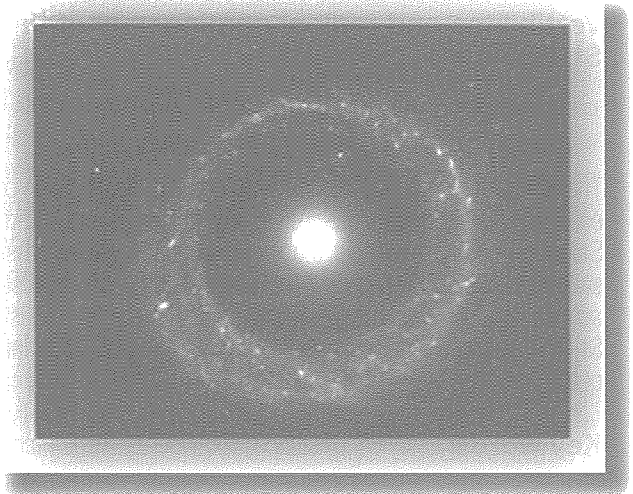


Recibido: 19-02-2013/ Aprobado: 21-03-2013
pp. 163-175

María Guadalupe Llanes



VERTIBILITAS Y
CONTINGENCIA RADICAL
DEL ENTE FINITO SEGÚN
SANTO TOMÁS

RESUMEN

La idea cristiana de creación *ex nihilo* y la identificación de Dios con el Ser, tienen como consecuencia el pensar la esencia y la existencia separadas en todos los entes creados y unidas en el Ser que 'es' por esencia. Santo Tomás considera que la distinción *real* de esencia y existencia trasciende la inestabilidad sustancial, hasta el punto *radical*, como dice Gilson, de la propia existencia. Además la *potentia ad non esse* o *vertibilitas*, que San Agustín concebía entrañada en la esencia y Santo Tomás la consideraba un poder divino para quitar el ser, añade inestabilidad existencial al compuesto entitativo.

Palabras clave: Esencia, existencia, contingencia, *vertibilitas*, distinción real.

Vertibilitas and radical contingency of finite entity according to St. Thomas

ABSTRACT

The Christian idea of creation *ex nihilo* and the identification of God with Being, result thinking essence and existence separate in all created beings and united in the Being who 'is' by essence. Saint Thomas believes that the *real* distinction between essence and existence transcends substantial instability, to the *radical* point, says Gilson, of existence itself. Besides the *potentia ad non esse* or *vertibilitas* which was conceived by St. Augustine included in the essence and St. Thomas as the divine power to remove the existence, intensifies the existential instability of the entitative compound.

Key words: Essence, existence, contingency, *vertibilitas*, real distinction.

Introducción

Boecio tradujo el término aristotélico *endechomenon* como *contingens*, o sea, contingente. En su comentario al *Isagoge* de Porfirio, identifica lo “contingente” con lo “posible”. Pero Aristóteles utiliza dos términos para referirse a lo posible: *dynaton* que es lo *posible* en el sentido de lo que “no es imposible”, y *endechomenon*, que es lo *contingente*, es decir, lo que no es necesario y tampoco imposible.¹

Lo posible y lo contingente difieren en su relación con lo necesario. Lo posible además de ser lo no-imposible, se infiere de lo necesario, es decir que, lo que es necesario debe ser posible porque si no sería imposible y lo necesario no puede ser imposible, esto sería una contradicción². En cambio, lo contingente no es necesario. Al decir que “contingencia” es la posibilidad de que algo sea y la posibilidad de que algo no sea, ese “algo” puede referirse a una “proposición” y su consideración corresponderá a la lógica, o a una “cosa” y, entonces, su estudio debe ser realizado por una ontología. En nuestro caso, vamos a referirnos a la posibilidad *de re* y no a la *de dicto*.

