

## NOSTALGIA DE UNA TEORÍA METAFÍSICA DE LO MEJOR POSIBLE

### 1. Introducción

El actual triunfo de la mentalidad relativista tiene un origen hasta cierto punto lógico y bueno: intentar superar el determinismo, a varios niveles. De modo abrupto, es preciso afirmar que, absolutamente considerado, el relativismo es realmente menos perverso y dañino que el determinismo. Es el mismo Santo Tomás quien nos lo advierte: “la predicha posición [relativista] es verdadera respecto a algunas cosas”<sup>1</sup>; él nunca se atrevió a hacer atribución similar a la posición determinista, representada fundacionalmente por los megáricos<sup>2</sup>.

Con todo, para entrar en la discusión relativismo-determinismo, el lector de la obra de Tomás de Aquino corre con una ventaja, que no es, ni por mucho que parezca, únicamente de tipo histórica –la discusión ya estaba presente, pues, desde la época griega: es decir, la ventaja no consiste en que para Tomás la discusión ya existía para él. La principal ventaja tomista, por el contrario –de tipo especulativa o teórica–, consiste en partir de que en esta discusión no hay únicamente dos posiciones (determinismo y relativismo), sino básicamente tres. Llamaré aquí a la tercera alternativa ‘teoría metafísica de lo mejor posible’. La determinación doctrinal de esta alternativa no deja de carecer de dificultad. Si por un minuto pudiésemos dudar respecto de Platón para ubicar su filosofía en ella, por supuesto no deberíamos hacerlo de Aristóteles. La dificultad mencionada reside precisamente en que la inteligencia aristotélica y la propiamente tomásica acerca de la solución al determinismo y relativismo no coinciden simétricamente<sup>3</sup>. Así y

<sup>1</sup> THOMAS AQUINAS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Cura et studio M.-R. CATHALA y Raymundi M. SPIAZZI, Marietti, Taurini-Romae, 1964, IX, 3, n. 1809. En adelante: ‘*In Met.*’

<sup>2</sup> Cfr. *In Met.*, IX, 3. El gran tomista inglés G.K. Chesterton es quien nos hace eco al respecto, en los capítulos 2º y 3º de su *Orthodoxy* (1908), en [GILBERT KEITH CHESTERTON,] *The Collected Works of G.K. Chesterton*, vol. I (Introduction and Notes by David DOOLEY (ed.)), Ignatius Press, San Francisco, 1986. Vid. Santiago ARGÜELLO, “Ley élfica: la interpretación chestertoniana de la ley natural en Tomás de Aquino”, en Juan CRUZ CRUZ (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, 183-205.

<sup>3</sup> Tanto no coinciden que, por ej., en un buen estudio sobre el concepto aristotélico de ‘posibilidad’, Leonor GÓMEZ CABRANES, *El poder y lo posible*, Eunsa, Pamplona, 1989, mientras es fácil encontrar registrada la crítica de Aristóteles al determinismo (megárico), es difícil encontrar claramente diferenciada una similiar refutación al relativismo. Para la autora de este estudio, en efecto, el relativismo sería propio de la Escuela megárica, como consecuencia lógica de su fundamental determinismo. Ello es teóricamente cierto hasta cierto punto (en la medida en que determinismo y contingentismo retienen una coincidencia fundamental, derivándose lógicamente una teoría de otra), pero impreciso hasta desde un punto de vista histórico: vid., por ej., Gregorz STOLARSKI, *La possibilité et l’être. Un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d’Aquin*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001, 16, donde se señala que los relativistas criticados por Aristóteles eran ‘algunos platónicos’. En Tomás de Aquino, por su parte, es fácilmente diferenciable el determinismo y el relativismo: vid. *In Met.*, IX, l. 3, donde los ‘dicentes omnia possibilia’ –los posibilistas– no son los megáricos: si unos y otros fueran los mismos, Tomás lo habría hecho saber, escribiendo ‘*Megarici etiam dixerunt omnia possibilia*’ o algo similar. Pero no lo hizo.

