proporcional. Las criaturas no imitan la perfección divina sino de una manera deficiente. La esencia divina es la idea, pero no en tanto que esencia, sino, de una parte, en tanto que ella es *conocida* y, de otra parte, en la *proporción* y grado en que la criatura imita la esencia divina o se aleja de ella: “Digo, pues, que Dios, operando por su inteligencia, produce todas las cosas a semejanza de su esencia. Su esencia es, pues, la idea de las cosas, pero no en tanto que *esencia*, sino en tanto que ella es *conocida*. Pero las cosas creadas no imitan perfectamente la esencia divina. La esencia está, pues, tomada por el intelecto divino como idea, pero no absolutamente, sino respectivamente, según la *proporción o relación de la criatura producible a la esencia divina misma*, sea que ella quede alejada, sea que ella la imite. Pero las cosas diversas imitan la esencia de diversas maneras, y cada una según su modo propio, pues cada una tiene un *ser* distinto del que tienen las otras. Se sigue que la esencia divina misma, una vez comprendidas concomitantemente como objetos conocidos las diversas proporciones o relaciones de las cosas a ella, es la idea de cada cosa. Y pues las proporciones de las cosas son diversas, es necesario que haya muchas ideas, y que solamente haya una de parte de la esencia, mientras que la pluralidad proviene de las diversas proporciones de las criaturas por relación a ella”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *De Ver* q3 a2.

¹⁰⁶ *De Ver* q3 a2.

¹⁰⁷ *De Ver* q3 a2. Partiendo de la noción de orden, justifica Santo Tomás la multiplicidad de las ideas. En el ‘orden’ se dan cita las diversas relaciones del todo con las partes, y viceversa. Santo Tomás ha subrayado que aquello que en cualquier efecto figura como el último fin es propiamente intentado por el agente principal, como el *orden* del ejército es intentado por su general. “Y como el orden del universo es lo mejor que se encuentra en las cosas, cabe indicar que el orden del mundo es propiamente querido e intentado por Dios, y no existe *accidentalmente* según la sucesión casual de los

Resumiendo. Si considerásemos las ideas como una multitud de objetos conocidos que actualizan el intelecto, estaríamos haciendo del intelecto divino una entidad compuesta, imperfecta, o sea, “un intelecto que conoce por muchas formas”. Ante esta dificultad, Santo Tomás aclara: “La idea no es *aquello por lo que primariamente algo es entendido, sino que es un objeto existente en el intelecto. Pero la uniformidad del intelecto sigue a la unidad de aquello por lo que primariamente es conocida una cosa, al igual que la unidad de la acción sigue a la unidad de la forma del agente, que es el principio de aquella. Y aunque las relaciones conocidas por Dios son múltiples, y en ello consiste la multiplicidad de las ideas, su intelecto no es múltiple, sino uno, porque conoce todas esas relaciones por su esencia que es una*”¹⁰⁸. Si toda la distinción de cosas está predefinida por Dios, entonces es necesario situar en Dios las “razones propias” de todas las cosas. Y por eso es necesario poner en Dios muchas ideas¹⁰⁹. La idea es una forma, la forma ejemplar a cuya imitación se constituye algo, la forma que es imitada por otra cosa, esté en el agente o esté fuera de él. Queda, pues, claro que hay una forma que es *principio* del acto y una forma que es *formada* por el acto. Con esta distinción se podría explicar a continuación la posibilidad de utilizar un modelo que, de hecho, es un objeto producido por el cognoscente, sea absolutamente, sea en diversas proporciones solamente.