La contingencia es el modo de ser de los seres que devienen, como pensaba Aristóteles al estudiar el movimiento. Y el movimiento no es un simple cambio de lugar, es una transformación en el ser de los entes finitos que para llegar a ser algo no tienen que serlo en primer lugar. Se inicia en un ente compuesto de materia y forma donde su materia en potencia está privada de una forma que la actualizará, completando así el cambio. Gilson parafrasea la definición aristotélica del movimiento como sigue: “lo que es acto, puesto que es, pero que no es actualidad pura, puesto que deviene y cuya potencialidad, sin embargo, tiende a actualizarse progresivamente, puesto que cambia... la presencia del movimiento en un ser es reveladora de cierta falta

1 Bochenski se refiere a la primera como “posibilidad unilateral” y la segunda como “posibilidad bilateral” BOCHENSKI, I. M. *Historia de la Lógica Formal*, Gredos, Madrid, 1985, pp. 94-95.

2 “Pues lo que es necesario que sea es posible que sea; de no ser así se seguiría la negación ya que es necesario afirmar o negar: de modo que, si no es posible que sea, es imposible que sea; por consiguiente, sería imposible que fuese lo que es necesario que sea, lo cual es absurdo”. Aristóteles. *Sobre la interpretación* 13, 22b 28ss.

de actualidad.”³ Ser en movimiento es ser y no ser perennemente mientras se permanece en el ser. Pero esta permanencia es precaria, es inestable e innecesaria. Necesarios son los motores que mueven este universo y son inmateriales. Las cosas sensibles tienen materia y por eso pueden cambiar, ser de otro modo una y otra vez, pero también pueden dejar de ser porque su forma es inherentemente separable de su materia. En el cosmos griego, aunque los entes individuales dejen de ser, la forma y la materia permanecen eternas así como el universo al cual constituyen.

Santo Tomás entiende aristotélicamente la contingencia, pero su universo es muy diferente a la del Estagirita y, por ello, la contingencia se redimensiona y profundiza. Los entes ahora son criaturas, es decir, seres creados *ex nihilo* que tienen un inicio en el tiempo, siguen siendo hilemórficos pero la forma ya no es idéntica a la esencia. En efecto, el Aquinatense considera que la esencia es la conjunción de la forma sustancial y la materia prima. Además, la esencia se distingue de la existencia con un tipo de distinción real, no meramente pensada. Es preciso puntualizar que distinción no es lo mismo que separación “la segunda incluye, sin duda, a la primera. Pero la distinción no implica necesariamente una separación de lo distinto”⁴, como veremos. El ente finito, entonces, tiene una doble composición: materia prima y forma constituyen la esencia, y la esencia recibe el *esse* o acto de ser. Las relaciones de potencia y acto en el seno del ser así pensado, varían notablemente. La contingencia de los modos de ser crece, traspasa al ente y alcanza su propia existencia. Hace que el ente sea más vulnerable y dependiente en el ser, de una manera que Gilson califica de “radical”. Ahora Dios es el único Ser cuya esencia se identifica con su existencia, como declara el Éxodo, y por ello todos los demás seres son y además existen con una existencia otorgada, donada, que no les pertenece de suyo. Los entes dependen permanentemente del *esse* que es por sí mismo, para ser. En suma, la totalidad de existentes se divide entre el único ser que es necesario en sí mismo, Dios, y los demás entes compuestos que son natural y radicalmente contingentes. Naturalmente por la composición de forma y materia y radicalmente por su composición de esencia y existencia.

Así lo expresa Gilson:

En el mundo eterno de Aristóteles, que dura fuera de Dios y sin Dios, la filosofía cristiana introduce la distinción de la esencia y de la existencia. No solo sigue siendo cierto decir que, dejando a Dios a un lado, todo lo que es podría no ser lo que es, sino que también es cierto decir que, fuera de Dios, todo lo que es podría no existir. Esta contingencia radical imprime al mundo que ella afecta un carácter de novedad metafísica muy importante...⁵

