

El origen causal de la imposibilidad según Enrique de Gante

Estudio y traducción crítica de *Quodlibet* VI.3 y *Quodlibet* VIII.3



Carlos M. Martínez Ruiz

Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Río Cuarto,
Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Recibido: 14 de diciembre de 2022, aceptado: 9 de marzo de 2023

Resumen

Traducción crítica de las dos cuestiones *quodlibetales* dedicadas por Enrique de Gante al origen causal de la imposibilidad, precedida de un estudio introductorio que analiza ambas cuestiones en el marco general de su ontología relacional. En la primera (VI.3), Enrique concluye que la imposibilidad de algo proviene *ex parte rei*; mientras que en la segunda (VIII.3), concluye que la imposibilidad de algo proviene *ex parte dei*. El estudio de ambas cuestiones muestra, por una parte, la continuidad y la dependencia de la segunda cuestión respecto de la primera y, por otra, la debilidad de la distinción propuesta por Enrique entre la constitución formal de la *res* y su posibilidad objetiva, así como la originalidad y el valor de la noción de nada (*purum nihil*) que logra precisar en ellas.

PALABRAS CLAVE: IMPOSIBILIDAD, ONTOLOGÍA, MODALIDAD, COSA, NADA

The Causal Origin of Impossibility according to Henry of Ghent. A Study and Critical Translation of *Quodlibet* VI.3 and *Quodlibet* VIII.3

Abstract

A critical translation of two *quodlibetal* questions by Henry of Ghent on the causal origin of impossibility, preceded by a preliminary study that analyses both questions within the general framework of his relational ontology. In the first one (VI.3), Henry concludes that the impossibility of something comes from the thing itself (*ex parte rei*); while in the second one (VIII.3), he holds that the impossibility of something comes from God (*ex parte dei*). The textual and philosophical analysis shows, on the one hand, the continuity and dependence of the second question on the first one, and, on the other hand, the weakness of the distinction between the formal constitution of the *res* and its objective possibility, as well as the originality and value of the notion of nothingness (*purum nihil*) proposed by Henry in both questions.

KEYWORDS: IMPOSSIBILITY, ONTOLOGY, MODALITY, THING, NOTHINGNESS

Enrique de Gante (†1293) dedicó dos cuestiones al origen causal de la imposibilidad. La primera es la cuestión 3 del *Quodlibet* VI, compuesto en la Navidad del 1281, durante su regencia en la cátedra de Teología de París (cf. *Opera omnia* X, *Quodlibet* VI: xxiii); la segunda es la cuestión 3 del *Quodlibet* VIII, fechado en Adviento de 1284 (Porro, 2006: 174), también en París.¹ El *Quodlibet* VI corresponde a la *primera fase* de la carrera de Enrique, mientras que el VIII es el primero reunido en la segunda (ibid.: 217). En VI.3, el teólogo gantés concluye que la imposibilidad de algo proviene de la cosa misma, no de Dios, es decir, que algo es imposible por sí mismo, y no porque Dios no pueda hacerlo; pero en VIII.3 sostiene lo contrario, es decir, que algo es imposible porque Dios no lo puede hacer. Juan Duns Escoto fue el primero en señalar la contradicción entre las dos tesis de Enrique y en someterlas a un cuidadoso análisis, en el contexto de su discusión con los *gandavistas* (varios de ellos franciscanos, como Ricardo Conington, Guillermo de Nottingham y Roberto Cowton) en *Ordinatio* I, d. 43 (*Opera omnia* VI: 352-357).

John Wippel (1981b) y Richard Cross (2010) se han ocupado parcialmente del problema, pero nadie ha analizado en detalle estas dos cuestiones, ni investigado la relación entre ambas. Con esa finalidad presento una traducción crítica (II) y un estudio introductorio (I) que sitúa la respuesta al problema del origen causal de la imposibilidad en el marco teórico de la ontología relacional de Enrique de Gante. Me serviré para ello de la distinción propuesta por Pasquale Porro entre la constitución formal de la *res* y su posibilidad objetiva (Porro, 1996: 226-232; 2011: 624-625; 2014: 67-68), que considero la piedra angular de la ontología gandiana.

Mediante el análisis de la estrategia argumentativa de ambas cuestiones, pretendo mostrar, en primer lugar, que, el cambio de opinión de Enrique en VIII.3 no afectó en nada el cuadro general de su ontología ni la noción de *res* que la sustenta. En segundo lugar, que, lejos de considerarse disruptiva, dicha cuestión debe ser leída en continuidad y estrecha relación con VI.3, ya que amplía la base del análisis modal en sentido objetivo y subjetivo y logra precisar la definición intensional de *purum nihil* original de Enrique. La pregunta por el origen causal de la imposibilidad es el reverso del problema de la contingencia radical del universo. Enrique funda el carácter contingente de todas las cosas distintas de Dios en la distinción entre la *ratitudo* de la cosa, proveniente de la compatibilidad formal de sus elementos constitutivos, y la posibilidad objetiva de su producción en el ser de existencia. El análisis de la imposibilidad desarrollado por el teólogo gantés en ambas cuestiones no solo depende de esta distinción, sino que la refuerza, pero su consistencia se ve comprometida, como también intentaré mostrar, en la misma medida de su aplicación al problema.

I. Enrique de Gante sobre la imposibilidad

I.1. Marco teórico general: la tesis gandiana del ser de esencia y la constitución formal de la res

En las dos cuestiones sobre la imposibilidad se halla implicada una tesis central de la ontología de Enrique, relativa al carácter trascendental de la noción de “cosa” (*res*) y su contenido, en cuyo marco se inscribe su teoría modal (cf. VI.3.14 y VIII.3.8). Esta doctrina ha sido ampliamente estudiada en los últimos años y se halla expuesta no solo en las *Quaestiones ordinariae* (reunidas con el título de *Summa*), sino también en varias *Quaestiones quodlibetales*.² Me limitaré a resumir aquí algunos puntos centrales directamente vinculados a los textos traducidos, tomando en consideración

¹ Gómez Caffarena había fechado este *Quodlibet* en la Navidad de 1285 (1957: 133). Acerca de la cronología de los *Quodlibeta* de Enrique, cf. Porro, 2006: 174-178.

² Cf. especialmente Porro, 2011. Véase también Paulus, 1938: 259-326; Gómez Caffarena, 1957: 24-35; Wippel, 1981a: 66-88; 1982; Porro, 1990; 1996; Aertsen, 2002; Irribarren, 2002; Janssens, 2011; Marrone, 2018.

el artículo 4 de la *Suma*, fechado en 1276 y el *Quodlibet* VII, fechado en 1283 (Gómez Caffarena, 1957: 133; Porro, 2006: 174).

En el contexto del debate acerca del estatuto de la distinción entre la esencia y la existencia, Enrique aborda una posición propia, en discusión con sus dos principales interlocutores: Egidio Romano, para quien la esencia es un sustrato potencial del ser realmente distinto de este; y Godofredo de Fontaines, para quien la distinción es nominal, no real.³ A diferencia de Egidio, Enrique considera que la esencia no es *realmente* distinta de la existencia, pero disiente con Godofredo en que se trate de una distinción meramente nominal: se trata, por el contrario, de una distinción *intencional*. Para explicar su posición, recurre al desdoblamiento del término “cosa” mediante una distinción que había puesto en circulación Buenaventura de Bagnoregio muchos años antes y en un marco diverso, aportando modificaciones claves (Porro, 2011: 617). Según el maestro franciscano y los autores de la primera mitad del siglo XIII que le siguieron, para comprender la noción de cosa en tanto tal, es decir, de la *coeseidad* o realidad de la cosa, hay que atender a la etimología del término *res*, dependiente de la relación entre el verbo deponente *reor / reris*, que en español significa “opinar”, “considerar”, “imaginar”, y su participio de pasado: *ratus / rata / ratum*, que significa “establecida”, “fijada”, “invariable”. Podemos entonces entender el término “cosa” de dos modos distintos: en sentido amplio, a partir de *reor*, si atendemos a la mera posibilidad de ser concebida; o bien en sentido estricto, es decir, en cuanto *rata*. Con base en esta etimología filosófica, Buenaventura había llegado a distinguir tres acepciones viables de “cosa”: una general, una propia, y otra estrictamente propia. Denominamos “cosa”, en general, tanto a lo que existe fuera de la mente como a lo que existe solo dentro de la mente, es decir, a cuanto es o puede ser objeto de conocimiento. En sentido propio, denominamos “cosa” a cuanto existe fuera de la mente, ya sea por sí mismo, como la sustancia, ya sea por otro, como los accidentes. Y en sentido estricto solo a aquello que existe por sí mismo (cf. *In II Sent.*, d. 37, dub. I).

Enrique modifica sustancialmente este cuadro y lo convierte en una verdadera “tópica de la coeseidad”, es decir, “una reflexión capaz de movilizar toda la aglomeración conceptual y léxica concentrada en torno a la noción de *res*” (Marrone, 2018: 100). Esta reorganización del aparato conceptual metafísico y teológico desde y hacia el concepto de cosa atiende a dos pilares de la ontología aviceniense: la tesis de las nociones primeras y la tesis de la indiferencia de la esencia, si bien con modificaciones otro tanto sustanciales. Dicho a *reor, reris*, el término “cosa” se refiere a aquello que es o puede ser *solo* en una mente, mientras que, dicho a *ratitudine*, se refiere a aquello que es o puede ser tanto en una mente como fuera de una mente. En el primer sentido se trata de algo (*aliquid*) cuya coeseidad es puramente nominal, o sea, algo cuya naturaleza es tal que *puede* no tener instancia alguna extramental, en cuanto es naturalmente apto para existir *solo* en el entendimiento como una montaña de oro, o un centauro. De este tipo de *cosas*, sostiene Enrique, no hay ideas en Dios: son intrínsecamente indiferentes al ser de esencia y/o de existencia.

En el segundo sentido, se trata de una coeseidad ratificada por estar dotada, al menos, del ser que toda esencia posee en tanto corresponde a una idea ejemplar en la mente divina, que equivale a la posibilidad de su realización, es decir, al ser de esencia (*esse essentiae*). Para esta segunda acepción de *res*, Enrique se sirve del término *ratitudo*, presumiblemente resultante de la sustantivación abstracta del participio *ratus*.⁴ Esta operación muestra

³ En rigor de verdad, Enrique elaboró su tesis acerca del *esse essentiae* en oposición a Egidio Romano, que entendía la disposición de la esencia al ser, más o menos como la materia se halla en potencia respecto de la forma. Godofredo discutirá las tesis de ambos (Wippel, 1981a: 46-65; 1982).

⁴ A diferencia de *ratum*, el uso de *ratitudo* era prácticamente desconocido en latín. El único testimonio registrado por Du Cange (1886: 28-29) pertenece a la traducción latina de un documento jurídico normando: la *Consuetudo Normannie*, fechada alrededor de 1250. Forcellini ni siquiera lo menciona en su *Lexicon totius latinitatis*. El cambio del participio

una mayor dependencia del concepto aviceniano de *ḥaqīqah* (“realidad”), vertido en el siglo XII como *certitudo*, ya que en árabe connota la noción de verdad (Avicena, *Liber de phil. prima* I.5: 34-35). Se trata de la verdad de la esencia, o de la esencia en tanto verdad, certeza, firmeza y, en este sentido, de la realidad misma de la *res*, de su consistencia ontológica. Solo de este tipo de cosas puede haber ideas en Dios. Y es precisamente el ser pensadas por él lo que las distingue de los seres puramente imaginables. Tales cosas, por lo tanto, son naturalmente aptas para existir fuera de la mente (*Summa* 21.4).