todo, dada la complejidad de la discusión, no nos queda más remedio que permanecer, al menos en la presente exposición, identificando la solución del Aquinate junto a la del Filósofo.<sup>4</sup>

## 2. ¿Qué significa, fundamentalmente, relativismo para Tomás de Aquino?

Tomás de Aquino entiende la filosofía relativista como una reacción contra el determinismo, pero al mismo tiempo derivada de él. Conviene entonces definir en primer lugar, aunque sea en sus rasgos esenciales, qué entiende él por determinismo. Un *locus* clásico al respecto es *In Met.*, IX, 3<sup>5</sup>. El texto clave allí referido al determinismo es el siguiente: “la esencia (*ratio*) de esta posición [a saber, la de que sólo hay potencia cuando hay acto] parece ser porque [los megáricos] opinaban que todas las cosas aconteciesen por necesidad, según una cierta combinación de causas. Y, de este modo, si todas las cosas se cumplen por necesidad, resulta que no es posible que sean aquellas cosas que no se cumplen”<sup>6</sup>. Y de esta manera, también, desaparece la distinción entre lo peor y lo mejor. Porque si sólo es posible de cumplirse lo que se cumple, entonces nada hay mejor que ello. En este caso, lo actual siempre sería lo óptimo<sup>7</sup>.

¿En qué consiste la reacción relativista a esta posición? En proponer “que todas las cosas son posibles, aunque no estén en acto”<sup>8</sup>. Es decir, los *dicentes omnia possibilia* –los relativistas– identifican toda falsedad (lo que no es) con la posibilidad de que sea. Comentando al Filósofo, Santo Tomás replica que no todo lo que no es, es posible, ya que ser posible es ser algo necesariamente determinado, esto es, algo necesariamente definido o, lo que es igual, determinado por el ser necesario (si no condicionado, sí al menos absoluto). Y fuera de esa circunscripción, ya no es posible sino imposible: “hay algunas cosas acerca de las cuales nada prohibirá decir que son posibles de ser o de ser hechas, aunque, sin embargo, nunca hayan de ser o sean hechas; pero esto no puede decirse de todas. Sino que (...) solamente son posibles de ser o ser realizadas aquellas cosas que, aunque no sean, si son establecidas [en alguna manera], de tal establecimiento no resulta algo imposible. Por ejemplo, si se establece que el diámetro del

<sup>4</sup> La relativa separación de ambas posturas debería hacerse a continuación de la presente argumentación. Prometo un escrito más extenso, donde quede diferenciada la genial y nueva solución tomásica a la predicha discusión –presentada por lo demás, quizá de modo incipiente, en mi libro *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2005.

<sup>5</sup> En la primera parte de la *lectio* Tomás comenta *Metafísica*, IX, 3 (donde Aristóteles discute con el determinismo megárico); en la segunda parte, *ibid.*, IX, 4 (donde el Estagirita discute con el relativismo, sin mencionar filósofo o escuela en concreto).

<sup>6</sup> *In Met.*, IX, 3, n. 1795.

<sup>7</sup> Para un análisis más detallado de la recepción del megarismo en la obra de Tomás de Aquino, puede consultarse el capítulo III, epígrafe 2. “El origen de la cuestión: el intento megárico de atentar lógicamente contra la posibilidad” de mi libro ya citado, y mi artículo “¿Por qué Tomás de Aquino aventaja a Aristóteles en el intento de evitar el determinismo?”, en Enrique ALARCÓN (ed.), *Panorama de la investigación contemporánea en Tomás de Aquino*. Actas de las XLIII Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona (España), 25-27 de abril de 2005, Eunsa, Pamplona, 2008 (en prensa).

<sup>8</sup> *In Met.*, IX, 3, n. 1795; cfr. *ibid.*, n. 1807.

cuadrado se conmensura a su lado, algo imposible resulta de ello. (...) Pues no es sólo falso, sino imposible.