3 GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé Editores S.A., Buenos Aires, 1952, p. 73.

4 MANSER, G. *La esencia del Tomismo*, CASIMIRO, Ob. Aux. y Vic. Gral., Madrid, 1947, pp.471-474.

5 GILSON, E. (1952) pp. 74-75

Según Alberto Berro, Cornelio Fabro critica la expresión gilsoniana: "contingencia radical de todos los seres creados", porque santo Tomás atribuye "*necessitas absoluta* a las criaturas incorruptibles, esto es, a las formas subsistentes sin materia y...a los cuerpos celestes, cuya materia solo es apta para una única forma"⁶. Pero cuando Gilson habla de "radicalidad" lo hace para establecer un claro contraste con la metafísica griega, para mostrar que la inestabilidad propia de la cualidad de contingencia de los seres de este mundo, se profundiza y se agrava al alcanzar la propia existencia. Y no cabe duda que una necesidad de ser, por muy absoluta que sea, si es dada (*necessitas absoluta ab alio*), dista muchísimo de la necesidad por sí, que ninguna criatura tendrá jamás. El doctor Angélico lo enfatiza diciendo: "Todo existe en virtud de su existencia. Luego lo que no es su misma existencia, no existe necesariamente por sí mismo. Mas Dios existe necesariamente por sí mismo. En consecuencia, Dios es su misma existencia". (C.G. I, 22).

Gilson sabe que una criatura espiritual como un ángel, e incluso el alma, no puede lógicamente y naturalmente cesar en el ser, pues como dice santo Tomás: "En los entes inmateriales no hay potencia al no ser"⁷ y que por ello el humano contingente, compuesto de alma y cuerpo, no puede autoaniquilarse, ni volverse a la nada. Dios tampoco volverá a la nada a un universo que trajo al ser. Incluso nos dice, siguiendo a santo Tomás, que aunque el ser sea para nosotros un regalo, no obstante, mientras somos, lo tenemos.

También es cierto que el Aquinate se esforzó en probar que toda criatura es compuesta, en el caso de los seres espirituales, de forma y existencia. Esta distinción enfatiza su situación de "ser por otro" en eterna dependencia óntica. De hecho, el mismo autor Alberto Berro, aclara que "el adjetivo 'absoluta' aplicado a la necesidad de los entes incorruptibles no se refiere a su relación con Dios sino con otras criaturas"⁸.

Es cierto que la forma y el *esse* en las criaturas espirituales aunque se distinguen no se pueden separar, a diferencia de lo que ocurre con la materia y la forma. Pero es necesario no confundir corrupción con contingencia. Dice santo Tomás:

Si por lo tanto existe alguna forma que sea poseedora del *esse* (*habens esse*), es necesario que esa forma sea incorruptible. Pues el *esse* no se separa de aquello que posee el *esse*, sino por el hecho de que la forma se separa de ello; de manera que si aquello que posee *esse* es la misma forma, es imposible que el *esse* se separe de ello⁹.

6 BERRO, Alberto, *Gilson, Fabro y la contingencia en Santo Tomás*, p. 1, versión electrónica tomada del artículo del mismo autor: "Sobre el ente posible y necesario en Tomás de Aquino", *Sapientia*, vol. LX, Bs. As. 2005.

7 STh. I q.104, a4.

8 BERRO, Alberto, (2005) p. 1.

9 Q. D. De Anima art. 14.

La corrupción, junto con la generación, es una de las cuatro especies de movimiento, específicamente el propio de la sustancia. En tal cambio la sustancia se genera o se destruye. "La corrupción –dice Aristóteles– es un cambio que va de alguna cosa al no ser de ella, es absoluta cuando va de la sustancia al no ser de la sustancia, y específica cuando va hacia la especificación opuesta" (Fis., V, 1, 225ª 17).

El término corrupción es sinónimo de descomposición, de disolución. En cambio, la contingencia es posibilidad de componerse y entonces "ser" o descomponerse y entonces "no ser". Un ente material contingente puede perder su forma sustancial y con ella la existencia que le pertenece gracias a un vínculo necesario. La necesidad de corromperse es una propiedad intrínseca de la materia, y la generación o necesidad de ser es una propiedad intrínseca de la forma. Pero la contingencia, desde el punto de vista ontológico, es la posibilidad de que cualquiera de las dos ocurra, es la característica general de los entes creados que por ser físicamente compuestos pueden ser o no ser en diferentes niveles, desde los cambios superficiales hasta los radicales que llegan a su propia existencia. La contingencia nos habla de la cualidad oscilante, inestable y a veces impredecible del ente finito, que tiene como única característica permanente su propia dependencia en el ser.