2. La idea como término

1. La idea es, por tanto, también un término producido por el cognoscente, en el cual y por el cual la criatura es conocida. Es en la *Summa contra Gentes* donde Santo Tomás va a hacer de la idea en Dios, explícitamente, un término producido por el cognoscente. En esta identificación de la idea con un término formado ve entonces la posibilidad de evitar la contradicción entre la unidad del intelecto divino y la multiplicidad de las ideas, contradicción a la que se llega necesariamente cuando se atiende estrictamente a la noción de ‘especie inteligible’ tal como la utiliza Aristóteles.

agentes, como pretendieron algunos –afirmando que Dios creó solamente el primer ente entre los creados, el cual produjo a su vez el segundo y así sucesivamente hasta la producción de toda la multitud de los seres–, opinión según la cual Dios solo tendría idea del primer ente creado. Mas si el orden mismo del universo ha sido intentado y querido directamente por Dios, es preciso que Él tenga idea de este orden del universo: y como quiera que no se puede tener la razón perfecta o idea exacta de un todo, si no se tienen las razones o ideas propias de las partes de que se compone el todo –como vemos que el arquitecto no puede concebir idea adecuada y completa de un edificio, si no tiene idea de cada una de sus partes– es necesario que en la inteligencia divina existan las razones o *ideas propias de todas las cosas*; por lo cual dice San Agustín, que cada una de las cosas ha sido creada por Dios por medio de su propia razón. De donde se infiere, que *existen muchas ideas* en el entendimiento divino”. *STh I q15 a2*.

¹⁰⁸ *De Ver*, q3 a2 ad9.

¹⁰⁹ *De Ver* q3 a2.

Si Dios conoce las realidades distintas de él y tiene de ellas un conocimiento propio, hay que examinar la manera en que los objetos entendidos son múltiples, para evitar introducir la composición en el intelecto divino por el hecho de la multitud de objetos conocidos.

La *composición* entre la inteligencia y el objeto inteligible –comenta Geiger– puede concernir o bien a la especie inteligible que es *principio* del acto, o bien a su *objeto*. La especie inteligible da a la inteligencia humana el estar en acto y le da, al mismo tiempo, el estar en posesión de la semejanza del objeto cognoscible. También en el caso del intelecto divino las formas de las cosas han de estar en el mismo intelecto, pero de una manera precisa, que tan sólo guarda un ligero parecido con la presencia que las formas tienen en el intelecto humano¹¹⁰.

Siendo la especie inteligible el principio formal de la operación intelectual –al igual que la forma del agente es el principio de su operación propia– Tomás muestra que el intelecto divino no conoce por ninguna otra especie inteligible que no sea su *esencia*. O mejor dicho, Dios conoce primeramente y por sí tan sólo a sí mismo. Y aquello por lo que Dios conoce no es nada distinto de su esencia. El objeto conocido por él primeramente y por sí es precisamente Él mismo. Dios se conoce a sí mismo de modo primario y esencial, mas las otras cosas son vistas en su esencia. Es claro que Dios debe tener un conocimiento *propio* de todas las cosas, en cuanto ellas son distintas las unas de las otras; conoce los distintos *modos* en que una cosa puede ser semejante a su esencia, ya que las cosas imitan diversamente la esencia divina: Dios conoce, pues, las cosas según sus formas propias.

En este contexto noético Santo Tomás no se contenta con distinguir entre la especie como *forma actualizante* y la especie como *objeto*. Para hacer ver cómo las cosas conocidas están en el intelecto, expone la necesidad no sólo de la especie inteligible actualizante, sino también la de un ‘concepto’ formado por el intelecto mismo. “Este ‘concepto’, que es objeto de conocimiento, es en cierta manera el término de la operación intelectual, y por eso es diferente de la especie inteligible que hace que el intelecto esté en acto y que es preciso considerar como el principio de la operación inteligible, aunque los dos sean semejanza de la cosa conocida [...] Ahora bien, el intelecto divino no conoce por ninguna otra especie que su esencia. Se sigue de ahí que el concepto del intelecto divino, en tanto que él se conoce a sí mismo, concepto que es su verbo, es la semejanza no solamente de Dios mismo, objeto conocido, sino también de todo aquello respecto a lo cual es semejanza la esencia divina. Por consiguiente, mediante un solo concepto conocido, que es el verbo divino, puede ser conocida por Dios una multitud de objetos”¹¹¹.