Ciertamente, hay algunas cosas que son sólo falsas pero no imposibles, así como que Sócrates se siente o esté de pie. Pues no es lo mismo ser falso que ser imposible; así como que tú estés ahora de pie es falso, pero no imposible”<sup>9</sup>.

Los *dicentes omnia possibilia* conciben todo acontecimiento posible como un ser realizado de modo meramente contingente o coincidental (*ens per accidens*), que no contiene necesidad absoluta alguna, ni por tanto la revela. Dicho de otro modo, para el antiguo relativismo, todo es esencialmente posible, aunque algunas cosas nunca pudieren revelar esa su condición, ya que nunca han sido ni habrán de ser actuales, esto es conjugadas en acto. Así, el posibilismo sostiene que necesariamente todo es compatible con todo: «todo vale». Y esto obedecería a que la naturaleza de todo ser –su necesidad formal– es la esencial apertura a cualquier otro ser, pero sin establecer ningún tipo de definición más que la indicada.

Con todo, no deberíamos perder de vista que, como dijimos al comienzo, la crítica ejecutada por Tomás –de la mano de Aristóteles– a la posición relativista es delicada, en la medida en que sabe mantener lo que en ella hay de verdad. ¿Qué hay, pues, de necesariamente verdadero en ella? La detección de la realidad de la ‘contingencia’ –absoluta posibilidad de ser y no ser– y la del *ens per accidens*. Ahora bien, dicha posición cae en una falsedad necesaria al querer absolutizar dichas realidades y, por consiguiente, imposibilitarse percibir la contingencia como necesariamente enraizada en la ‘necesidad’ de algo a través de su ‘necesaria posibilidad’, y de la presencia del ‘*ens per se*’ en el ente coincidental. Así lo expresa el Aquinate: “ha de saberse que, para el entendimiento de esto [la doctrina de la posibilidad aristotélica, marco inicial de la discusión entre determinismo y relativismo propiamente tomásica], ‘posible’ se dice de dos modos. De una parte, en cuanto se divide contra el ser necesario; así como decimos que las cosas posibles son aquellas que acontecen ser y no ser. Pero esta acepción de ‘posible’ no tiene lugar aquí [en el ataque al relativismo, llevada a cabo por una teoría de la posibilidad necesaria, que termina constituyendo últimamente una teoría de lo mejor posible]. Pues nada prohíbe que el antecedente sea contingente de ser y no ser, y, sin embargo, el consecuente sea necesario; tal

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, nn. 1808-9; “Cum enim non idem sit falsum et impossibile, sequitur quod non sit idem supponere falsum et impossibile: nam ex falso non sequitur impossibile, sed ex impossibili sequitur impossibile”. THOMAS AQUINAS, *In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, tomus III, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, ex typographia polyglotta s. c. de propaganda fide, Romae, 1886, I, 26, n. 4.

como es evidente en esta condicional: si Sócrates ríe, es hombre<sup>10</sup>. Sócrates necesariamente puede reír o no reír (realidad necesaria de la contingencia), pero si ríe, entonces manifiesta evidentemente que es hombre, esto es, que tiene un ser absolutamente necesario –‘ser humano’– del que derivan posibilidades necesarias, como reír, cantar; mas no, v.g., naturalmente volar o vivir debajo del agua. Es decir, si en el reír de Sócrates no se contuviese necesariamente, de modo entitativo, el ser absolutamente necesario, y, por tanto, el reír no fuese un accidente propio de tal definición, sería impropio concluir científicamente que el ser que ríe es, por definición, un ser humano. Un antiguo posibilista replicaría que no hay *propria*: «Sócrates se ha reído, tanto como si hubiese escupido; pero los guanacos también escupen. Por tanto, bien podría ser que Sócrates sea un guanaco aunque no lo sepamos (o hasta ahora no lo hayamos sabido)»; y en esa misma réplica revelaría su falacia, fruto de haber pasado por alto la existencia del ser *per se* representado en el reír<sup>11</sup>. Al respecto, conviene saber que “de otra parte, ‘posible’ se dice en cuanto que es común a esas cosas que son necesarias, y a esas cosas que son contingentes de ser y no ser, y, en esta medida, ‘posible’ se divide contra ‘imposible’”. De esto habla aquí el Filósofo; diciendo, acerca de lo posible, que es necesario que el consecuente sea posible, si el antecedente ha sido posible<sup>12</sup>.