De hecho Santo Tomás distingue en *In I Perihemeneias*, lect. 13, n. 172, tres tipos de contingencia:

- a) contingente *ad ultramlibet* es el que no está determinado más por una posibilidad que por otra; b) contingente *ut in pluribus* es el que está más determinado a ser que a no ser; c) contingente *ut in paucioribus* es el que está determinado más a no ser que a ser: son los hechos del azar, que ocurren accidentalmente.¹⁰

Por lo tanto, en cierto sentido, la contingencia alcanza a las criaturas espirituales, pues si bien su "forma" no se puede separar de su "existencia", pueden dejar de ser por otra vía: si Dios deja de suministrarles el *esse*. En suma, consideramos que Gilson es perfectamente coherente con el espíritu de la doctrina tomista al calificar a la contingencia de los entes creados de "radical", por alcanzar al propio *esse* y no solo a la *essentia*.

Ahora, la pregunta angustiante que aparece ante nuestra mente es: ¿esta contingencia tan radical en el seno mismo de nuestra constitución íntima es capaz de condenarnos a la desaparición, a perder el precario ser que poseemos? ¿Puede dejar de ser, este universo?, ¿será su destino irremediable retornar a la nada de donde vino? En caso de que se produzca ese retorno al no ser, ¿ocurrirá como consecuencia de nuestra potencialidad intrínseca

¹⁰ DEL MORAL, Ángel, "Visión diacrónica del concepto de contingencia en Tomás de Aquino", *Estudios Filosóficos* Vol. LVIII, 2009, Santander, p. 367.

hacia el no ser, o por obra de Dios? Es la cuestión que en filosofía cristiana se denomina *vertibilitas in nihil*¹¹, es decir tendencia hacia la nada y que vamos a considerar a continuación.

Una vez establecido el hecho de que oscilamos permanentemente entre el ser y el no ser, es decir que somos contingentes, tendremos que establecer en qué lugar de nuestra estructura ontológica se hunden las raíces de nuestra inestabilidad constitutiva. Las opciones a considerar son la propia *nada* de donde fuimos formados, la *materia prima* y el *esse*. Veremos brevemente dos posiciones distintas al respecto: la de san Agustín y la de santo Tomás.

San Agustín y la tendencia a la nada o *vertibilitas in nihil*

“Si se pudiera decir que la Nada es y no es algo, diría que ésta es la materia”
Agustín de Hipona, *Confesiones* XII, 6, 2

Mucho antes que san Agustín, algunos filósofos griegos entendieron la “nada” como absoluto no-ser, como un no-ser frente al ser, es decir un no-ser pensado desde el ser. No obstante, en *el Sofista* 240c, Platón afirma: “Es necesario que lo que no es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo, aunque sea poco”, queriendo expresar con sus palabras que el no-ser es lo otro que no soy yo, es decir lo diferente en el ámbito de los seres finitos. Se trata de una forma de no-ser disminuido, pero todavía no es la idea cristiana de la “nada”. Con el pensamiento cristiano la nada empieza a poseer cierta positividad entitativa. El *ex nihilo nihil fit* deja paso al *ex nihilo fit ens creatum*, de la nada advierte el ser creado.

En efecto, antes del principio ya era el ser, la nada no era. Por el Ser fueron creados los seres en el principio y *de* la nada, y esta, sin ser algo, no acompañaba al Ser sino a los seres como una tendencia al no-ser.

Existe una radical separación ontológica, una total trascendencia entre el reino completamente actual de lo divino que es la eternidad misma, y la esfera óptica de la criatura que es temporalidad, pues el tiempo comienza en el momento de la creación. Y aseverar el hecho creativo es, inevitablemente, manifestar la absoluta trascendencia del Ser que es por esencia.

Pero veamos esto más de cerca, desde la mirada del propio san Agustín. Él sabía que la creación es la producción de entes a partir de la nada. El hecho de que las sustancias no procedan de la propia sustancia divina, elimina la posibilidad de pensar el universo creado derivando permanente por emanación de su primera causa. Así lo expresa:

11 “Ad septimum dicendum, quod vertibilitas in nihil, nihil aliud ponit in creatura quam dependentiam esse ejus ad principium a quo esse habet, adeo quod si influentia ejus cessaret, quaelibet creatura esse desisteret. Sed ex hoc non potest creatura corruptibilis dici, ut in 1 Lib., dictum est, dist. 8.” (Super Sent., lib. 2d, 19q, 1a, 1ad 7).