Entendido *a ratiudine* el término *res* trasciende las categorías en cuanto es *anterior* a todas ellas. Por eso mismo no tiene ni puede tener razón de género, sino que se divide *analógicamente* en aquello que por sí mismo es ser (*ipsum esse*) y en aquello que es naturalmente apto para recibir el ser. El primero es el ser increado, cuya existencia es necesaria; el segundo es el ser creado, es decir, toda esencia absolutamente considerada (en cuanto a su realidad), cuya existencia es contingente (VII.1-2, *ad 2*).⁵

Cada cosa o esencia *a ratiudine dicta* es formalmente lo que es *por sí misma*, es decir, en razón de su propia naturaleza (ibid.). Aquí reside su diferencia radical con las ficciones, cuya constitución no proviene de sí mismas, sino de la mente que las imagina. Sin perjuicio de su constitución formal, no obstante, el hecho de que la cosa sea esa esencia no depende de sí misma sino de otro, es decir, de Dios como primer cognoscente eterno, ya que toda esencia participa, a su modo, de la esencia divina, cuya semejanza es, porque la imita de hecho.⁶ Dicho de otra forma: el *esse essentiae* pertenece a la esencia en razón de su eterna relación a Dios en tanto causa ejemplar, cuyo ser formal establece. En virtud de esta relación –que es eterna–, las cosas son producibles: no les repugna recibir de Dios como causa eficiente el ser de existencia (*esse existentiae*) cuando él lo decida. En consecuencia, las cosas dependen de la mente divina en cuanto al ser de esencia (*ratiudo*) y de la voluntad divina en cuanto al ser de existencia, de modo que poseen o pueden poseer una doble relación a Dios como causa ejemplar y como causa eficiente (VIII.9, *ad 1*). Pasquale Porro (1996: 226-232; 2011: 624-625; 2014: 67-68) observa que, al considerar de este modo la cosa, Enrique distingue la constitución formal, que proviene *a se*, de la posibilidad objetiva, que proviene *a Deo*. Así pues, para Enrique de Gante el ser de las criaturas designa siempre una relación (*respectus*): una relación simple cuando se trata de la esencia en sí misma (*esse essentiae*), y doble cuando se trata de una esencia existente en acto (*esse essentiae + esse existentiae*). Pero la distinción entre las dos acepciones de *res* es anterior a la distinción entre ser de esencia y ser de existencia, razón por la cual constituye el término de menor intensión y de mayor extensión, que comprende incluso al término “ser” y a sus trascendentales (VII.1-2, *ad 2*).

Por esta vía, el análisis gandiano arriba a una comprensión más profunda y más precisa de la nada, en términos no meramente extensionales, sino intensionales, toda vez que demuestra que el *purum nihil* no es lo opuesto al ser (*esse*), sino a la cosa (*res*). Según Enrique, la nada absoluta se distingue de la cosa considerada

ratiudo al sustantivo *ratiudo* aparece en autores anteriores a Enrique, como Roger Bacon (Porro, 2011: 609) y Alberto Magno, *Liber de causis et processu universitatis* I.3.6.

⁵ Este último punto del análisis gandiano constituye un antecedente evidente de la teoría de Juan Duns Escoto sobre la universalidad trascendental del término “ente” y de los pares trascendentales disyuntos (Martínez Ruiz, 2021: 47-87).

⁶ Las ideas divinas son para Enrique las diversas maneras en que Dios reconoce imitable su propia esencia (*rationes imitabilitatis*). En tal sentido, el objeto primario del conocimiento divino es su propia esencia en sentido absoluto, y el objeto secundario es su propia esencia en tanto diversamente imitable por las criaturas. El conocimiento de este segundo objeto se realiza en dos momentos distintos: i) toda esencia es considerada como coincidente con la esencia divina en tanto imitable (*exemplar / idea*); ii) la esencia es considerada en tanto imitación de la idea divina y, en tal sentido, dotada de su modo específico de ser (*esse essentiae*), que coincide con la *posibilidad* misma de la creatura, y se distingue tanto de su existencia individual en el mundo, como de su existencia universal en la mente humana (*exemplatum / ideatum*). Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VIII.8: 313F; *Quodlibet* IX.2 (*Opera omnia* XIII: 25-33).

a reor / reris porque ni siquiera es concebible; y de la cosa considerada *a ratitudine* porque es objetivamente imposible y porque carece de constitución formal.⁷ Y esto porque, si la constitución formal –es decir, la composibilidad o no repugnancia de sus partes esenciales– es la condición de posibilidad de la cosa en tanto cosa; la *ratitudo* es la posibilidad objetiva de que esa cosa sea efectivamente una cosa, *ab aeterno* en la mente divina, *in tempore* fuera de esta. Enrique parece haber elaborado esta noción de no-cosa o de *purum nihil* a partir de *Metafísica* $\Lambda.2$, donde Aristóteles se pregunta a partir de qué tipo de no-ser tiene lugar la generación. La interpretación propuesta por Enrique del desdoblamiento de la noción de cosa da lugar, por lo tanto, a la articulación de un triple corolario modal:

1. Aquello que carece tanto de constitución formal como de posibilidad objetiva en virtud de la mutua repugnancia de las partes que lo constituyen (v.g. un círculo cuadrado, la simultaneidad de dos contradictorios), no es *res* en ningún sentido, y, por esta razón *simpliciter* imposible. Es pura y absolutamente nada (*purum nihil*), porque no es cosa (*res / aliquid*).⁸
2. En sentido amplio (*a reor, reris*), consideramos cosa a aquello que es formalmente no contradictorio y, por tanto, objetiva pero no absolutamente imposible. Así pues, una montaña de oro es *algo* opuesto a la pura nada, ya que al menos puede estar dotada de una existencia mental debido a la mera composición o composicionalidad imaginaria de las partes que la constituyen como un todo (montaña + oro). Tales cosas carecen de *ser* de esencia y, por lo mismo, del *ser* de existencia.
3. En sentido estricto (*a ratitudine*), tanto el oro como una montaña son cosas dotadas de una esencia tal que constituye la condición de posibilidad de su existencia actual, aunque todavía no la haya recibido. Tales cosas son constituidas o *ratificadas* en el ser de esencia por Dios y, en tal sentido, objetivamente posibles.

Según Enrique, por lo tanto, el ser creado *per prius* por Dios no es el ser de existencia sino de esencia (*Summa* 21.4). Tanto la determinación de la esencia con relación a su contenido objetivo, como su actualización en el mundo o en la mente no es más que una delimitación o una especificación de ese ser quiditativo (Porro, 2011: 622).

1.2. El origen causal de la imposibilidad ex parte creaturae (Quodlibet VI.3)

La tercera cuestión del *Quodlibet* VI indaga si las cosas pueden ser porque Dios las hace, o si Dios las hace porque se pueden hacer, esto es, si la imposibilidad proviene causalmente de Dios o de las criaturas.

Los argumentos iniciales de la *quaestio* corresponden a las dos alternativas de la disyunción. Los dos primeros, en efecto, sostienen que la imposibilidad proviene *ex parte Dei* (1-2);⁹ mientras que el tercero sostiene que la imposibilidad proviene *ex parte creaturae* (3). La primera tesis se apoya en el *Libro de los seis principios*: “la pasión es efecto y consecuencia de la acción”, la segunda en la *Filosofía primera* de Avicena: “El agente no puede algo, porque eso no es posible en sí mismo”.

Enrique resuelve la cuestión en tres pasos: en primer lugar, (1^o) establece un orden en la atribución de perfecciones a Dios a partir de la *regula Anselmi* (§§4-6); sobre esta base, (2^o) analiza la atribución del poder activo a Dios, deduciendo de ello el orden

⁷ En su *Filosofía primera*, Avicena subraya que el no existente absoluto no es una cosa, es decir, no es algo (*aliquid*); afirmando, al mismo tiempo, que las ficciones son *realmente* cosas, toda vez que no son *simpliciter* no existentes. El hircocervo o la montaña de oro son esencias a las que el ser (mental) no les repugna. Aquí radica la diferencia entre Avicena y Enrique, para quien, como hemos dicho, lo que son las ficciones en tanto cosas deriva pura y exclusivamente de la mente que las piensa (*ens secundum animam tantum*). Cf. *Philosophia prima* I.5: 36-37.

⁸ Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VII.1-2, ad 2 (*Opera omnia* XI: 27-28) y *Summa* (*Quaest. ord.*) 30.2: 179F. Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII.2, 1069b 25; y Averroes, *In Met. Arist.* XII.2, com. 11.

⁹ Juan Duns Escoto replica uno de estos dos argumentos en *Lectura* I, d. 43.1.

ontológico de la posibilidad y su realización (§§7-10); y finalmente, (3º) responde a la pregunta (§§11-12).

1.2.1 El orden de atribución de las perfecciones divinas

Enrique comienza derivando de la denominada *regula Anselmi* un orden de atribución a partir de la diferencia entre el carácter absoluto o no absoluto de la dignidad (*dignitas*) de las perfecciones divinas. Según esta regla, ampliamente analizada unos años antes en la cuestión 1 del artículo 32 de la *Suma*, fechada en 1279 (Gómez Caffarena, 1957: 133), las perfecciones absolutas deben atribuirse a Dios primeramente y por sí mismo. En *Monologion* 15, en efecto, Anselmo había definido como perfecciones absolutas aquellas que no comportan imperfección alguna y cuya posesión, por lo tanto, es siempre e incondicionalmente mejor que su carencia. Estas perfecciones, dice Enrique, son tales que, *por más que* se tomen de las criaturas, como todos los predicados, deben ser atribuidas a Dios primeramente y por sí mismo (*per se et primo*) porque su dignidad es absoluta y no relativa, positiva y no negativa (*dignitatis simpliciter*). Tal es el caso de la sabiduría, la bondad, la eternidad, etc.

Ahora bien, lo que podemos decir sustantivamente acerca de Dios no se reduce a ese tipo de perfecciones, sino que se extiende a otras cuya dignidad no es absoluta. Estas perfecciones son de dos tipos:

- a. las que se atribuyen a Dios *en función de* una criatura, es decir, *relativamente* a esta;
- b. las que no se atribuyen a Dios positivamente, sino *privativamente* a partir de las criaturas.

Ninguno de estos tipos de atributos son perfecciones absolutas, ya que su posesión no es *simpliciter* preferible a su carencia y, por tanto, no satisfacen la regla de Anselmo. A diferencia de los atributos de dignidad absoluta, predicables de Dios en primer término (*primo*), absolutamente (*simpliciter*) y por sí mismo (*per se*) porque provienen de o tienen su origen en la misma esencia divina, las perfecciones del tipo *a* y *b* se atribuyen a Dios secundariamente, es decir, a partir de algo que se atribuye a la criatura y siempre por relación a ella (*a*) o a algún atributo de ella (*b*). La diferencia entre ambos es que los primeros son positivos y los segundos negativos. Por ser negativos, además, la dignidad que reconocen o expresan los atributos del tipo *b*, como “inmutable”, “incognoscible”, etc., es de tipo privativa. Pero los atributos del tipo *a* son nombres relativos (“padre”, “señor”, “creador”) y dicen una relación cuyo fundamento siempre es la criatura, no Dios. En efecto, mientras en esta se verifica una relación real existente (*secundum rem et esse*), en Dios se verifica una relación racional denominativa (*secundum rationem et dici*). Dios, por tanto, se dice “señor” porque hay una criatura que es su sierva; mientras que la criatura no se dice sierva porque tenga un Dios señor. Se trata de términos relativos basados en las categorías “acción” y “pasión”, esto es, en la potencia activa y en la potencia pasiva y según sus respectivos actos (cf. Aristóteles, *Metafísica* V.5, 1020b 29 y 1021a 15-18). La potencia activa, entonces, es un atributo de este tipo y debe ser analizada según ese modelo (*a*); la imposibilidad es un atributo negativo y debe ser analizada según el otro modelo (*b*).

1.2.2. El orden reticular de las perfecciones relativas y el origen de la posibilidad

El paso siguiente de la estrategia argumentativa de Enrique es analizar los dos términos de la relación en cuestión, es decir, la potencia activa (de Dios) y la potencia pasiva (de la criatura). Teniendo en cuenta que toda potencia puede considerarse tanto subjetiva como objetivamente, es decir, atendiendo al sujeto que la posee o al objeto al que se dirige, la criatura se halla objetivamente dirigida a Dios en virtud de su potencia pasiva, mientras que Dios está objetivamente dirigido a la criatura en virtud de su potencia activa. Habida cuenta de lo dicho sobre los atributos relativos (*a*),

lo que Dios *puede* hacer depende de la intrínseca *posibilidad* de la criatura de recibir en sí esa acción. Es decir que la potencia activa se atribuye a Dios secundaria y relativamente, ya que depende de la potencia pasiva de la criatura para recibirla:

Unde Deus dicitur Dominus quia habet creaturam servam, et non e converso, creatura dicitur serva, quia habet Deum Dominum. Et sic etiam attribuitur Deo posse aliquid super creaturam active, quia creatura est in se possibilis ad recipiendum in se actionem creatorem. (*Quodlibet* VI.3.6)

Dios, por tanto, se dice Señor porque tiene una criatura sierva, y no al contrario: la criatura no se dice sierva porque tenga un Dios Señor. Y así también se atribuye a Dios el poder algo activamente sobre la criatura, ya que la criatura es en sí misma posible para recibir en sí la acción del creador. (*Quodlibet* VI.3.6)

Esta es la primera conclusión de Enrique acerca del origen causal de la posibilidad, obtenida mediante el análisis del orden de correspondencia entre la potencia activa y la potencia pasiva: así como la criatura no se dice sierva porque tenga un Dios “señor”, no es en sí misma posible para recibir la acción del creador porque este tenga poder activo sobre ella. La posibilidad, por tanto, proviene *ex parte creaturae*.