De este modo, la ‘contingencia’ y la ‘posibilidad necesaria’ son realidades enlazadas entre sí según cierto orden: no hay contingencia si no hay posibilidad necesaria, y ésta no tendría realidad alguna sin la entidad simplemente necesaria<sup>13</sup>. Y si preguntásemos: ¿es necesariamente posible que el reír sea de otro sujeto que no sea un ser humano? Desde la perspectiva tomista, la respuesta a esta pregunta no carece de riesgo. Porque ciertamente podría existir algún otro ser, que no sea el hombre, con potencia para reír, y que nos sea desconocido. Bien podría haber algún

<sup>10</sup> *In Met.*, IX, 3, n. 1811.

<sup>11</sup> “Fallacia uero accidentis est deceptio proueniens ex eo quod aliquid assignatur similiter utriusque eorum que sunt aliquantulum per accidens unum”. *De fallaciis*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, tomus XLIII, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma, 1976, 11, lin. 57-9.

<sup>12</sup> *In Met.*, IX, 3, n. 1812; cfr. J.M. BOCHENSKI, “Sancti Thomae Aquinatis de modalibus opusculum et doctrina”, *Angelicum*, 17 (1940), 203-6. “Decir que el ser del posible es necesario equivale a decir que el posible no puede no ser posible. En el «no poder no ser» consiste precisamente la necesidad. El posible es necesariamente posible. (...)”

En efecto: si decimos que al posible, frente a lo imposible, le conviene la razón de ser, es necesario que el posible sea una razón de ser o se identifique con aquello por lo que tiene razón de ser. Si no se identificase con algún modo o razón de ser, en sí mismo no tendría la condición de ser, y sería nada. (...)

Con esto llegamos a lo que constituye el fundamento próximo de la necesidad del posible: su razón de ser. El ser tiene siempre alguna razón de necesidad, en la medida en que se opone a la nada y no puede no ser. (...)

En otras palabras: todo ser se opone al no ser. Todo ser tiene la necesidad de oponerse al no ser, de no poder no ser absolutamente”. José María ARIAS, “Sobre la noción y la realidad de lo posible”, *Revista de Filosofía* (Universidad Nacional de La Plata), 8 (1958), 409-10.

<sup>13</sup> Por lo demás, esta es la argumentación de la *tertia via* para demostrar que hay ‘Dios’, al principio de la *Summa theologiae*.

marciano que ría. Por eso, el método aristotélico para examinar la necesidad de una posibilidad – que Tomás sigue al pie de la letra, hasta cierto punto al menos– no mira hacia lo desconocido, y por ser conocido en el futuro, sino a lo ya conocido. Y no es, para Santo Tomás, mal método, en la medida en que la contingencia del reír puede, en efecto, pertenecer a un ser necesario mucho más rico que el humano, pero no a uno de inferior riqueza entitativa. Es decir, al respecto Santo Tomás habría respondido que si hay una entidad extraterrestre que ríe, éste o bien es ónticamente igual al hombre, o bien, conteniendo todas las perfecciones del ser humano, posee más que éstas.