¿Más de dónde tenía su tal cual ser esta materia sino de Vos, de quien todas las cosas reciben el ser que tienen, de cualquier modo que ellas sean? Pero tanto más lejos están de vuestro Ser, cuanto más desemejantes son a Vos, pues no es la distancia de lugares la que hace que estén lejos de Vos las criaturas.

Por lo cual Vos, Señor, que nunca sois diferente de Vos mismo, ni en la sustancia, ni en el modo, sino siempre inmutablemente el mismísimo, Santo, Santo, Santo, Señor Dios Todopoderoso, hicisteis algo aun de la misma nada, en aquel principio que procede de Vos, en vuestra Sabiduría, que nació de vuestra sustancia. Porque hicisteis el Cielo y la Tierra; pero no los hicisteis de vuestra propia sustancia, porque así serían iguales a vuestro Hijo unigénito, y por consiguiente iguales a Vos mismo. Fuera de que se opone a la razón, que lo que no fuese procedido de vuestra Sustancia pudiese seros igual... y así de la nada hicisteis Cielo y Tierra... porque tenéis omnipotencia y bondad para producir todas las cosas, y producirlas buenas, ya sean grandes como es el Cielo, ya menores como es la Tierra. Vos solamente existís, y fuera de Vos no había sino la nada de donde hicisteis el Cielo y la Tierra.¹²

Afirmar que Dios crea *ex nihilo*, teniendo en cuenta que la nada no es algo al lado del ser, significa para Agustín lo mismo que decir que Dios crea *ex ipso*, es decir, "de Él", procedente de él, en el sentido de llegar al ser sin presupuestos, sin materia previa; pero no denota "procedencia de Él" o "nacer de Él". Por lo tanto, no "de ipso" o "de Él" como nacido de su propia sustancia. Crear *ex nihilo* es sacar, o poner, algo donde no había nada, siendo ese sacar un dar a la existencia "fuera" radicalmente del Ser absoluto. Pero sin pensar la trascendencia, el estar "fuera" en sentido espacial.

Entonces, para Agustín, la nada no es algo, no posee solidez, no posee actualidad, su única positividad es la de una suerte de potencialidad como tendencia de los seres hacia ella, por ello es una positividad derivada del ser y secundaria; además no es una instancia o principio determinado de donde surgiría el ser. Pero, no es un mero ente de razón, no es pura inteligibilidad, es una tendencia real.

Según Agustín, Dios es todo lo que tiene. En este sentido, Dios es: ser, uno, sabiduría, bondad, principio, creador, estructurador, verdad y realidad. Estos atributos son uno con la sustancia divina, por eso no es lo más correcto decir que los tiene o no los tiene. En cambio, el mundo de las criaturas que fue formado de la nada, no es lo que tiene. Como no fue hecho a partir de algo anterior, ni de la sustancia divina, el mundo incorpora a su ser dado, la mutabilidad y su *tendencia hacia la nada* de donde proviene. Pero el ente creado no es un puro no-ser. Aunque esté cercano al no-ser con respecto a

¹² Agustín, *Confesiones*, XII, V, 6.

la totalidad de ser que es Dios, el ente contingente en sí mismo, mientras es, es bueno, bello y existente.

La creación como forma de relación entre el Ser-creante y los seres-creados, tiene el aspecto positivo del "llegar a ser" de las cosas, pero el negativo de la distancia ontológica insalvable en la que queda el Principio de tales cosas, próximas a la nada.

Cuando Agustín decía que "fuera de Vos no había sino la nada de donde hicisteis el Cielo y la Tierra", esto no significaba que la nada era un principio al lado del Principio creador (Dios), ni una sustancia de la que extraer el mundo, ni una especie de materia informe. Además, al crear *ex nihilo* Dios no lo hace por necesidad. Crear no es desbordarse el ser, sino producir al "ser en sí mismo", sin ningún tipo de procedencia. En el proceso, entonces, Dios conserva su independencia, mientras que el mundo se vuelve absolutamente dependiente, y con un tipo de contingencia que, como vimos, alcanza su propio ser.