Enrique refuerza esta tesis apelando a *Philosophia prima* IV.2.¹⁰ De este capítulo, dedicado íntegramente al estudio de la potencia en relación con el acto, toma la demostración de que toda potencia exige un sujeto. Tanto la posibilidad como la potencia, según Avicena, no pueden ser concebidas sino en un sujeto, o sea, como potencia / posibilidad de algo (ibid.: 208).¹¹ Esta tesis, que para el filósofo iraní atañe a la materia, sienta las bases para el abordaje subjetivo y objetivo de la potencia desarrollado por Enrique en 7-10.

Ahora bien, en el texto referido, Avicena distingue entre la posibilidad (*possibilitas*) de la cosa y el poder (*posse*) que se tiene sobre esta. Tanto el poder que una criatura tiene sobre otra como el que Dios tiene sobre una criatura es posterior o consiguiente a la posibilidad que la criatura que recibe la acción posee por sí misma. De modo que, si la posibilidad de la cosa depende solo de la esencia de la cosa, el poder que se tiene sobre ella depende de la relación de esta con algo extrínseco. Enrique toca, en tal sentido, el núcleo de la teoría modal aviceniana, que define la contingencia como aquello que es posible por sí mismo y necesario por otro. Dicha noción, en efecto, comporta una preeminencia de lo posible en tanto posible: se tiene poder sobre algo, precisamente en tanto ese algo es posible en sí. Ese es el sentido en que afirma Enrique que la potencia activa de Dios, de la que es sujeto en sí mismo y por sí mismo, proviene y depende objetivamente de la potencia pasiva de la criatura. Y así, por más que la efectiva existencia de una cosa no dependa de ella sino de otro, la *posibilidad* de la existencia es intrínseca a la cosa, porque depende de la compatibilidad de sus partes esenciales constitutivas. Un triángulo puede existir tanto en la mente como fuera de la mente, porque “polígono” y “trilátero” no se excluyen mutuamente, y constituyen una esencia o *res*, intrínsecamente factible.¹² Así pues, el *poder* de α (causa) respecto de β (efecto) depende de la posibilidad de existir que β posee en sí y por sí. Y si la posibilidad de β depende solo de la esencia de β , el poder de α sobre β depende, por

10 En el cuarto libro de la *Filosofía primera* de Avicena el análisis de la potencia se enmarca en un análisis más amplio de la anterioridad y la posterioridad, el cual, a su vez, prelude el estudio de la causalidad desarrollado en los libros VI y VIII.

11 El sentido estrictamente filosófico que le da Avicena en este texto a la *potentia* (*quwwa*) es el de *possibilitas* (*imkān*). Lo que posee la potencia de actuar, en efecto, no lo posee en cuanto actúa en acto, sino en cuanto posee la *posibilidad* de actuar. Así pues, el sintagma “potencia activa” indica la posibilidad de actuar, y el sintagma “potencia pasiva” la posibilidad de recibir una acción; con el término “acto”, finalmente, se designa la realización de la potencia, aun cuando se trata de una potencia pasiva, en cuyo caso el acto no consiste en una acción, sino en una pasión.

12 Este último aspecto será evocado por Enrique en *Quodlibet* VI.3.14.

el contrario, de la relación de β con otro distinto de sí (α). Esta relación de β hacia su agente, dice Enrique, es su potencia pasiva y, en tanto potencia, guarda relación consigo misma como sujeto antes que con α como agente, cuya acción es capaz de recibir. La posibilidad (*possibilitas*) de la existencia de β , en efecto, no consiste en que α tenga poder (*sit potens*) sobre ella; antes bien, como había demostrado Avicena, el agente (α) no tendría poder sobre β , si β no fuera posible en sí mismo. Sobre la imposibilidad en efecto, no hay poder alguno (*super impossibile non est posse*).¹³

Ahora bien, Enrique explica esta relación de algo con su agente causal tanto desde el punto de vista de la potencia pasiva (en este caso, de β) como desde el punto de vista de la potencia activa (de α); estableciendo una trama que da cuenta de cada una de las instancias necesarias para la producción de un efecto y para el tránsito de la potencia al acto. La relación entre una posibilidad y su realización, de hecho, implica la relación entre un principio activo y un principio pasivo: en este caso, Dios y la criatura respectivamente. La potencia de ambos *relata* (activa en uno y pasiva en el otro), como dijimos, puede ser considerada en ambos casos subjetiva y objetivamente. Subjetivamente si nos enfocamos en el sujeto en que inhiere; objetivamente si nos enfocamos en aquello hacia lo que se dirige. Así pues:

1. El sujeto *del cual es* la potencia activa de Dios es Dios mismo
2. El objeto *hacia el cual es* la potencia activa de Dios es la criatura
3. El sujeto *del cual es* la potencia pasiva de la criatura es la criatura misma
4. El objeto *hacia el cual es* la potencia pasiva de la criatura es Dios

Resulta entonces un orden cuádruple de tipo reticular, ya que las relaciones implicadas en la producción de un efecto son cuatro: dos según la potencia activa y dos según la potencia pasiva. De manera tal que: 3 proviene de 1; 4 proviene de 3; y 2 proviene de 4:

... quoniam a posse Dei activo secundum se est (1) posse passivum in creatura secundum se (3), et ex posse passivo creaturae secundum se (3) concomitatur posse passivum creaturae respectu Dei (4), ex posse creaturae passive respectu Dei (4) dicitur Deus posse active respectu creaturae (2). (*Quodlibet* VI.3.9)

... puesto que del poder activo de Dios en sí mismo (1) proviene el poder pasivo de la criatura en sí misma (3), y del poder pasivo de la criatura en sí misma (3) se concomita el poder pasivo de la criatura respecto de Dios (4); del poder pasivamente de la criatura respecto de Dios (4) se dice que Dios puede activamente respecto de la criatura (2). (*Quodlibet* VI.3.9)

Subjetivamente considerado, en efecto, el poder activo de Dios es una perfección absoluta, pero considerado objetivamente es una perfección relativa a la capacidad de una criatura por sí misma y en sí misma de recibir su acción, es decir, a la potencia pasiva de esta. En consecuencia, si hay (objetivamente) un poder pasivo en la criatura es porque hay (subjetivamente) un poder activo en Dios (3 proviene de 1); y, del mismo modo, si hay (objetivamente) un poder activo en Dios es porque hay (subjetivamente) un poder pasivo en la criatura (2 proviene de 4). En otras palabras: el poder pasivo de la criatura, subjetivamente considerado (3), no proviene de otro sino de sí misma, y en tal sentido es esencial; mientras que objetivamente considerado, es decir, respecto del poder activo de otro, es concomitante, es decir, no constitutivo (4).

¹³ Es evidente que esta distinción se vincula a las nociones de posible y necesario en sí, así como a su mutua relación. Tanto en el texto de referencia como en el sentido en que lo utiliza Enrique, se aprecia una primacía de lo posible sobre el poder, comoquiera que β puede ser creado en tanto y en cuanto es posible en sí. Según explica Avicena en lo que resta del capítulo, sin embargo, esta primacía de la posibilidad sobre el poder, ni implica la primacía de la potencia sobre el acto, ni puede ser entendida como tal. De modo que no ofende en nada la tesis fundamental de Aristóteles sobre la primacía del acto sobre la potencia, expuesta en *Liber de phil. prima* VIII.3: 395-397). Cf. Aristóteles, *Metafísica* IX.3,1047a 11-14; *Auctoritates Aristotelis* 224 (1974: 134): "Nihil fit quod impossibile est fieri".

La prueba que ofrece Enrique es que se trata de dos *intenciones* distintas, es decir se distinguen intencionalmente (VI.3.9).¹⁴

El punto que quiere asentar, finalmente, es que el poder pasivo de la criatura en tanto tal se define y se comprende desde y hacia el poder activo de Dios (VI.3.8-9).¹⁵ Decimos que alguien es *sano*, tomando en cuenta la salud en sí misma, y no por el hecho de haberla recuperado. Así también, decimos que una criatura es pasivamente potente o capaz (*sic posse sive possibile passive*) tomando en cuenta el poder (*posse*) en sí mismo y absolutamente, es decir, a partir del poder absoluto (*simpliciter posse*) con potencia activa, que solo se da en Dios. En tal sentido, una criatura no puede decirse pasivamente potente a partir del poder activo relativo (*posse active secundum quid*) de otra criatura, ni activamente potente sino porque participa del poder activo de Dios (§9). La razón es que, a tenor del *ordo attributionis*, la potencia activa se dice subjetivamente de Dios en sí mismo y por sí mismo.

Por todo lo dicho, Enrique concluye que los enunciados negativos (del tipo *b*) no se pueden predicar de Dios ni primera ni absolutamente, sino secundaria y privativamente. Estos enunciados, en efecto, niegan en Dios un atributo verificado en las criaturas y por eso solo se atribuyen a Dios privativamente, del siguiente modo: tomemos por caso los atributos *inmutable* e *incognoscible*: ante todo (*i*) refieren algo positivo de las criaturas en sí mismas: *mutable / cognoscible*; luego (*ii*) se dicen de Dios en sí mismo al remover el atributo referido mediante un prefijo negativo: *in-mutable / in-cognoscible*; finalmente (*iii*) se dicen de Dios respecto de la criatura: no es mutable / cognoscible como las criaturas.¹⁶

I.2.3. La imposibilidad ex parte creaturae

A Enrique solo le resta aplicar el marco teórico desarrollado a la atribución del predicado “imposible” a Dios como sujeto. Por tratarse de un predicado real del tipo *b*, no se puede imponer a Dios sino privativamente, es decir, en virtud de la privación de potencia activa y potencia pasiva, como enseñara Aristóteles.¹⁷ La privación real en cuestión, en efecto, es la privación de posibilidad, de manera que, para resolver el problema planteado en la *quaestio*, Enrique debe conjugar lo dicho sobre los dos tipos de perfecciones no absolutas (*a* y *b*). Si el poder activo –objetivamente considerado– se predica secundaria y relativamente de Dios, porque depende del poder pasivo de la criatura en sí misma, entonces esta privación solo puede verificarse en la criatura y predicarse de ella, que es pasivamente potente en sí misma y respecto de Dios (2 y 3), pero nunca de Dios. De manera que, algo *x* se dirá “imposible” para Dios no porque Dios carezca (esté privado) de poder para hacerlo, sino porque *x* carece de la posibilidad de ser hecho.

... dicimus de impossibili quod dicitur privative et realiter: non imponitur nisi a privatione eius quod est vere positivum –cuiusmodi est potentia activa aut passiva–, quod in creaturis habet esse secundum se et per se et in respectu ad Deum, cui impossibile attribuitur ex respectu impossibilis in creatura ad ipsum, et nullo modo secundum se et ex se. (*Quodlibet* VI.3.11)¹⁸

¹⁴ Enrique denomina *intenciones* a todos aquellos elementos o principios que pertenecen a una misma cosa y que no pueden ser separados realmente, sino solo intelectualmente, dando origen, por ello, a conceptos diversos. Esta distinción intencional se distingue de la distinción de razón en que en esta última los conceptos son sustancialmente equivalentes entre sí.

¹⁵ En esto se distancia claramente de la posición de Avicena para quien el *subiectum* del que depende la potencia pasiva es la materia.

¹⁶ Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VI.3.10. Este aspecto había sido ampliamente desarrollado por Enrique en *Summa (Quaest. ord.)* 32.4: 156, confrontando la doctrina de Maimónides respecto de la primacía de la negación sobre la afirmación en general y de los teónimos en particular, en el marco de su propia teoría semántica; cf. Maimónides, *Guía de perplejos* I.53-60.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica* V.15, 1021a 25 (AL XXV 3.2: 104): “Amplius quedam secundum privationem potentie, ut impossibile et quecumque sic dicuntur, ut invisibile”. Refiero los textos de Aristóteles según la versión latina (*nova*) de la que disponía Enrique de Gante.