¿Qué tiene de nocivo desligar uno y otro sentido de ‘posible’? La ‘contingencia’ desligada de la ‘posibilidad necesaria’, *i.e.*, concebir la posibilidad como pura contingencia<sup>14</sup>, también acaba con la realidad de lo mejor y lo peor –de modo análogo a como lo hacía el determinismo megárico. Si los Megáricos profieren que ‘todo lo actual –lo presente– es lo mejor’ y los contingentistas que ‘*todo* lo posible –lo futuro– es igualmente óptimo’, entonces, lo peor no tiene ninguna posibilidad de ser realizado. Ahora bien, si no hay algo ‘peor’, tampoco hay algo mejor.

### 3. *Lo necesariamente posible (orden ontológico primario) y lo mejor posible (orden ontológico secundario)*

Observábamos que en el orden ontológico primario –el del mero acto de ser de algo– hay falsedades –«realidades» que no son– que no son posibilidades, justo porque son imposibilidades. Podemos, pues, llevar este principio al orden ontológico secundario –esto es, aquel orden en el que un ser ya supuesto puede ser *más* o *menos* perfecto que lo que establecidamente es<sup>15</sup>. En efecto, hay algunas posibilidades que se adecúan mejor que otras a lo que algo debe ser, a su ser genuino o auténtico. En este segundo caso, la operación lógica posee la siguiente dificultad. Mientras que en el primer orden ontológico es palmario que un gato naturalmente no puede reír

<sup>14</sup> Como pretende Alejandro LLANO, por ej., en “El ser coincidental en la ética de Aristóteles”, *Tópicos*, 30 (2006), 55-80, entre otros lugares. Allí pueden encontrarse afirmaciones tan sorprendentes como: “El ser coincidental [el *ens per accidens*] es el sentido más relevante para la ética, porque el hombre no es todo lo que puede ser.” (Resumen del artículo); “el Estagirita [y por extensión Tomás de Aquino, por supuesto] mantiene como una de sus tesis capitales, en metafísica y en ética, precisamente (...) la *no-plenitud* de las cosas de nuestro entorno natural y político, cruzadas por la contingencia y la coincidencia, abiertas siempre a ulteriores determinaciones, que se actualizarán o no se actualizarán.” *Ibid.*, 70. Etc. El error capital de la interpretación de este autor reside en que él confunde el *ens per accidens* y el *esse ut actus* metafísico: para él, la manera principal para explicar el indeterminismo físico y moral aristotélicos –“lo otro que la esencia”, a lo que tantas veces alude– es el *ens per accidens*, «olvidando» trágicamente la ‘posibilidad necesaria’ y dejando abiertas de par en par las puertas para la entrada devastadora y triunfal del relativismo de corte posmoderno (es decir, el triunfo de la contingencia *predicamental* como sentido principal de la posibilidad). Por el contrario, para Tomás de Aquino, la causa principal a la que hay que apelar para no sucumbir al determinismo es el *esse* como acto metafísico de la esencia. Éste es, pues, el más importante “otro que la esencia”. Ello alude a una contingencia *transcendental*, no *predicamental*.

<sup>15</sup> Podría llamarse al orden ontológico primario ‘metafísico’ y al secundario ‘ético’: omito *a priori* esta denominación para evitar hacerme entender mal con los kantianos.

(la contradicción de tal conjunción entitativa es evidente), resultando así claramente distintos los posibles e imposibles de ser establecidos en el ser, en el segundo orden ontológico, la ‘imposibilidad’ de *ser mejor*, no es una ‘imposibilidad’ absoluta de *ser*, sino –precisamente– de *ser mejor*. Vayamos al caso que Platón nos ofrece al respecto: Sócrates tuvo la posibilidad de beber la cicuta o de huir. Ambas chances eran, por supuesto, *necesariamente posibles*, esto es, en la naturaleza y circunstancias de Sócrates ambas elecciones eran conjugables con el ser en acto. La cuestión radical, entonces, es si –aun concibiendo que ambas actuaciones contrarias eran *básicamente* posibles por necesidad–, en el cumplimiento de una de ellas, no existía *más necesidad formal* –no eficiente, ciertamente– que en el de la otra. Para formular el asunto de otra manera, ¿es claro que una de esas alternativas fue (y es) mejor que la otra? Por supuesto: con su martirio, Sócrates finalizó su justicia, mientras que con la otra la habría mermado.