El mundo aparece a partir de un proceso, iniciado por Dios, en tres etapas: *colere*, *distinguere*, *ornare* (crear, distinguir y adornar) La formación incluye la distinción y el ornato, y es llevada a cabo por el Verbo. Ciertamente, el Padre crea en una primera etapa la materia a partir de la nada, esta es la *creatio*, que da paso a la segunda etapa o *formatio*, de la cual se ocupa el Verbo, como obrero maestro. Primero con las razones seminales, después estas se actualizan progresivamente, siempre bajo el control del poder de Dios que no permite la intromisión del caos, ni de lo nuevo autónomo, en su universo.

Mientras para Aristóteles la materia recibe de la forma, no solo toda determinación sino también el ser, san Agustín piensa que la materia no recibe de la forma el ser. La materia posee en sí misma, en virtud de la *creatio*, un ser mínimo indeterminado capaz de distinguirla de la nada, al punto que en *De Genesi ad Litteram* 1, 4, col. 249 llega a referirse a la forma como una vida informe y en otros textos como una especie de forma incoada.

Encontramos aquí, en el seno de la criatura, dos potencias responsables ontológicamente de su devenir: por un lado la potencia propia de la nada como tendencia inevitable hacia el no-ser, y por otro la potencia propia de la materia, como tendencia a ser informada, tendencia a ser. Esta potencialidad de la materia se completa con la potencialidad de las razones seminales que son formas incoadas actualizándose progresivamente en un proceso de formación que culmina con la información sustancial completa, actual. En otras palabras, el devenir es consustancial al ente, aparece en su misma constitución esencial y no es meramente la consecuencia de la composición hilemórfica del ente.

El Verbo realiza la formación ontológica de los seres en tres momentos, como lo explica Pegueroles: "El Verbo: 1º llama a sí la materia informe (*vocatio*); 2º ésta se vuelve hacia su forma o idea en el Verbo (*conversio*); y

3º) queda entonces formada (*formatio, illuminatio*). La formación ontológica resulta, pues, de una conversión natural".¹³

El universo así creado es un mundo constituido por una intrincada red causal, dentro de un estricto orden y con un marcado sistema de fines particulares orientados hacia un fin último. Una red causal donde la causa suprema es Dios. Pensemos en el tipo de causa que puede ser el Ente primero. Si Dios es el único ser cuya esencia es existir, y causar es transmitir el ser, de modo tal que algo del ser de la causa pasa al ser de lo que sufre el efecto, y si ninguna causa puede transmitir aquello que no es; entonces, el primer efecto de Dios solo puede ser el "ser". Por eso, crear es causar el ser. Y ser creado es recibir el ser y todo lo que se tiene como ente creado, a partir de la nada. En efecto, el ente creado recibe su ser, su verdad y su bondad de su Creador. Y este Ser absoluto rescata, constante e infinitamente de la nada a los seres contingentes que oscilan entre el ser y el no-ser, y son, por ello, existencialmente dependientes mientras existen. Al punto que si Dios deja de sostenerlos en el ser, su constitutiva *vertibilitas in nihil* los devuelve a la nada.

Santo Tomás y la tendencia a la nada o *vertibilitas in nihil*

Las nociones de "nada" y "materia prima" cambian en la ontología tomista, en consecuencia la *vertibilitas in nihil* tiene un significado diferente al que le daba san Agustín. En cuanto a la mención de la nada en el evento de la creación Santo Tomás aclara:

Se dice que algo es hecho a partir de la nada, la preposición *a partir de* no indica causa material, sino tan solo orden; como cuando decimos que el mediodía se hace de la mañana que no indica más que después de la mañana viene el mediodía. Pero hay que tener presente que la preposición *a partir de* puede incluir negación cuando digo nada, o también puede estar incluida en ella. Si se toma incluyendo la negación, entonces permanece el orden, y se indicará el orden de sucesión entre lo que es y el no ser. En cambio, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y su sentido sería: Se hace de la nada, esto es, no está hecho de algo; es como cuando se dice que uno habla de nada porque no habla de algo. Ambos sentidos son aplicables cuando se dice que algo se hace a partir de la nada. En el primer sentido, la preposición *a partir de* indica orden; en el segundo, implica relación de causa material, la cual es negada.¹⁴