¹⁸ Ver también Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* 32.4: 155-156.

... decimos, acerca de lo imposible, que se dice privativa y realmente: no se impone sino en virtud de la privación de algo que es verdaderamente positivo –como la potencia activa o pasiva–, que en las criaturas tiene ser en sí y por sí y con respecto a Dios, a quien “imposible” se atribuye respecto de lo imposible en la criatura hacia él y de ningún modo en sí mismo y por sí mismo. (*Quodlibet* VI.3.11)

Hasta aquí, la aplicación del marco teórico desarrollado en (§§7-10). Siempre en el ámbito de las perfecciones absolutas, Enrique refuerza su conclusión poniendo en paralelo el orden de atribución de lo posible y de lo imposible *absolutamente* considerados: lo posible *simpliciter* se atribuye primaria y activamente a Dios en sí mismo y a partir de ello (*ex hoc*), se atribuye a la criatura el poder (*posse*) en sentido pasivo primariamente en sí misma y luego (*deinde*) respecto de Dios, solo en virtud de lo cual (*ex quo demum*) se atribuye a Dios respecto de la criatura. Del mismo modo, lo imposible *simpliciter* se atribuye primariamente a la criatura en sí misma y, a partir de ello (*ex hoc*), se atribuye a Dios respecto de las criaturas, pero de ningún modo se atribuye a este en sí y por sí mismo.

Et sic, modo converso, sicut possibile simpliciter primo attribuitur Deo active secundum se, et ex hoc attribuitur creaturae posse passive secundum se primo et deinde in respectu ad Deum, ex quo demum attribuitur Deo in respectu ad creaturam; sic impossibile simpliciter primo attribuitur secundum se et ex hoc in respectu ad Deum, ex quo demum attribuitur Deo in respectu ad creaturas, nullo autem modo attribuitur ipsi secundum se et ex se ipso. (*Quodlibet* VI.3.11)

E inversamente: así como lo posible absolutamente se atribuye primero a Dios activamente conforme a sí mismo y, a partir de ello el poder se atribuye pasivamente a la criatura primero conforme a sí misma y luego respecto de Dios, solo a partir de lo cual se atribuye a Dios respecto de la criatura, como ya se dijo; del mismo modo lo imposible absolutamente se atribuye primero a la criatura conforme sí misma y, a partir de ello, respecto de Dios, por lo que luego se atribuye a Dios respecto de las criaturas, pero de ningún modo se atribuye a este en sí y por sí mismo. (*Quodlibet* VI.3.11)

Se trata del orden de correspondencia subyacente al de la relación entre la potencia activa de Dios y la potencia pasiva de la criatura expuesto en §9. Al explicitar este orden, Enrique no hace sino ratificar la distinción aviceniana entre *potentia* y *posse* que funda su tesis:

- 1'. Lo posible absolutamente considerado se atribuye activamente Dios como sujeto.
- 2'. El poder se atribuye pasivamente a la criatura como sujeto.
- 3'. El poder se atribuye pasivamente a la criatura como objeto.
- 4'. [Lo posible absolutamente considerado] se atribuye [activamente] a Dios respecto de la criatura.

Diremos entonces que 2' proviene de 1', 3' de 2' y 4' de 3'. A diferencia del orden de la potencia activa, este es un orden consecutivo (1', 2', 3', 4'), según el cual la posibilidad en sentido absoluto se atribuye primero a Dios *activamente*, a partir de lo cual se atribuye el poder a la criatura *pasivamente*. Pero aquí surge un problema de interpretación que no puedo pasar por alto: ¿cómo debemos entender ambos adverbios esta vez? Enrique dice, en efecto:

(1') possibile simpliciter primo attribuitur Deo active secundum se et ex hoc (2') attribuitur creaturae posse passive secundum se primo et deinde (3') in respectu ad Deum. (ibid.)

(1') lo posible absolutamente se atribuye primero a Dios activamente conforme a sí mismo y, a partir de ello (2') el poder se atribuye pasivamente a la criatura primero conforme a sí misma y luego (3') respecto de Dios. (ibid.)

Desde el punto de vista morfológico, en la primera cláusula (1') *active* puede calificar tanto al verbo (*attribuitur*), como al adjetivo (*possibile*). Desde el punto de vista sintáctico, parece calificar al verbo, pues el adjetivo ya está calificado por otro adverbio de modo (*simpliciter*). Pero en la segunda cláusula (2'), encontramos dos verbos (*attribuitur* y *posse*) y ningún adjetivo, debiendo decidir a cuál de los dos califica. Para que haya correspondencia, en ambos casos (1' y 2') los adverbios opuestos deben referirse a lo mismo, esto es, o bien a la atribución o bien a la posibilidad / poder. Los adverbios *passive* y *active* pueden referirse: a los núcleos del sujeto (*possibile* y *possum*); al verbo *attribuitur*; al complemento *secundum se*; o a los dativos (*Deo* y *creaturae*). Todas las posibilidades, gramaticalmente viables, plantean distintos tipos de problemas. Por tratarse de la primera proposición de una comparación cuyos dos núcleos son lo *possibile simpliciter* y lo *impossibile simpliciter* en tanto tales, sin considerar una acepción activa o pasiva, me inclino por la última, cuyo sentido es compatible con el de la segunda: lo posible *simpliciter* es atribuido primero a Dios considerado activamente según él mismo y el poder es atribuido a la criatura considerada pasivamente según ella misma primero y luego con respecto a Dios. Se trata, en efecto, de dos proposiciones comparativas cuyo significado final depende de la oración completa.

De todos modos, no resulta evidente en qué consistiría exactamente atribuir “activa” o “pasivamente” la *possibilitas* y el *posse* a un sujeto. En mi opinión, el sentido más plausible sería la posibilidad de producir o realizar una acción en 1' y la de recibir una acción en 2'. Está claro que no podemos pensar en la posibilidad de ser, ya que Dios es necesario por sí. Lo que Enrique afirma aquí, por tanto, es que la posibilidad o el poder ser de las cosas en sí mismas proviene de la posibilidad divina de realizarlas (*ex hoc*).

Sea como fuere, y más allá del problema sintáctico, esta afirmación parece contradecir la conclusión provisoria obtenida en §6, a saber, que la potencia activa de Dios depende de la posibilidad de la criatura.

En mi opinión, la contradicción se desvanece solo si consideramos la distinción que implica el *esse essentiae* expuesta en 1.1 y referimos la conclusión de §6 a la constitución formal de la *res* y la de §9 a su posibilidad objetiva. La posibilidad absolutamente considerada que se atribuye activamente a Dios como sujeto (1'), en efecto, es la *ratitudo* de la criatura que, según Enrique, no puede provenir de sí misma sino de otro (VIII.9, *ad* 1). Dicha ratificación, que no proviene de la cosa en sí, sino de la formación de una idea en la mente divina, exige: que se atribuya activamente a Dios como sujeto (1'); que la criatura sea sujeto de un *posse* pasivo (2') tal que pueda ser objeto de la potencia activa de Dios (3'). Solo así puede Dios dirigirse objetivamente a la criatura en virtud de su potencia activa (4'). Y, en tal caso, la posibilidad objetiva de que cualquier criatura *sea* tal, es decir, que sea algo en sentido estricto (*esse essentiae*) proviene de Dios como sujeto cognoscente, sin perjuicio de la constitución formal que proviene de sí misma.

Así pues, Enrique obtiene esta segunda conclusión mediante la inversión (*modo converso*) de dos proposiciones contradictorias: así como lo posible absolutamente se atribuye primero a Dios activamente conforme a sí mismo, lo imposible absolutamente se atribuye primero a la criatura conforme sí misma (VI.3.11). La deducción está fundada en *Tópicos* II, donde Aristóteles explica que en las contradictorias que son por sí, la consecuencia no se sigue en el mismo orden, sino en orden inverso;

de manera que si se implica: “Dios puede hacer x , luego x es posible”, negativamente se implicará, en orden inverso, que “Dios no puede hacer x , luego x es imposible” (VI.3.15; Aristóteles, *Tópicos* II.8, 113b 15-26).

Como puede apreciarse, la imposibilidad *ex parte rei*, afirmada por Enrique con total claridad, deja intacta la potencia activa divina, que es una perfección absoluta, toda vez que no implica ninguna imperfección en Dios. De manera que, si Dios no puede hacer que dos contradictorios (x y $\neg x$) existan al mismo tiempo, es debido a que resulta imposible que x y $\neg x$ reciban en sí la simultaneidad, por excluirse mutuamente. En §14 vincula esta posición con su tesis acerca de las ideas divinas y al ser de esencia del siguiente modo:

Et hoc, quia illud est tale quod non potest haberi, quia nec est res etiam a reor reris dicta, et ex hoc contingit quod non habet ideam in Deo. Licet enim res a ratiudine dicta ex hoc est res et natura vel essentia aliqua, quod habet ideam in Deo, illud tamen quod non est res a ratiudine dicta, et maxime nec a reor reris dicta, non ex hoc non est res quod non habet ideam in Deo, sed potius <ex hoc> non habet ideam in Deo quod secundum se non est res. (*Quodlibet* VI.3.14)

Y la razón es porque ese principio es tal que no puede ser poseído, ya que ni siquiera hay una *res* dicha *a reor / reris*, y por eso no tiene una idea en Dios. En efecto, si bien la cosa es cosa y naturaleza, o esencia que tiene una idea en Dios por ser *res a ratiudine dicta*; algo no es cosa *a ratiudine dicta* ni *a reor / reris dicta* por no tener una idea en Dios, sino más bien, no posee idea en Dios porque en sí mismo no es cosa. (*Quodlibet* VI.3.14)

La imposibilidad de que Dios produzca un círculo cuadrado, por lo tanto, no se debe a una limitación de su potencia activa (que es omnipotencia), sino a que un círculo cuadrado no es algo (*aliquid / res*), sino pura nada (*purum nihil*). Y la coseidad de la cosa, esto es, su constitución formal depende, según Enrique, de la compatibilidad y/o de la no repugnancia de sus partes constitutivas (VII.1-2, *ad 2*). Precisamente por eso de los imposibles no puede haber ideas ejemplares en Dios. Lo imposible *simpliciter* es, según Enrique, la pura nada.

John Wippel sostuvo que en VI.3.11 Enrique se refiere simplemente a la “potencia activa” y la correspondencia allí desarrollada es la que se verifica entre la potencia activa de Dios y la potencia pasiva de la criatura, a pesar de que el texto no habla de *potentia* sino de *possibilitas / posse* (1981b: 749). Basándose solamente en §11 y sin reparar que en §6 dice exactamente lo contrario, ni tomar en cuenta la distinción entre potencia y poder o posibilidad que atraviesa toda la resolución de la *quaestio*, concluyó que, según Enrique, “las cosas son posibles en sí mismas porque *y solo porque* Dios tiene el poder para hacerlas” (ibid.: 748).

A mi modo de ver, esta segunda retícula se establece según el mismo criterio subjetivo y objetivo de la primera. En efecto, así como las relaciones implicadas en la producción de un efecto son cuatro: dos según la potencia activa y dos según la potencia pasiva; del mismo modo las relaciones implicadas en la posibilidad del efecto en tanto tal también son cuatro: dos según se la considere como posibilidad de hacer y dos según la posibilidad de ser. Por otra parte, y a tenor de lo expuesto en §7, para Enrique la noción de *posse* es intercambiable por la de *possibilitas*, pero no por la de *potentia*, antes bien, entiende que hay una prioridad de la posibilidad respecto de la potencia. La diferencia entre ambas la explicó Avicena en *Filosofía primera* IV.2: solo la primera es una noción modal en sentido estricto, ya que se refiere al carácter contingente de la existencia de la *res* o esencia, mientras que la segunda se refiere a la causalidad eficiente, es decir, a la producción de un efecto.

Así pues, las cosas no son posibles en sí mismas *solo porque* Dios tiene el poder para hacerlas, ya que el poder activo de Dios respecto de la criatura proviene del poder de la criatura respecto de Dios. La posición de Enrique respecto de la posibilidad en VI.3 es que el poder pasivo de la criatura, subjetivamente considerado, no proviene de otro sino de sí misma, y en tal sentido es esencial; mientras que objetivamente considerado, es decir, respecto del poder activo de Dios o de otra criatura es accidental.

I.3. Quodlibet VIII.3: ¿una segunda tesis sobre la imposibilidad?