2. Con esta explicación queda eliminada la posible composición de objetos en la inteligencia divina. La esencia divina, en su unidad, responde tanto a la especie inteligible, como a la forma formada por el intelecto. Dicha esencia, en su plenitud, contiene todos los modos posibles conforme a los cuales pueden imitarla los seres: no sólo asegura el conocimiento de Dios mismo, sino el de todas las cosas. Pero la

¹¹⁰ L.-B. Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, p. 95.

¹¹¹ CG I e53.

presencia del verbo en Dios no introduce una composición en el intelecto divino, como ocurre en el caso del verbo que nosotros formamos: la multiplicidad es conocida en la unidad, porque la multitud de las formas o de las esencias finitas está fundada en la unidad de la plenitud divina. Pero no es captada como en una visión panorámica, sino comprendida en su principio: “La esencia divina comprende en sí las perfecciones de todos los seres, no precisamente a modo de *composición*, sino a modo de *perfección*. Pero toda forma, tanto propia como común, es una cierta perfección, en tanto que ella pone una cosa; ella no incluye imperfección sino en la medida en que comporta defecto por relación al *ser* verdadero. El intelecto divino puede, pues, comprender en su esencia lo que es propio de cada ser, al conocer aquello en que tal ser imita su esencia y permanece por debajo de aquella perfección [...] Dios puede, pues, tener, por su esencia, un conocimiento propio de todas las cosas. Además, dado que la razón propia de una cosa se distingue de la razón propia de otra, y la distinción es el principio de la pluralidad, es preciso admitir en el intelecto divino una cierta distinción y una pluralidad de razones conocidas, por cuanto lo que hay en el intelecto divino es la razón propia de las cosas diversas. Pero como lo que está en el intelecto divino es aquello por lo que Dios conoce la relación propia de semejanza que cada criatura tiene con él, se sigue que las razones de las cosas en el intelecto divino no son varias o distintas sino en la medida en que Dios conoce que las cosas pueden serle semejantes según modos múltiples y diversos”¹¹².

Sobre la base de esta pluralidad en la unidad acepta Santo Tomás decir que Dios crea al hombre según una razón y al caballo según otra. Mas en la formación del verbo por el intelecto reside el medio de solucionar claramente el problema de la multiplicidad de objetos conocidos por Dios. Esta multiplicidad conlleva la dificultad de poder conocer una multitud de objetos por un solo principio de intelección; pero el medio de resolverla está en la tesis de la plenitud de la esencia divina imitable por las criaturas: la dificultad de admitir una multitud de objetos entendidos no se soluciona multiplicando a la vez los principios de actualización; se resuelve distinguiendo entre *la esencia como forma actualizante y la esencia como entendida*. La introducción del verbo es el punto culminante de su explicación¹¹³. La multiplicidad de las esencias está fundada en la esencia divina en cuanto tal, y también en cuanto que ella es idéntica al intelecto divino y es forma de su operación. Pero no es necesario hablar de la pluralidad de objetos conocidos por Dios, que son las razones de los seres creados o creables, sino en relación con la esencia en cuanto conocida, o sea, en cuanto que es verbo expresado por el cognoscente.

También la *Suma Teológica* recalca, con parecida argumentación, la diferencia que hay entre el papel de la especie inteligible y el papel del objeto conocido. La esencia hace posible el acto de intelección, respecto a sus diferentes objetos. Y como las “razones de los seres” –las ideas– están en Dios cognoscente hay que ver cómo la presencia de la multiplicidad de estos objetos se concibe sin contradicción: “La razón de ser de un todo cualquiera no puede darse si no se dan las razones

¹¹² CG I c53.