Como vemos, el Aquinate no admite la menor positividad en la nada. La *creatio ex nihilo* es, únicamente, la negación de cualquier posible referencia a una causa natural que sea la razón de procedencia de las criaturas, o también, la

13 PEGUEROLES, J., "Naturaleza y persona en San Agustín", *Augustinus* XX, 1975, pp. 17-28.

14 S.Th., 1 q. 45, a 1.

simple mención del orden en que ocurrió la creación: las criaturas después de la nada, es decir, de la nada de los entes creados se pasó a los entes creados. Entendiendo que se trata de un esfuerzo del lenguaje para comunicar lo inefable, por supuesto que la nada de los entes no es una cualidad, condición, o potencia, de los entes. Por lo tanto, la nada no puede permanecer en el interior del ente creado ni siquiera como tendencia natural, como veíamos en la interpretación agustiniana.

En cuanto a la materia, el doctor Angélico sigue los pasos del Filósofo y la concibe en dos sentidos: como materia prima, potencialidad pura; y como materia segunda, compuesto sustancial que puede ser informado por formas accidentales, con respecto a las cuales está en potencia. La materia prima no existe sin la forma, al punto que la denomina no-ente aunque la distingue de la nada, y aclara: "que es en potencia y no en acto" (*S.Th.*, 1a., q.5, a.2). En sí misma es indefinible, casi no es porque es en potencia, no pertenece a ningún género ni especie pues para ello tendría que estar actualizada por una forma. En referencia al acto de ser se encuentra en una situación de doble potencialidad: en primer lugar, dada su causalidad que consiste en anhelar ser actualizada por la forma, se comporta como una potencia pasiva; en segundo lugar, dado que la forma sustancial está en potencia con respecto al *esse* y, a la vez, es causa formal de la materia prima a la cual debe actualizar, una vez que recibe el *esse* lo transmite en la actividad actualizadora de la materia, poniendo así "en el ser" al compuesto. La materia tiene ahora el ser pero de una manera derivada. Cuando la forma se separa de la materia en la corrupción, como vimos, se lleva con ella al *esse* que necesariamente la acompaña, y la materia deja de ser.

En palabras de Antonio Pérez Estevez:

La realidad ontológica de la materia prima tomista, sin ser absolutamente nada, es sumamente imperfecta y encierra una doble potencialidad que la reduce a una cuasi sombra rayana de la nada: no es acto sino solo potencia como elemento potencial de la sustancia y ya, participando del ser sustancial, está en potencia con respecto al existir.¹⁵

Por lo tanto, la materia prima no participa por sí misma del *esse*, sino que participa de la forma y de ahí lo recibe, o como dice Santo Tomás: "La materia prima...no participa del ente pues se supone que es un no-ente..." Y añade: "Por no-existentes entendemos no aquellas cosas que absolutamente no-son, sino aquellas cosas que son en potencia y no en acto..." (*S.Th.* 1a, q.5, a.2) No hubo, entonces, un instante primero en la creación del universo en el que Dios creara la materia prima para después actualizarla con las formas de

15 PÉREZ, Antonio, *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*, EDILUZ La Universidad del Zulia, 1998, p. 140.

todas las cosas, pues la materia prima no puede existir sola, la única materia existente es la materia informada y así fue concreada junto con la forma.

La proximidad de la materia prima a la nada absoluta, pareciera hacerla candidata perfecta a tener el primer lugar en el primer microsegundo del mundo finito, de hecho el santo de Hipona lo pensó así. Para él, Dios creó la materia prima cuajada de razones seminales en el instante primigenio de su labor creadora. Es fácil vislumbrar el origen de la idea de nada que desarrolló el maestro Eckhart, en la brillante mente de san Agustín. No obstante, el Aquinate nunca siguió tal derrotero conceptual.