El octavo *Quodlibet* contiene treinta y siete *quaestiones* repartidas en tres secciones que reúnen, respectivamente: I: cuestiones acerca de Dios en comparación a las criaturas (qq. 1-5); II: cuestiones acerca de las criaturas con relación a Dios (qq. 6-7); y III: cuestiones acerca de las criaturas en cuanto tales (qq. 8-37). A propósito del primer problema general (*de Deo in comparatione ad creaturas*), Enrique plantea

cuatro cuestiones atinentes al *esse naturae* en las criaturas:

1. Si en Dios hay ideas prácticas.
2. Si la deformidad de las cosas cognoscibles acerca de las criaturas acusa alguna deformidad en la ciencia de Dios.
3. Si alguien puede realizar algo que es imposible de hacer.
4. Si un efecto contingente puede ser realizado por Dios de modo inmediato.

y una cuestión respecto al *esse gratiae*:

5. Si, dados dos [sujetos] igualmente dispuestos para la recepción de la gracia, Dios se la confiere a ambos por igual.

La cuestión 3 pertenece a la primera sección del *Quodlibet*, y lo primero que cabe notar acerca de ella es que su forma se asemeja más a la de una *disputatio* que a la de una *quaestio*. En efecto, si bien en el elenco de la sección se plantea el problema en forma interrogativa: *utrum aliquis possit agere quod impossibile est fieri* (cf. Proemio), el texto se presenta bajo la forma de una proposición defendida por un argumento (§1) y negada por otro (§2), al estilo de las “obligaciones”. La *obligatio* era un ejercicio escolar que enfrentaba a un *opponens* y a un *respondens*, el primero de los cuales debía proponer un enunciado o tesis que el segundo estaba “obligado” a defender. Recibida la tesis planteada por el maestro, el *opponens* iba proponiendo una serie de afirmaciones que el *respondens* debía afirmar o negar cada vez, manteniendo siempre la obligación principal respecto de la tesis que dio lugar a la *disputatio* o *dialogus* (De Rijk, 1974; Dutilh Novaes y Uckelman, 2016).

La tesis en disputa, en este caso, es nada menos que la conclusión de VI.3: “no es posible que alguien haga algo que no es posible hacer”. Aquí, sin embargo, Enrique se propone demostrar lo contrario, sometiendo su tesis anterior acerca del origen de la imposibilidad *ex parte rei* a una fuerte revisión cuyo procedimiento es el siguiente: (1º) retoma la relación según la potencia de *Metafísica* V.15 como argumento principal a favor de la imposibilidad *ex parte creaturae* (§1); (2º) plantea un argumento principal contrario, es decir, a favor de la imposibilidad *ex parte Dei* (§2); (3º) propone su *solutio* (§§3-10); (4º) refuta el argumento a favor de la imposibilidad *ex parte creaturae* (§11).

I.3.1. A favor de una imposibilidad ex parte creaturae

El argumento principal para sostener que nadie puede hacer algo imposible, y, por lo tanto, que la imposibilidad proviene de la cosa y no del agente, es el siguiente:

Activum et passivum sunt relativa quorum unum ponit alterum, nec est uno sine altero. Si ergo non est alicuius potentia passiva ut fiat, nulla est respectu illius potentia activa que illud esse faciat. (*Quodlibet* VIII.3.1)

“Activo” y “pasivo” son [términos] relativos de los cuales uno afirma el otro y no se da el uno sin el otro. Por lo tanto, si no hay potencia pasiva de alguien para hacerlo, no habrá ninguna potencia activa respecto de esta que le haga hacer eso. (*Quodlibet* VIII.3.1)

Se trata de una proposición hipotética, cuyo antecedente es el carácter mutuo de las relaciones según la potencia sostenido por Aristóteles (*Metafísica* V.15,1021a 29), y su consecuente es la primacía de la *possibilitas* respecto del *posse* sostenida por Avicena (*Philosophia prima*: IV.2: 208).¹⁹ Tal era exactamente la estructura del análisis conducido por Enrique para sostener que la criatura debe poseer por sí y en sí misma la posibilidad de recibir la acción del creador (VI.3.7-10), que vimos en la sección anterior y que ahora pone en tela de juicio (cf. II.2.2).

Obsérvese, además, que en este argumento invierte los términos del que había propuesto en VI.3.1 a favor de la imposibilidad *ex parte Dei* a partir de la dependencia del principio pasivo respecto del principio activo para la producción del efecto:

Quodlibet VIII.8.1

Activum et passivum sunt relativa quorum unum ponit alterum, nec est uno sine altero.

Si ergo non est alicuius potentia passiva ut fiat, nulla est respectu illius potentia activa que illud esse faciat.

Quodlibet VI.3.1

Circa secundum arguitur quod impossibilitas circa fieri rerum debet dici originari ex parte Dei, quia ex parte Dei est sicut ex parte activi, ex parte rei sicut ex parte passivi.

Quod autem est in passivo, est causatum ab activo, quia secundum auctorem *Sex principiorum*: “passio est effectus illatioque actionis”. Ergo etc.

Con este argumento Enrique defendía la tesis que había impugnado en VI.3, pero que sostendrá en VIII.3. Se basaba en uno de los axiomas del *Libro de los seis principios* referidas a las categorías de acción y pasión y de su mutua correspondencia, donde se define la pasión como *effectus* e *illatio* de la acción (cf. III.29), es decir, como una característica de la cosa en virtud de que otro actúa sobre ella. En la misma obra, de hecho, la acción se define como un hacer que produce un efecto fuera del sujeto que lo realiza (ibid. II.16). Así pues, como quiera que la categoría “pasión” corresponde a los efectos de acciones padecidas por los recipientes, ambas categorías son correlativas: *omnis enim actio passionis efectiva est omneque passionem inferens actio est* (ibid.: II.23). En conclusión, la imposibilidad de la producción de algo tiene origen en el principio activo de la que depende, en este caso, Dios.

Enrique había rechazado este argumento diciendo que el enunciado “lo imposible en el activo es causa de lo imposible en el pasivo”: (a) es falso; y (b) no es semejante al enunciado “lo posible en el activo es causa de lo posible en el pasivo”. La razón de la semejanza es que “posible” es un predicado puramente positivo, mientras que “imposible” es puramente privativo, y la afirmación en el efecto proviene de la afirmación de lo que causa por sí mismo ese efecto. Según el orden de atribución

¹⁹ Las cosas que se dicen relativas según la potencia, son relativas en razón del hecho de que su *ousía* (lo que son en sí mismas y por sí mismas) es relativa a otra cosa, pero no en razón del hecho de que otra cosa sea relativa a estas; mientras que las relaciones del tercer tipo (según la medida y lo medido), se dicen relativas en razón del hecho que otra cosa es relativa a estas.

expuesto en VI.34-6, la posibilidad y la imposibilidad no se dan de la misma manera en la criatura y en Dios: “posible” se predica de la criatura pasivamente respecto de lo activamente posible en Dios, del que recibe el ser; mientras que “imposible” se predica de la criatura pasivamente respecto de lo activamente imposible en Dios, pero no como aquel del que proviene el ser en la criatura. Así, por ejemplo, de la proposición “Ezequías no pudo haber sobrevivido a su enfermedad por ninguna causa natural” no se sigue “luego no pudo haber sobrevivido en absoluto”. Por el contrario, si se dice que “Ezequías no pudo haber sobrevivido por la acción sobrenatural divina”, entonces debe concluirse que “Ezequías no pudo haber sobrevivido en absoluto”, ya que en Dios lo posible se da *simpliciter* y en la criatura *secundum quid*.

En efecto, si algo es posible para Dios (que no recibe el ser de nadie), es *simpliciter* posible, por más que no sea posible para la criatura, toda vez que para Dios nada resulta posible *secundum quid*. Por el contrario, si algo es posible para la criatura (que recibe el ser de Dios), es *simpliciter* posible, mas no porque sea posible *para ella* (según su potencia activa), sino porque es posible *para Dios*, de cuya potencia participa, y, por lo tanto, es posible *secundum quid*. De modo semejante, había concluido Enrique, lo que es imposible para Dios es imposible para la criatura. Sin embargo, no es imposible para Dios *porque* sea imposible para la criatura, sino que es imposible *simpliciter*, esto es, porque es imposible para Dios. En consecuencia, lo que es imposible para una criatura nunca será imposible *simpliciter*, sino siempre *secundum quid*, y, por eso mismo, no porque algo solo sea posible para Dios (como la curación de Ezequías) será *simpliciter* posible (VI.3.12 y 13). Por lo tanto, decir que “lo imposible en el activo es causa de lo imposible en el pasivo” es falso.

Ahora bien, las razones que había esgrimido Enrique en contra de este argumento en la cuestión anterior serán retomadas aquí –al menos en parte– a favor de la imposibilidad *ex parte Dei* que ahora defiende. Lo mismo ha de decirse del segundo argumento, que también enfatiza la primacía del principio activo respecto del principio pasivo y de la causa sobre el efecto. En este caso se trata de la imposibilidad de la producción simultánea de dos efectos contradictorios: si esto resulta imposible en el actual estado de cosas, es a causa de que Dios *no creó las posibilidades* de que se verifique. Si Dios hubiese aportado razones seminales para que así fuese, en efecto, entonces sería posible. La imposibilidad de que esto suceda, por tanto, proviene *ex parte Dei* (VI.3.2).

I.3.2. A favor de una imposibilidad *ex parte Dei*

La proposición opuesta a la deposición inicial entiende la posibilidad como potencia, y sostiene que la producción del universo no consistió en la actualización de ninguna potencia pasiva previa, sino en una creación *ex nihilo*: “*Deus facit aliquid ex nihilo in quo nulla omnino est potentia passiva*” (§2).

Por lo tanto, hay un agente que puede hacer algo imposible, es decir, un efecto para el cual no hay disposición ni potencia previa alguna. Este argumento coincide con uno de los núcleos principales de la crítica de Egidio Romano a la tesis gandiana sobre la distinción entre ser de esencia y ser de existencia (Pini, 2001). En efecto, según los *Theoremata de esse et essentia* 19 y 20, redactados en el contexto del debate mantenido por ambos autores entre 1277 y 1287 (Briggs y Eardley, 2016: 275), al considerar las esencias como relaciones eternas no realmente distintas de la existencia, la teoría de Enrique sobre el *esse essentiae* compromete no solo la efectividad de la creación *ex nihilo*, sino también la posibilidad de la aniquilación del mundo (Egidio Romano, *Th. de esse et essentia*: 125-143). Si la criatura posee un ser real *antes* de ser creada –decía Egidio–, entonces Dios no la crea de la nada, ya que, a diferencia de la generación o de la producción, la creación no parte de ninguna potencia previa. La existencia, por el contrario, no se puede reducir a una determinación o a un modo de ser de la esencia, antes bien, ha de entenderse como una actualidad realmente distinta de la esencia añadida

a ella, ya que, de no ser así, se vería severamente comprometida la contingencia del mundo: ningún ente podría ser creado de la nada ni volver a la nada.

Ahora bien, ya en el año 1276, Enrique había enfrentado la tesis de Egidio en términos semejantes (Pini, 2001: 396-399). Al conocer su opinión sobre la distinción real entre esencia y existencia, acusó a Egidio –que por entonces era un joven bachiller– de sostener una “posición del todo fantasmiosa” que convierte a la esencia en un sujeto o posible sustrato del ser, realmente distinto de este. Para Egidio, en efecto, esencia y ser son dos cosas realmente diferentes, tales que la primera se halla en potencia respecto de la segunda de modo semejante a como la materia se halla en potencia respecto de la forma. Según Enrique, esta tesis equivale a asimilar el proceso de la creación al de cualquier generación física, en la que siempre es necesario un sustrato potencial distinto.²⁰

En fin, si bien es cierto que esta proposición se opone a la depuesta como objeto de disputa, sin especificar las razones que la justifiquen, podemos pensar que la crítica de Egidio influyó en la decisión de Enrique de volver sobre su tratamiento anterior de la imposibilidad. Independientemente de la verificación de esta hipótesis, la sentencia guarda una relación evidente tanto con la tesis de Egidio como con la réplica de Enrique. La sentencia reportada, escogida para oponerse a la afirmación de una imposibilidad *ex parte creaturae*, se mantiene alineada en su formulación con las razones a partir de las cuales el teólogo gantés propondrá una nueva *solutio*, como veremos a continuación.²¹

1.3.3. La nueva solución de Enrique

Según Enrique, la deposición inicial: “no es posible que alguien haga algo imposible de hacer” es falsa. Su respuesta parte de la distinción entre una consideración objetiva y una consideración subjetiva de la imposibilidad y mantiene intacto el marco teórico general expuesto en la primera sección del estudio (II.1). Se dice que algo se halla en potencia respecto a un determinado acto, ya sea como el *subiectum* o sustrato a partir del cual otra cosa puede o debe ser producida, que, en el caso de la forma es la materia, ya sea como el *objectum* que constituye el término de la producción, que, en el caso de la generación, es el compuesto de materia y forma (Porro, 1996: 222).