¹¹³ L.-B. Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, p. 101.

propias de aquellas cosas que constituyen el todo, como el arquitecto no puede concebir la especie de la casa, si en él no existe la razón de cada parte de ella. Es necesario, pues, que en la mente divina existan las razones propias de todas las cosas. Y de ahí se sigue que en la mente divina existen muchas ideas. Es fácil entender cómo esto no repugna a la divina simplicidad, si consideramos que la idea de lo operado existe en la mente del operante como objeto que es entendido; pero no como especie mediante la cual se entiende, la cual es la forma que pone en acto al intelecto. Pues la forma de la casa que está en la mente del arquitecto es un objeto entendido por él, a cuya semejanza forma la casa en la materia”¹¹⁴.

La diferencia que hay entre la especie inteligible y las razones o ideas, es la misma que existe entre un principio de conocimiento y un objeto de conocimiento: “Dios conoce una multitud de cosas por un solo principio de conocimiento, y no solamente en cuanto existen en sí mismas, sino también en cuanto son entendidas. Esto es lo que significa entender muchas razones de las cosas. Así, cuando un arquitecto conoce la forma de una casa en la materia, es que conoce la casa; pero, cuando la conoce como contemplada por él, por el hecho de que conoce que la conoce, es que conoce la idea o la razón de la casa. Dios no solamente *conoce muchas cosas por medio de su esencia*, sino también *conoce que las conoce por medio de su esencia*; y esto es precisamente conocer muchas razones de las cosas, o tener muchas ideas en su entendimiento como objetos entendidos”¹¹⁵.

3. La pluralidad de ideas en Dios, por tanto, no es óbice a la simplicidad divina. Porque la idea que existe en la mente divina no es propiamente un medio (*quo*) de conocimiento, sino un objeto (*quod*) de conocimiento. “Fácil es reconocer que esto no repugna a la simplicidad divina, si se tiene presente que la idea de la cosa producida existe en la mente del operante, como un *objeto que* es entendido o conocido por él, y no como la simple representación *mediante la cual* entiende, la cual es como la forma que constituye al entendimiento en acto, y es diferente de la forma que sirve de tipo para la producción de la cosa; pues la forma de la casa que existe en la mente del arquitecto es algo conocido por él como un *objeto*, a cuya semejanza, y según cuya imitación, forma la casa en la materia. De aquí que, primero, no se opone a la simplicidad de la inteligencia divina el entender muchas cosas; y segundo, si su inteligencia fuese informada por muchas especies se destruiría su simplicidad. Sólo cabe decir, pues, que existen en la mente divina *muchas ideas*, pero como entendidas o conocidas por él”¹¹⁶.

En conclusión: no es incompatible con la simplicidad de la inteligencia divina el entender muchas cosas; mas lo sería, si su conocimiento se formase por medio de muchas especies. Por consiguiente hay en la mente divina muchas ideas como objetos entendidos por él: lo cual se puede explicar diciendo que Dios conoce su esencia perfectamente, o sea, la conoce de todas las maneras en que puede ser conocida. Puede ser conocida no solamente como ella es en sí misma, sino también como participable por las criaturas según algún modo de semejanza. Cada criatura

¹¹⁴ *STh* I q15 a2.

¹¹⁵ *STh* I q15 a2 ad2.

¹¹⁶ *STh* I q15 a2.

tiene su propia especie, por participar de alguna manera de la semejanza de la esencia divina. Así pues, en cuanto Dios conoce su esencia, tal como es imitable por determinada criatura, la conoce como la razón propia y la idea de esta criatura.

Con todo lo dicho se aclara la relación exacta que la *inteligencia* divina mantiene con la *esencia* divina. “Dios conoce perfectamente su esencia, y por consiguiente la conoce según todos los modos con que puede ser conocida. La esencia divina puede ser conocida no sólo según lo que es *en sí misma*, sino también en cuanto es *participable* según alguna manera de semejanza por las criaturas, y cada criatura tiene su propia especie o naturaleza en cuanto participa de algún modo determinado alguna semejanza o imitación de la divina esencia. De aquí resulta que en cuanto Dios conoce su esencia como imitable de un modo determinado por tal criatura, la conoce como la razón propia y la idea de esta criatura, y lo mismo sucede con las demás. Por aquí se ve que Dios entiende o percibe muchas razones propias de muchas cosas, lo cual constituye pluralidad de ideas”¹¹⁷.