Si la nada no aparece en la ontología tomista como tendencia incrustada en lo creado, y si la materia prima, ese no-ente que sin la forma no-es, tampoco es tendencia a la nada, sino tendencia o anhelo de ser informada y luego *ser*, entonces, ¿qué significa para Tomás de Aquino la *vertibilitas in nihil*?

En su *De Anima*, a14, se expresa claramente: "Todo lo que es de la nada puede devolverse a la nada, a no ser que sea conservado por la mano del que gobierna" (*Id quod est ex nihilo vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur*).

Y en el Comentario a las Sentencias:

...una cosa tiene un doble orden a la nada, a saber: un orden de tiempo y un orden de naturaleza. Tiene un orden de tiempo, por el hecho de que antes fue no-ente y después es ente... Pero hay orden de naturaleza cuando algo posee el ser dependiendo de otro... (*In I Sent.*, d 5, q2, a2).

Es evidente que la tendencia a la nada, para el Aquinatense, no está en la nada misma, ni en la materia prima, ni en la forma que no puede perder naturalmente el *esse*. Más bien tal tendencia está relacionada con la dependencia óptica en que se encuentran todos los seres contingentes con respecto a Dios, y en consecuencia solo la voluntad divina puede dejar que las cosas regresen a la nada al no suministrarles el *esse*, o puede mantenerlas siendo. En un excelente ensayo, Juan Cruz Cruz lo expresó como sigue:

...toda criatura puede ser devuelta a la nada, dado que ella por sí misma no tiene posibilidad subjetiva de mantenerse en el ser... El creador puede devolver a la criatura a la nada, porque ello no es algo malo. ¿Y por qué no es malo devolverla a la nada? Porque antes de la creación no había mal alguno en que las cosas no existiesen; por tanto, tampoco hay mal alguno en que el creador las lleve a la nada. Venir de la nada es en cierto modo un defecto. Pero...no imputable a Dios...que la criatura sea de la nada no es causado por Dios directamente...sino en cuanto que él no le otorga a la criatura que ella *no sea de la nada*.¹⁶

16 CRUZ CRUZ, Juan, "El retorno a la nada, según Tomás de Aquino", 2011, publicación electrónica: www.tradiciónyprogreso.com

Incluso los ángeles, quienes como vimos, son alcanzados por la contingencia propia de todo lo creado, pueden caer en la nada si Dios no los mantiene en el ser. Por lo tanto, las cosas creadas no tienen "potencia al no ser" asevera santo Tomás, es el Creador el que tiene "la potencia para darles el *esse* o para dejar de influirlo en ellas; ya que no obra por necesidad de la naturaleza para producir las cosas, sino por voluntad".¹⁷

Intentaré ilustrarlo con una metáfora: Imaginemos un proyector enviando imágenes a una pantalla. Si apagamos el interruptor las imágenes desaparecen, pero no porque ellas tengan en sí mismas la tendencia a desaparecer. Si el proyector está encendido por la eternidad, las imágenes estarán infinitamente presentes.

La *vertibilitas in nihil* en este contexto equivale a aniquilación porque cesa el acto creador. La pregunta final que podemos hacernos es: sabiendo que es posible, no por nuestra naturaleza, nuestra potencia o nuestro poder, sino por el poder de Dios, que volvamos a la nada en una aniquilación que consista en perder el *esse*, ¿será posible que Dios realice dicha aniquilación?

Santo Tomás responde:

El poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el ser; se debe, pues, afirmar de modo contundente que nada absolutamente se aniquilará" (*S.Th.* I q104, a4) Además "El hecho de que las cosas hayan sido producidas en el ser después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de ser, impediría esa manifestación, ya que el poder de Dios se revela sobre todo en conservar las cosas en el ser (*S.Th.* I q104 a4 ad1).

Para Santo Tomás, el hombre no está traspasado en su raíz vital por un vacío amenazante que lo conduce irremediablemente a su desaparición. Su naturaleza íntima no es una estructura que se deshace en la nada presa de un remolino de autodestrucción. Más bien, es un valioso vehículo semiótico del universo, una vasija que esconde el privilegio del regalo de la inmortalidad.

17 || C.G., c. 30.