Así pues, algo es objetivamente imposible en cuanto no puede ser término ni de la generación ni de la producción de ningún agente (*i*). Se trata de la pura nada (*purum nihil*) opuesta a la cosa en tanto cosa (VII.1-2, *ad 2*). Esto resulta imposible no por defecto de la potencia activa del agente, sino porque, objetivamente hablando, no hay “algo” (*aliquid*) producible, como es el caso de un círculo cuadrado o de la simultaneidad de los contradictorios. Sostener que alguien puede realizar algo imposible de este modo es absurdo, tanto desde el punto de vista del efecto como desde el punto de vista de la causa. No hay ninguna potencia activa capaz de *ordenar* algo semejante, es decir, de establecer un orden formal cuando ese orden no existe, ya que carece de ser de esencia y, por tanto, de posibilidad *simpliciter* (§3). Dios no puede realizar algo así, porque carece ya sea de constitución formal como de posibilidad objetiva, tal como había sostenido en VI.3.11.

20 Será útil recordar, en este punto, que Enrique, de una parte, siempre se manifestó en contra de la eternidad del mundo y, de otra parte, que en las cuestiones 7 y 8 del *Quodlibet* I (1276), se opuso abiertamente a la teoría de la creación de Tomás de Aquino y de Egidio Romano, de modo particular, respecto de la imposibilidad de demostrar que la creación tuvo inicio *ex novo* (Porro, 1992; Pini, 2001: 396-399). Según Enrique, en efecto, el catolicismo entiende la creación como un evento temporal: *Quodlibet* I.8 (*Opera omnia* V: 34-35; trad. *Quodlibet* I.7-8: 385). Véase también *Quodlibet* VIII.9: 316Y-317Z.

21 Godofredo de Fontaines compartirá esta objeción de Egidio en la cuestión 3 del *Quodlibet* II, redactado en 1286 (ibid.: 70-71) y en la cuestión 3 del *Quodlibet* VIII, redactado en 1290 (ibid.: 35-50). Escoto la retomará en *Ordinatio* I, d. 36.13-14.

Subjetivamente considerada, por el contrario, la imposibilidad depende del agente al que se refiera; y en este sentido se dice que algo es imposible por dos razones diversas (§4):

- (ii) Porque no hay un sustrato potencialmente adecuado a partir del cual pueda ser producido por un agente.
- (iii) Porque no hay un sustrato potencialmente adecuado respecto de un agente *a*, sino potencialmente adecuado respecto de un agente *b*. De manera tal que resulta imposible para *a*, pero no para *b*.

La diferencia entre estos dos sentidos es sutil. En el caso de (ii) se trata de algo formalmente constituido (una esencia), pero imposible para un agente natural y según el orden natural de la generación, ya que no hay sustrato a partir del cual se produzca el efecto. Tal es el caso de la *creatio ex nihilo* como la entiende Enrique. Y en el caso de (iii) también se trata de algo imposible para un agente natural, pero no respecto del orden natural en sentido estricto, porque implica una intervención sobrenatural en un orden natural ya establecido. A diferencia de (ii), aquí hay un sustrato a partir del cual solo un agente sobrenatural puede producir un efecto que resulta imposible para un agente natural, como resucitar un muerto, declinar diez grados el reloj de Acáz o transubstanciar el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Este es exactamente el caso que había tratado Enrique en VI.3.12 respecto de la curación de Ezequías y al que me he referido más arriba.

Serán entonces *simpliciter* imposibles aquellas cosas que resulten imposibles para un agente *simpliciter potens* y respecto de un tal agente (*i*). En los casos (ii) y (iii), por el contrario, hablamos de una imposibilidad *secundum quid*, ya que se trata de algo imposible para cierto tipo de agente y/o para cierto tipo de orden. En consecuencia, dice Enrique, nada resulta imposible de hacer para Dios, sino solo aquello que es objetiva y subjetivamente imposible de hacer, es decir, lo que carece de constitución formal (*i*). Se trata de una imposibilidad insalvable tanto para el paciente como para el agente según *todo* curso y orden de las cosas:

... ita quod nihil sit impossibile deum agere, quin illud sit impossibile fieri; et e converso nihil est impossibile fieri quin sit impossibile deum agere illud, et nihil potest deus agere secundum quecumque cursum et ordinem rerum, quod secundum se simpliciter impossibile est fieri. (*Quodlibet* VI.3.8)

... de manera que nada es imposible de hacer para Dios, sino aquello que es imposible hacer; y, a la inversa, nada es imposible de hacer sino lo que resulta imposible de hacer para Dios; y Dios no puede hacer nada según el curso y orden de las cosas que por sí mismo sea absolutamente imposible de hacer. (*Quodlibet* VI.3.8)

Solo de este modo la imposibilidad se da tanto *ex parte rei* como *ex parte Dei* y ambos sentidos son intercambiables. Dios carece de potencia activa para producir algo semejante, del mismo modo que carece de potencia activa para pecar, sin que ello contradiga en absoluto su omnipotencia, ya que el efecto en cuestión es formal e intrínsecamente inviable. Al igual que pecar, hacer que *x* y $\neg x$ se den simultáneamente y bajo el mismo respecto, no sería omnipotencia, sino todo lo contrario, porque ofendería *todo* el orden natural de las cosas (*omnem ordinem rerum confundere*). La producción de efectos imposibles según los modos (ii) y (iii), por el contrario, altera el orden y el curso natural de la producción de un tipo u orden de efectos, pero no de todo efecto, es decir que son imposibles *secundum quid*, pero no absolutamente, porque puede haber o hay un *subiectum* y, por tanto, constitución formal. Ni la creación *ex nihilo* ni la resurrección de los muertos, en efecto, son comparables a un círculo cuadrado o a la simultaneidad de los contradictorios bajo ningún respecto.

Con relación a las cosas que Dios *no puede* hacer (*i*), finalmente, la omnipotencia divina resulta un *potenter non posse*, toda vez que expresan la plenitud de su potencia y no su límite.

... nec est propter impotentiam aut defectum potentia, sed propter potentiae abundantiam, ut de talibus bene dicatur quod deus potenter non possit ea facere. (*Quodlibet* VIII.3.9)

Y ni siquiera es por impotencia o defecto de la potencia, sino más bien por abundancia de potencia, de modo tal que es correcto decir que Dios en virtud de su poder no puede hacer esas cosas. (*Quodlibet* VIII.3.9)

Hasta aquí, Enrique no ha hecho sino ampliar la tesis de VI.3 desde otro marco interpretativo (la consideración de la imposibilidad objetiva y subjetivamente). Pero el panorama cambia abruptamente en §10, al considerar la posibilidad.

A pesar del adverbio introductorio (*unde*), en efecto, el párrafo §10 no se desprende del anterior ni guarda relación lógica ni teórica alguna con este. Como si se tratase de una consecuencia de lo afirmado en §9, Enrique dice:

Unde in eis que potest facere ipsum facere est voluntas facientis, nec ab alio dependet ipsum fieri. (*Quodlibet* VIII.3.10)

Por lo cual, en aquellas cosas que puede hacer, el hacer mismo es la voluntad del que las hace, y no depende de otro el hacerlas. (*Quodlibet* VIII.3.10)

Pero en ningún momento de la *solutio* se había referido a la voluntad del agente ni a su relación con la producción del efecto. A pesar de ello, ahora afirma que, con relación a las cosas que Dios *puede* realizar, la realización se identifica con su voluntad. Lejos de ser la conclusión o la consecuencia de lo anterior, este enunciado funge de premisa para lo que sigue a continuación. El análisis de la posibilidad recae ahora pura y exclusivamente en Dios como sujeto de potencia activa (omnipotencia). La diferencia entre Dios y cualquier agente relativa y no absolutamente potente, dice Enrique, es que para él querer, poder y hacer es lo mismo. El efecto producido por un agente incondicionadamente potente no depende ni puede depender para su realización de otro, sino solo del agente, de su voluntad. Y, por lo tanto –concluye– es falso decir que Dios no puede hacer (*i*) porque (*i*) no se puede hacer. Antes bien, (*i*) es imposible porque Dios no puede hacerlo. No puede haber contradicción en Dios entre el querer y el poder; de modo que Dios quiere hacer todo lo que puede y puede hacer todo lo que quiere. En consecuencia, solo lo que Dios no puede hacer debe considerarse imposible. Esto equivale a decir que, si Dios no puede hacer *x*, entonces *x* es imposible.

Para terminar de probarlo, vuelve a aplicar la misma regla de inversión de las proposiciones contradictorias de Aristóteles en *Tópicos* que había utilizado en VI.3.15 para refutar el segundo argumento a favor de la imposibilidad *ex parte Dei*, que, en este caso, funcionaría como sigue:

- a. *x* es imposible porque Dios no puede hacerlo
- b. Luego “*x* es posible porque Dios puede hacerlo” es V
- c. Luego “*x* es posible para Dios porque *x* es posible” es F

Según la regla aristotélica, de la proposición (*a*) se sigue (*b*), no (*c*). En otras palabras: *x* es posible objetiva y subjetivamente porque Dios puede hacerlo (§10). Enrique apoya su deducción con la autoridad de Averroes: todo efecto posible por algo extrínseco (en este caso, Dios) es posible en sí mismo, de modo que todo efecto imposible

por sí (*i*) es por lo mismo extrínsecamente imposible, es decir, imposible para otro, como afirma Aristóteles (*Acerca del cielo* I.12, 282a 25). En tal sentido es imposible imaginar algo formalmente constituido y, por lo tanto, intrínsecamente posible, pero imposible para Dios; toda vez que, en virtud de la correspondencia entre el pasivo y el activo, lo posible es posible tanto respecto del paciente como del agente, es decir, subjetiva y objetivamente (§11).

La inversión, sin embargo, es forzada, ya que la cita de Aristóteles y el comentario de Averroes se refieren a la correspondencia entre la potencia activa y la potencia pasiva analizada en I.2.2. El mismo principio que en VI.3.6 había llevado a Enrique a concluir que la posibilidad de la cosa depende de su constitución formal, ahora lo lleva a apoyar la tesis contraria, es decir, que la posibilidad de la cosa depende de la potencia divina, solo porque puso el acento en este término de la correspondencia, o más bien, porque transformó la correspondencia en oposición. En lugar de leer –con Avicena– que un agente α no tendría poder sobre β , si β no fuera posible en sí mismo, porque el orden de la generación o la producción supone la correspondencia de dos principios naturalmente aptos (el activo de α y el pasivo de β); Enrique entiende ahora que, si β es posible por otro (α), entonces no es posible por sí.

En la *Suma* 21.4, había advertido, a propósito de la posibilidad, que la correlación entre potencia activa y potencia pasiva se verifica tanto objetiva como subjetivamente solo en los agentes naturales, cuya acción necesita siempre un sustrato. Pero en Dios solo se verifica objetivamente, ya que puede actuar *ex nihilo*. La potencia activa divina es absoluta y *per se*, es decir, imparticipada, mientras que la potencia activa de la criatura se da siempre por participación de la potencia activa divina y con relación a esta. Así pues, no porque algo sea posible para dios será posible para una criatura. Dios, en efecto, es un ser necesario por sí, en cuanto no recibe el ser de otro, luego, si algo es posible para él, es *simpliciter* posible, aunque no sea posible para la criatura, toda vez que, para Dios, cuya potencia activa es absoluta, nada es posible *secundum quid*. Por el contrario, lo que es posible para una criatura, cuya potencia activa es relativa, será siempre *simpliciter* posible, mas no porque sea posible *para ella* (es decir, según su potencia activa), sino porque es posible para Dios, de cuya potencia activa participa (*Summa* 21.4). Dicho de otro modo: algo puede resultar imposible para una criatura, y no para Dios (como se demostró en §4), pero no hay nada que sea posible para una criatura e imposible para Dios.