En este caso –y como se ha dicho– el conocimiento divino no es un conocimiento que capta algo que se le enfrenta, sino que es un conocimiento proyectivo que forma los modos y formas posibles en que los entes pueden participar de su ser. Así es como se constituye originariamente lo posible. En virtud de que la limitada forma de una esencia finita es formalmente proyectada por el saber absoluto es un modo posible de participación finita en el ser.

4. De todos estos textos argumenta Geiger para reafirmar que la presencia de las ideas en Dios es necesaria para el equilibrio de la síntesis doctrinal tomasiana¹¹⁸: doctrina que no queda equilibrada con la sola especie inteligible, y por lo tanto sin las ideas. Claramente distingue Santo Tomás entre la *esencia* en su función de forma de la inteligencia, y la *esencia* que asegura el conocimiento de las razones de las cosas como “objetos” conocidos, sea a título de forma operativa o modelo de creación, sea a título de medio respecto a las criaturas consideradas como distintas de Dios: está la esencia como *esencia* y la esencia como *objeto* conocido; y la multiplicidad de ideas se sitúa del lado de la esencia en tanto que es conocida. Si la esencia se toma al modo de una ‘forma actualizante’ es lo que asegura la presencia del objeto. Hay, pues, dos formas: una principio, otra término y producto del acto, siempre a propósito de la multiplicidad de razones que Dios debe conocer. La concepción tomasiana de las ideas divinas no es el resultado de causas históricas fortuitas o extrínsecas al problema, sino exigencias objetivas del problema mismo.

De lo que acaba de explicarse se desprenden dos consecuencias muy importantes, reiteradamente indicadas en este trabajo. Primera, según nuestro modo de concebir, la *esencia* divina considerada en sí misma, y como ser infinito y perfecto, contiene la razón de todos los entes y se puede llamar *imitable* y *participable* por todas las criaturas, aun antes –con anterioridad de naturaleza– de que sea comparada a las criaturas. Segunda, la esencia no debe llamarse con propiedad *idea* de las criaturas, sino en cuanto concebimos que Dios entiende esta

¹¹⁷ *STh I q15 a2*.

¹¹⁸ L.-B. Geiger, “Les idées divines dans l’oeuvre de saint Thomas”, p. 108-109.

esencia infinita como *capaz* de ser *imitada* de varios modos por las criaturas. Las ideas divinas *presuponen* y se fundan sobre la esencia divina e infinita; pero sólo *se constituyen* como ideas, en sentido formal y propio, cuando dicha esencia es *entendida* o conocida¹¹⁹ por Dios en razón de ejemplar y semejanza de todos los entes posibles. Sólo es *idea* de las cosas cuando hay relación de la criatura producible a la misma divina esencia, según que se aparta de ella o la imita con mayor o menor perfección: “de suerte que las diferentes naturalezas imitan también de diversa manera la esencia divina, cada una de ellas según su modo propio, toda vez que cada una tiene su propio ser distinto del ser de las otras. Por eso es que la esencia divina con el conocimiento concomitante y simultáneo de las varias relaciones de las cosas que se refieren a ella, es la *idea* de cada ente particular; en consecuencia la *idea* es una sola por parte de la esencia, pero envuelve pluralidad por parte de las diversas relaciones de las criaturas con ella”¹²⁰. La esencia divina es *imitable* realmente por las criaturas: pero la razón de *idea* surge cuando es *entendida como imitable* con respecto a las criaturas.