Tal vez el punto a clarificar aquí es hasta dónde la existencia de lo mejor posible en el seno de una entidad ética tiene que ver con la necesaria posibilidad de dos alternativas contrarias en el seno de una entidad metafísica. En el caso de haber una continuidad entre el ámbito metafísico y el ético, naturalmente lo mejor posible tiene que poseer un referente metafísico, no valiendo exactamente de igual modo las alternativas contrarias metafísicas. ¿Qué sería lo mejor posible en el ámbito metafísico si no lo que es de modo más intenso? Podríamos llamarlo ‘lo necesariamente posible *simpliciter*’, siendo lo metafísicamente peor posible ‘lo necesariamente posible *secundum quid*’. Esto indica que en lo mejor posible realizado en acto segundo, en la actuación ética, lo que se está eligiendo no es otra cosa que la genuina alternativa de lo necesariamente posible en acto primero, en la actuación primera o metafísica. Es más, en la medida en que esto es lo necesariamente posible *simpliciter*, en ese caso no se estaría eligiendo si no la misma posibilidad necesaria auténtica o genuina: se estaría optando por la aceptación del don radical –el propio *ser*– que Dios ha regalado a cada *entidad* metafísica y ética.

Cuando Tomás escribe que “es necesario que, si el antecedente [lógico] ha sido posible, el consecuente [lógico] sea posible”, porque nada imposible puede *lógicamente* seguirse de un antecedente lógicamente posible (es necesario que ‘si Sócrates ríe, es hombre’), entonces tenemos que ‘si A (antecedente lógico, efecto real), entonces B (consecuencia lógica, causa real)’. Si A es posible, necesariamente es posible también B. Si Sócrates ríe (podría también llorar), necesariamente es posible que haya un hombre (pues el ser humano no es imposible o

incompatible con el reír; y aun cuando también –acaso– pueda haber un marciano con posibilidad de reír y llorar). Hasta aquí el razonamiento se refiere al orden ontológico primario.

Pero lo más interesante es lo que sigue diciendo Tomás en el mismo pasaje: “es correcto deducir que, si el consecuente es imposible [B: hombre], el antecedente sea imposible [A: reír]; pero no a la universal, a saber, si el antecedente es imposible (A: reír), entonces el consecuente es imposible (B: hombre)]”<sup>16</sup>. Dada aquella fundación *real* de A en B, sólo es posible deducir que A es imposible si su ser fundante (B) también lo es: ‘si no hay ser con posibilidades de reír, v.g., un ser humano, entonces necesariamente no hay reír alguno’. Pero el razonamiento inverso no es científico, pues no es necesariamente verdadero deducir que ‘si es imposible el reír de o en Sócrates, entonces necesariamente Sócrates no es hombre’, o ‘si es imposible el reír de toda la humanidad en estado de perpetua tristeza, entonces necesariamente no hay naturaleza humana alguna con capacidad de reír’. Una contingencia falsa, tal como es una imposibilidad condicionada, no nos ha de llevar a conclusión necesaria alguna. En otras palabras, una cosa es lo absurdo o contradictorio por naturaleza, y otra la falsedad contingente. Y esta distinción nos remite ya al orden ontológico secundario. Veamos de qué modo.