Esta vez, sin embargo, la consideración de la posibilidad a partir de la imposibilidad resulta inconsistente, ya que, aun cuando para Dios, desde un punto de vista subjetivo, la producción de un efecto no dependa sino de sí mismo, es decir, de su autodeterminación, desde un punto de vista objetivo sigue en pie la necesidad de que haya un sustrato no contradictorio para que algo pueda realizarse.

El objetivo principal de la cuestión, indudablemente, es mostrar que, si Dios puede hacer algo imposible en los sentidos (*ii*) y (*iii*), entonces el enunciado “nadie puede hacer algo que no se pueda hacer” es falso. El problema es que, no obstante la última consideración acerca del querer y del poder divinos, el enunciado será siempre verdadero respecto del primer modo de imposibilidad (*i*). Y eso se debe a que, en términos gandianos, es el ser de existencia y no el ser de esencia el que depende de la voluntad y la determinación de Dios. La voluntad divina no puede *ratificar* en absoluto la realidad de la *res*: solo puede suponerla, en virtud de la misma prioridad ontológica que Enrique le reconoce al ser esencial respecto del ser existencial. En VIII.3.10 el maestro gantés termina aislando la posibilidad objetiva del ser de existencia de su constitución formal, y, por lo mismo, de la posibilidad objetiva de su ser de esencia. Pero entonces ya no son intencional sino realmente diferenciables entre sí, de modo que la distinción se radicaliza.

I.4. Conclusiones

El interés de Enrique de Gante por el análisis modal de la imposibilidad se remonta a la primera fase de su carrera académica y podría considerarse como un corolario de las líneas fundamentales de su ontología, elaborada en el marco del debate con Egidio Romano y Godofredo de Fontaines sobre el estatuto de la distinción entre esencia y existencia. Lo primero que emerge del estudio de las dos cuestiones *de impossibilitate* aquí traducidas, es que la ostensible contradicción de la segunda tesis respecto de la primera no revocó ni comprometió en nada las líneas principales del marco teórico fundamental.

A pesar de que Wippel la calificó como “una discusión bastante complicada” (1981: 749) sin haberla analizado, Enrique dedujo un orden de correspondencia entre la potencia activa de Dios y la potencia pasiva de la criatura a partir del orden de atribución de las perfecciones relativas y negativas. Por esta vía, concluyó que el poder (*posse*) algo activamente sobre una criatura depende de la posibilidad o poder pasivo de la criatura en sí misma, es decir, de que haya algo formalmente constituible. Pero la posibilidad objetiva de que eso se constituya efectivamente en el ser de esencia primero y en el de existencia después, depende de la potencia activa de Dios como sujeto cognoscente y volente.

La primera respuesta del gantés a la cuestión sobre el origen de la imposibilidad es clara: atendiendo a su constitución formal, la imposibilidad solo puede provenir causalmente de la cosa, no de Dios. Pero al tratar el reverso modal del problema, es decir, la noción de posibilidad (*possibilitas*), la solución de Enrique es bivalente. Considerando la primacía de la posibilidad o el poder sobre la potencia, sostiene que, para recibir la acción del creador, la criatura debe ser en sí misma posible y, en consecuencia, la posibilidad proviene *ex parte rei* (VI.3.6). Por otro lado, sostiene que la posibilidad de las cosas en sí mismas proviene de la capacidad divina de realizarlas (VI.3.11) sin acusar contradicción alguna entre ambas afirmaciones. Es evidente que esta conclusión resulta de haber atendido a la posibilidad objetiva del efecto y no a su constitución formal, cuya mutua implicación no fue considerada por Enrique ni en esta cuestión ni en VIII.3, a pesar de haberla tratado en las cuestiones 2 y 4 del artículo 21 de la *Suma*.

En VIII.3 modificó su posición respecto de la imposibilidad, pero mantuvo intacta la distinción entre constitución formal y posibilidad objetiva que constituye el núcleo mismo de su concepto de ser esencial. Lo mismo debe decirse de su posición respecto de la posibilidad, que oscila de hecho entre una explicación *a parte Dei* y una explicación *a parte rei*. Esta última, sin embargo, parece tener mayor peso, atendiendo al marco teórico en el que se inscribe y del que proviene, a saber, la doctrina sobre el *esse* adquirido por la esencia en virtud de su *ratitudo*.

La cuestión 3 del *Quodlibet* VIII debe ser leída en continuidad y estrecha relación con VI.3, no tanto porque aborda el mismo problema, sino porque vuelve sobre sus argumentos y, sobre todo, porque profundiza la noción de imposibilidad a partir de un análisis objetivo y subjetivo. En efecto, la *solutio* de VIII.3 es un desarrollo de lo expuesto en la *solutio* de VI.3 con relación al origen causal de la imposibilidad por parte de la criatura, esto es, de la imposibilidad formal. En tal sentido, referirse a VIII.3 como una “segunda” tesis de Enrique sería desconocer su relación y continuidad con la “primera” y reducir su contenido a un solo párrafo, que –además– disrumpe de modo manifiesto la estrategia analítica y argumentativa de la *disputatio*, basada en las tres acepciones de imposibilidad. Por la misma razón, su conclusión no puede considerarse revocativa de la anterior, salvo en aquellos párrafos en los que Enrique se detiene a suscribir los argumentos que en VI.3 había impugnado.

Las razones aducidas a favor del origen de la imposibilidad por parte de Dios en VIII.10, por último, son débiles. Y lo que Enrique presenta como solución, incurre en una petición de principio, ya que la afirmación de que algo es imposible porque Dios no lo puede hacer no es consecuencia de ningún razonamiento antecedente. Antes bien, opera como premisa inicial de un salto de orden en virtud del cual se introduce la cuestión de la voluntad y el poder divinos. Esta sentencia no solo contradice la conclusión de VI.3, sino también el modo en que Enrique entiende el rol de la voluntad divina en la creación del mundo en el resto de sus obras. Hemos visto, en efecto, que la decisión de producir una criatura *ad extra* supone siempre su ser de esencia, recibido de la intelección divina. De modo que cualquier criatura existente en el mundo mantiene con Dios una doble relación: *ab aeterno* como causa ejemplar, *ex tempore* como causa eficiente y final. Así, tanto respecto de su ser esencial como de su ser existencial, la posibilidad objetiva de la criatura proviene extrínsecamente de otro, es decir, de Dios. Pues bien, esta relación, que permanece invariable en el resto de los textos en los que Enrique trata el problema, queda solapada en VIII.3.10, por sostener que la imposibilidad proviene, *sin más*, de Dios y no de la criatura, sin distinguir la producción *ad extra* de la producción *ad intra* de la esencia divina.

No resulta extravagante pensar que dicha proposición tiene por trasfondo la impugnación de Egidio Romano a la distinción intencional de *esse essentiae* y *esse existentiae*. Enrique y Egidio se acusaron mutuamente del mismo error: negar la creación *ex nihilo*. Ahora bien, la diferencia crucial que separa sus respectivas teorías radica en la noción de “nada”. Uno de los objetivos del maestro gantés en VIII.3 ha sido marcar y esclarecer esa diferencia, ya que dos de los tres sentidos de imposibilidad que expone en la solución se refieren, precisamente, a la “pura nada” (*purum nihil*). Aquí reside, en mi opinión, uno de los mayores aportes de la ontología gandiana en general y de estas cuestiones en particular. Enrique ha logrado mostrar, en efecto, la insuficiencia y la limitación de una explicación extensional de la nada, como mera ausencia de ser, y superarla mediante una comprensión intensional, a saber, como ausencia de *res* o como *non-res*.

Más allá de que la sentencia final de VIII.3.10 no pueda ser considerada como una retractación ni como una revocación de la tesis general de Enrique de Gante sobre la imposibilidad, por las razones antedichas, para determinar su relevancia habría que terminar de rastrear su presencia y su impacto en el resto de sus obras. Yo solo he sondeado los lugares paralelos más o menos directamente vinculados al tema en cuestión. Dicho examen permite apreciar que la afirmación del origen causal de la imposibilidad *ex parte Dei*, así como las razones en que se funda, no aparecen ni se retoman en otras obras, al menos explícitamente. De todos modos, hace falta un examen más completo, que pueda valerse, además, de la edición crítica de las obras de Enrique todavía pendientes (entre las que se encuentra el mismo *Quodlibet VIII*).

En ambas cuestiones, finalmente, el interés principal de Enrique ha sido oponer una explicación modal *ex parte creaturae* a otra *ex parte Dei*, y analizar la oposición misma. La vía lógica de la inversión le llevó a sufragar este enfoque, pero sin advertir o considerar su límite. Me refiero a que la distinción que sostiene entre constitución formal y posibilidad objetiva, no es intencional sino real, porque los considera efectos de causas diferentes. Aquí radica el talón de Aquiles de la tesis gandiana. La bivalencia de la respuesta a VI.3 y el carácter oscilante de la respuesta a VIII.3, ponen en evidencia la dificultad de la distinción misma, al menos en los términos en que la plantea Enrique. Ese será uno de los puntos neurálgicos que pondrá en discusión Escoto con los *gandavistas*.

II. Textos

Para la traducción de VI.3 he tomado la edición crítica de Gordon Wilson (1987: 41-51), ampliando el aparato de fuentes allí propuesto. La edición crítica del *Quodlibet* VIII, prevista como el volumen XII de los *Opera omnia* y a cargo de Pasquale Porro y Marialucrezia Leone, todavía no ha sido publicada. Por esa razón, para la traducción de VIII.3 he tomado el texto de Badius (1518: 304-305) confrontándolo con el códice París, *Bibliothèque Nationale de France*, Lat. 15350, fol. 103ra-va. En la transcripción del texto latino he respetado la grafía de la edición de referencia, al igual que en el resto del trabajo.

En la traducción de las cuestiones he creído conveniente numerar los párrafos para facilitar las referencias. En el proemio y la cuestión 3 del *Quodlibet* VIII he señalado entre corchetes, además, la división alfabética y los folios de la edición de Badius.

II.1.

Enrique de Gante *Quodlibet VI, cuestión 3*

UTRUM IMPOSSIBILE QUOD ATTRIBUITUR DEO RESPECTU CREATURARUM, ORIATUR CAUSALITER EX PARTE DEI AN EX PARTE CREATURAE.

SI LO IMPOSIBLE QUE SE ATRIBUYE A DIOS RESPECTO DE LAS CRIATURAS SE ORIGINA CAUSALMENTE EN DIOS O EN LA CRIATURA.

<Argumenta principalia>

1 Circa secundum arguitur quod impossibilitas circa fieri rerum debet dici originari ex parte Dei, quia ex parte Dei est sicut ex parte activi, ex parte rei sicut ex parte passivi. Quod autem est in passivo, est causatum ab activo, quia secundum auctorem Sex principiorum: “passio est effectus illatioque actionis”. Ergo etc.

2 Item. Quod contradictoria non possunt esse in eodem, contingit quia non habet seminalem rationem in se. Illam autem non habent, quia Deus eam non dedit, quia, si dedisset, eam haberent, et possent ex ipsa contradictoria esse simul. Quod ergo non possunt esse simul, ratio est prima ex parte Dei.

<Argumentum oppositum>

3 In contrarium est illud quod dicit Avicenna IV^o Metaphysicae: “Agens non potest, quia non est possibile in se”.

<Solutio>

4 Dicendum ad hoc quod in omnibus quae Deo attribuuntur, considerandum est an id quod ei attribuitur significat secundum rationem sui nominis aliquid quod est dignitatis simpliciter, quod debet esse tale quid quod in quolibet simpliciter melius est esse ipsum quam non ipsum, secundum regulam Anselmi, quam alibi exposuimus. Quod si tale fuerit, qualia sunt illa quae significantur nominibus divinatorum attributorum

<Argumentos principales>

1 Acerca de lo segundo se argumenta que la imposibilidad de la producción de las cosas, debe decirse originada en Dios, ya que por parte de Dios es como por parte del activo, mientras que por parte de la cosa es como por parte del pasivo. Pero lo que es en el pasivo es causado por el activo, ya que, según el autor del [Libro] de los seis principios: “la pasión es efecto y consecuencia de la acción”.¹ Luego etc.

2 Además. El hecho de que los contradictorios no existan en el mismo [instante] acaece porque no tienen razón seminal en sí. Pero no la tienen porque Dios no se las dio, ya que, de habérselas dado, la tendrían y, en virtud de esta, podrían los contradictorios existir simultáneamente. Por lo tanto, la razón de que no pueden existir simultáneamente proviene primeramente de parte de Dios.