5. Aplicando estas consideraciones al caso de los posibles, resultan algunas conclusiones decisivas.

Primera, que los entes posibles, con posibilidad absoluta e interna, se hallan necesariamente representados según su propia naturaleza en las ideas divinas, y estas contienen realmente la *razón suficiente* de esta posibilidad, toda vez que conteniendo y representando todo lo que puede tener razón de ente, contienen y representan todas las cosas posibles con posibilidad interna.

Segunda, que Dios es el *fundamento primero* y *remoto* de la posibilidad de las cosas, y de las verdades necesarias, *en cuanto* ser supremo, origen y fuente de todo ser, y como *esencia* absoluta e infinita; pero que solamente es *fundamento próximo e inmediato en cuanto* es imitable y contiene las ideas ejemplares de todos los entes posibles. La dialéctica de unidad y pluralidad en este caso se cumple respectivamente entre el *fundamento primero* y original de la posibilidad interna del ente y de las verdades, de un lado, y el *fundamento próximo*, de otro lado.

Tercera, en cuanto a los distintos modos de posibilidad (e imposibilidad), resultan tres puntos importantes. *Primero*, que la posibilidad y la imposibilidad *externas* se multiplican en proporción a la multiplicidad de causas eficientes y de la eficacia o poder de su fuerza activa. *Segundo*, que la posibilidad externa que se divide en *física* y *moral*, se divide del mismo modo en tantas especies cuantas son las especies de causas eficientes que existen: el efecto que es posible al hombre, no lo es respecto del animal, de la planta o de otro agente inferior. La serie, pues, de las posibilidades externas corresponde a la serie y naturaleza de los seres; porque “toda potencia activa es conforme a la actualidad y entidad de la cosa a la cual pertenece”. *Tercero*, solamente en Dios la posibilidad externa coincide y se identifica realmente con la posibilidad interna; porque únicamente en él la potencia activa, siendo infinita como su esencia, carece absolutamente de toda limitación respecto al ente como efecto.

¹¹⁹ *De Ver* q3 a2.

¹²⁰ *De Ver* q3 a2.

Cuarta, la pura *posibilidad interna* es en cierto modo una posibilidad incompleta, y su concepto no envuelve explícitamente la posibilidad perfecta y adecuada. Podríamos indicar una esencia a la cual *le es compatible la existencia* porque sus términos no se excluyan recíprocamente, teniendo su realidad y su fundamento en las ideas divinas; pero esa esencia no es todavía algo *posible completamente* y bajo todos conceptos. Es preciso además que esta esencia in contradictoria sea empujada por alguna fuerza, algún poder capaz de comunicar existencia propia a tal naturaleza internamente posible. Luego la posibilidad completa y adecuada del ente envuelve su *posibilidad externa*.

Quinta, la *posibilidad externa* de las cosas coincide con la *omnipotencia* de Dios como fuerza capaz de producir todos los entes posibles. De modo que la posibilidad completa y adecuada de todos los entes finitos depende de Dios, que es el fundamento y origen de toda la realidad objetiva que se atribuye a los entes posibles.

Sexta, hay, no obstante, *independencia* de la posibilidad interna con relación a la omnipotencia divina. Por referencia a la omnipotencia divina, la anterioridad y la independencia de la posibilidad interna no lleva consigo la independencia absoluta de los entes posibles con respecto a Dios. Por eso, la posibilidad completa y adecuada de las cosas depende de Dios; pues si la *posibilidad externa* se refiere a su omnipotencia, la *posibilidad interna* se refiere a las ideas divinas, las cuales vienen a ser de este modo la razón suficiente primitiva y *a priori* de la realidad fundamental que envuelven los entes posibles, y sobre la cual se fundan las verdades necesarias e inmutables.

Las cuestiones que surgieron después, durante el Siglo de Oro, al filo de este planteamiento de los posibles y las ideas, se refieren al modo concreto que Dios tiene de conocer tanto los posibles irrealizados, como los realizados.