Contingentemente podría haber ocurrido que Sócrates haya huido de su celda, y la cicuta sido desparramada en el jardín o en el inodoro. En este caso, la *imposibilidad* de que Sócrates haya perfeccionado su justicia habría estado *condicionada* por su huida (y consiguiente disfrute en Megara o Beocia de algún brebaje menos nocivo para su salud corporal). Pero en este caso, ¿habría sabido tan bien Platón lo que es la justicia, tal como la aprendió con la muerte de su maestro? Ciertamente, habría sabido que la justicia hubo sido necesariamente posible de ser cumplimentada por Sócrates, sin, sin embargo, serlo de hecho. Con todo, esta contingencia falsa de la justicia –su no-ser fáctico– no es capaz todavía de destruir la posibilidad necesaria y natural de que la justicia haya podido darse de otro modo en la vida de Sócrates (antes de ese hecho, e incluso posteriormente a ese hecho: bien podríamos suponer que, en el caso de haber huido, se hubiese luego arrepentido, y haya padecido una muerte todavía más edificante que la que de hecho sufrió). Con esto intento mostrar de qué modo la teoría de lo mejor posible «funciona» incluso de modo «negativo» o «al revés»: la huida de Sócrates habría supuesto, *en ese momento*, la contingencia verdadera o ejecución de la peor alternativa –la cobardía socrática– y la consiguiente contingencia falsa de la mejor. En este caso, nuestro conocimiento de la mejor

---

<sup>16</sup> *In Met.*, IX, 3, nn. 1813.

alternativa –la valentía para consumir su justicia– no desaparecería completamente, en la medida en que la peor alternativa se refiere constitutivamente a la posibilidad necesaria de un ser capaz de actuar una y otra alternativa. Pero es aquí donde la interpretación de algunos «tomistas» se enreda (es decir, se confunde radicalmente con el relativismo). En efecto, esa ‘posibilidad de actuar una y otra alternativa’ puede entenderse de modo pasivo o activo. Si se entiende de modo pasivo, entonces es exacto decir que ambas posibilidades contrarias *valen igual como posibilidades*; mas si se entiende de modo activo, entonces es inexacto. En efecto, decir que ‘Sócrates pudo o no beber la cicuta’ es indiferente en relación a la elección de lo mejor: ¡claro que pudo haber huido! Pero referirse a esa alternativa es tan trivial como afirmar que «puedo caminar por la vereda de la izquierda o de la derecha a fin de llegar a la estación». Si esto fuese todo lo que hay que entender de la teoría de la posibilidad de Tomás de Aquino, esto es también todo lo que el relativismo tiene para ofrecernos. Sin embargo, la verdad es distinta. Aristóteles y Tomás tienen más que enseñarnos al respecto, y es, por empezar, lo siguiente: si entendemos la ‘posibilidad de actuar una y otra alternativa’ de modo activo, entonces Sócrates *podía más* morir por la justicia que huir –tenía para ello más poder activo que para no hacerlo; tenía potencia activa enraizada en su acto de ser, *esse ut actus*, pues ese poder no era otra cosa que manifestación de su ser genuino–. Es preciso no olvidar que mientras para el relativismo el sentido principal de poder es el pasivo, esto es, el ser contingente, que se opone a la necesidad eficiente, para Aristóteles y Tomás el sentido principal de poder es el activo, es decir, el que se opone a la imposibilidad (justo porque se une a la necesidad formal). De este modo, y sólo de este modo, la huida de Sócrates era para él una ‘imposibilidad’; ciertamente, una imposibilidad relativa<sup>17</sup>. De este modo, puede verse que, desde un punto de vista metafísico, en lo relativo se juega lo más importante: el *esse ut actus* como mejor o peor acto. Y en este «funcionamiento positivo» de la teoría de lo mejor posible, la actuación de la mejor alternativa no sólo muestra que, en la medida en que se manifiesta la posibilidad-necesaria-de-lo-mejor, se revela entonces *toda* –esencialmente– la posibilidad necesaria de actuar, sino que, todavía, se revela una *novitas essendi* que trasciende esa misma posibilidad necesaria –así como la justicia que Sócrates cumplió, terminó por trascender infinitamente su poder natural de hacer justicia.

---

<sup>17</sup> Cfr., por ej., THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I, q.9, a.2, según *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, tomus IV (pars prima, qq. I-XLIX), Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, ex typographia polyglotta s. c. de propaganda fide, Romae, 1888.



Santiago Argüello