<Argumento opuesto>

3 En contra está lo que dice Avicena en el IV [libro] de la Metafísica: “El agente no puede [algo], porque [eso] no es posible en sí mismo”.²

<Solución>

4 Ha de decirse al respecto, que, en todo aquello que se atribuye a Dios, debe considerarse si lo atribuido significa según la noción de su nombre algo que es de dignidad absolutamente, tal que en cualquier caso sea absolutamente mejor ser eso que no ser eso, según la regla de Anselmo que expusimos en otro lado.³ Si tal fuera el caso, como en aquellas [perfecciones] que significan los

1 Anónimo, *Liber sex principiorum* III.29; *Auctoritates Aristotelis* 11). Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet VIII* 3.1.

2 Cf. Avicena, *Philosophia prima* IV.2. Este texto de Avicena, que aquí Enrique no cita literalmente sino en cuanto al sentido, será explicado en §7. Cf. Enrique de Gante *Quodlibet VIII* 3.1.

3 Anselmo de Canterbury, *Monologion*, c. 15 (*Opera omnia* 1: 28; trad. Obras completas I: 229): “Equidem si quis singula diligenter intueatur: quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum”. Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* 32.1 sol., y 2, sol.: 31 y 46-48.

essentialium, ut sunt sapientia, bonitas et huiusmodi, tunc simpliciter illud secundum se et primo Deo attribuendum tamquam illi a quo ortum habet, et habet esse ab illo in aliis secundum rationem rei, licet secundum nominis impositionem primo conveniat creaturis, quia nomina eis quae videntur in creaturis, primo sunt imposita.

5 Si vero id quod attribuitur Deo secundum rationem sui nominis significat aliquid quod non est dignitatis simpliciter, tale etsi Deo attribuitur, hoc non est secundum se et primo, sed quia aliquid attribuitur creaturae, et ex respectu eius ad Deum illud Deo attribuitur. Sed tale quod non est dignitatis simpliciter, est tale aut quia, etsi sit dignitatis, non tamen simpliciter et absolute melius est Deum esse ipsum quam non ipsum, aut quia non est aliquid dignitatis, quia nihil positive dicit, sed privative solum.

6 Primo modo Deo attribuuntur omnia nomina quae respectum dicunt in eo ad creaturas, quia creaturae respectum dicunt ad ipsum secundum quod Deo attribuitur esse Dominum, quia ex tempore habet servum. Et oritur iste respectus a creatura, in qua est relatio secundum res et esse, et non a Deo, in quo est relatio secundum rationem, et secundum dici. Unde Deus dicitur Dominus quia habet creaturam servam, et non e converso, creatura dicitur serva, quia habet Deum Dominum. Et sic etiam attribuitur Deo posse aliquid super creaturam active, quia creatura est in se possibilis ad recipiendum in se actionem creatorem.

7 Sed est advertendum, tam ex parte possibilitatis Dei active quam creaturae passive, quod utramque est dupliciter considerare: aut in comparatione ad suum subiectum in quo est, vel in comparatione ad suum obiectum ad quod est, ut potentiam passivam creaturae possumus considerare in comparatione ad substantiam creaturae, vel in respectu ad Deum, qui aliquid potest active super ipsam, et similiter potentiam activam Dei ad ipsum ut ad subiectum, et ad creaturam ut ad obiectum. Et se habet ipsa potentia creaturae in isto duplici respectu, quod idem est secundum rem et subiectum, differens sola ratione, et ratio comparationis suae ad subiectum est ratio comparationis suae ad obiectum. Et similiter est de potentia activa Dei,

nombres de los atributos divinos esenciales (“sabiduría”, “bondad”, etc.), entonces deben ser atribuidas a Dios en primer lugar, absolutamente y por sí mismo, como a aquél en quien tienen origen; y en los demás tienen ser a partir de él según la razón de la cosa, aunque según la imposición del nombre primero convenga a las criaturas, ya que los nombres se imponen en primer lugar a lo visto en las criaturas.

5 Si lo que se atribuye a Dios según el significado de su nombre significa algo que no es de dignidad absolutamente, por más que se atribuya a Dios, no es [atribuido] por sí mismo y primeramente, sino por algo que se atribuye a la criatura, y que, a partir de esta, se atribuye a Dios. Ahora bien, el atributo que no es de dignidad absolutamente es tal, o bien porque, aun siendo de dignidad, no es simple y absolutamente mejor que Dios sea aquello a que no lo sea; o bien porque no es algo de dignidad por no decir algo positivamente, sino solo privativamente.

6 Según el primer modo, se atribuyen a Dios todos los nombres que dicen en él relación a las criaturas, porque las criaturas dicen relación con él en cuanto se atribuye a Dios el ser Señor, ya que “en el tiempo” posee un siervo.⁴ Y este respecto se origina en la criatura, en la que hay una relación según la cosa y el ser, y no en Dios, en el que hay una relación según la razón y el decir. Dios, por tanto, se dice Señor porque tiene una criatura sierva, y no al contrario: la criatura no se dice sierva porque tenga un Dios Señor. Y así también se atribuye a Dios el poder algo activamente sobre la criatura, ya que la criatura es en sí misma posible para recibir en sí la acción del creador.⁵

7 Pero ha de advertirse que, tanto por parte de la posibilidad de Dios activamente, como de la criatura pasivamente, hay que considerar una y otra de dos maneras: o en comparación al sujeto en el que es, o en comparación al sujeto para el que es. De modo que la potencia pasiva de la criatura puede ser considerada, ya sea en comparación a la sustancia de la criatura, ya sea respecto de Dios, que puede algo activamente sobre esta; y, de manera semejante, [podemos considerar] la potencia activa de Dios respecto de sí mismo como sujeto, y a la criatura como objeto. Y la potencia de la criatura guarda una doble relación, que es la misma según la cosa y el sujeto, y difiere solo en la razón, y la razón de su comparación al sujeto es la misma razón de su comparación al objeto.

4 Agustín de Hipona, *De Trinitate* V.16.17: 224-225: “Nam et si dominus non dicitur nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo; non enim sempiterna creatura est cuius est ille Dominus. Quomodo ergo obtinebimus nec ipsa relativa esse accidentia, quoniam nihil accidit Deo temporaliter quia non est mutabilis, sicut in exordio huius disputationis tractavimus?”.

5 Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VIII.3.10.

praeter hoc quod non dicitur Deus ad creaturam per suam potentiam activam, nisi quia creatura dicitur ad ipsum per suam potentiam passivam. Unde, quia prior secundum rationem est comparatio cuiuslibet potentiae ad subiectum quam ad obiectum, ideo dicit Avicenna in VI^o Metaphysicae: “Omne quod incipit esse, antequam sit, necesse est ut sit possibile in se. Si enim non fuerit possibile in se, illud non erit ullo modo”, quia etiam non est potentia activi in respectu ad passivum, nisi quia passivum habet respectum sua potentia ad ipsum. Ideo continuo subdit: “Non est autem possibilitas ad esse eo quod agens sit potens super illud, quia agens non es potens super illud cum ipsum non fuerit possibile in se”. Et appellat “possibile in se” ex respectu potentiae comparatae ad ipsum ut ad subiectum. Unde, postquam induxit probationem suam super iam praemisso, subdit: “Aperte igitur manifestum est quod intentio essendi rem in se possibile, non est intentio ipsam essendi sic ut sit possibile super eam, quamvis quantum ad subiectum sunt unum. Ipsam enim esse sic ut sit posse super eam, concomitans est ad ipsam esse possibilem in se, quia ipsam esse possibilem in se est respectu sui ipsius, et ipsam esse sic ut sit possibile super eam, est respectu suae relationis ad datorem essendi”.

8 Et secundum hoc Deus non dicitur posse super creaturam aliquid, nisi quia simpliciter est potens in se et quia ipsa est potens respectu eius, et ipsa non dicitur potens respectu eius nisi quia simpliciter est potens in se, simpliciter tamen et absolute ipsa creatura non dicitur potens in se aliquo modo passive, nisi quia Deus est in se potens potentia activa respondente illi potentiae passivae. Quod ideo contingit, quia sic posse in Deo respectu sui ipsius et in se consideratum est Deo dignitatis simpliciter et absolute –posse enim active secundum se melius est simpliciter cuiuscumque quam non posse–, licet posse hoc, ut consideratur in respectu creaturam, quamvis sit dignitatis, non tamen est dignitatis simpliciter, quia nihil dignitatis simpliciter potest Deo inesse ex respectu ad creaturas, quia in se ipso nihil minus dignitatis habet si secundum se absolute consideratur, quam si consideretur in respectu ad creaturas, eo quod nihil dignitatis recipit a creaturis, quia “bonorum nostrorum non eget”. Et quod posse Dei in respectu ad creaturas consideratum aliquid dignitatis dicit, licet non simpliciter, hoc contingit quia idem posse, ut habet secundum se et respectu sui,

Y de manera semejante, acerca de la potencia activa de Dios [podemos considerar], además de esto, que Dios no se dice hacia la criatura por su potencia activa, antes bien, la criatura se dice hacia este por su potencia pasiva. Y comoquiera que la comparación de cualquier potencia al sujeto es anterior a la del objeto, Avicena dice en el <IV>⁶ de la Metafísica: “Todo lo que comienza a ser, antes de que sea, es necesario que sea en sí mismo posible. En efecto, si no es posible en sí mismo, no será de ningún modo”, porque tampoco hay potencia del activo en la relación al pasivo, sino que el pasivo tiene un respecto en su potencia hacia aquel. Y por esa razón añade enseguida: “No hay posibilidad de ser porque un agente tenga poder sobre algo, ya que el agente no es potente sobre algo si esto no fuese posible en sí mismo”.⁷ Y lo llama “en sí mismo posible” con respecto a la potencia comparada a este como sujeto. En razón de lo cual, tras inducir su prueba sobre lo que había dicho, añade: “Resulta abiertamente manifiesto que la intención de que una cosa sea posible en sí misma no es la misma intención de que sea de tal modo que haya un poder sobre esta, aunque en cuanto al sujeto sean una sola. En efecto, el hecho de que [la cosa] sea tal que haya poder sobre ella, es concomitante al hecho de que [la cosa] sea posible en sí, porque el hecho de que sea posible en sí es respecto de sí misma, mientras que el hecho de que sea tal que se tenga poder sobre ella es respecto de su relación al que le da el ser”.⁸

8 Y, según esto, no se dice que Dios tiene algún poder sobre la criatura, sino en cuanto es potente en sí mismo de modo absoluto y porque la criatura es potente respecto de él; y la criatura no se dice potente respecto de él sino porque es potente en sí misma de modo absoluto, aunque la misma criatura no se dice en modo alguno potente en sí misma pasivamente, sino porque Dios es en sí mismo potente con una potencia activa que responde a esa potencia pasiva. Esto sucede porque tal poder en Dios respecto de sí mismo y considerado en sí mismo es para Dios [perfección] de dignidad simple y absolutamente. En efecto, el poder activamente conforme a sí mismo es absolutamente mejor para cualquiera que el no poder. Ello no obstante, este poder, en cuanto considerado en relación con la criatura, aunque sea de dignidad, no es [perfección] de dignidad absolutamente, ya que nada de dignidad absolutamente puede inherir a Dios en virtud de su relación a las criaturas, pues en sí mismo no tiene nada de menor dignidad considerado conforme a sí mismo y absolutamente, que considerado en relación con las criaturas, toda vez que no recibe nada de dignidad de las criaturas, porque “no necesita de nuestros

6 IV] vi Ed.

7 Avicena, *Philosophia prima* IV.2: 208, ll. 53-54.

8 Avicena, *Philosophia prima* IV.2: 209, ll. 70-75.

est posse simpliciter, propter quod creatura habet in se, et secundum se et respectu sui, posse passivum illi respondens, a quo habet quod dicitur posse respectu Dei, et propter illud posse, quo dicitur creatura respectu Dei, dicitur, vice versa, Deus posse respectu creaturae.

9 Et sic, absolute loquendo, non est posse pasivum in creatura, nisi quia est posse activum in Deo. Ut cum quattuor sunt respectus secundum posse, duo secundum posse activum, unos quo posse Dei comparatur ad Deum ut cuius est, alius quo comparatur ad creaturam ut ad quam est, et duo secundum posse passivum, unus quo comparatur ad creaturam ut cuius est, alius secundum quem comparatur ad Deum ut ad quem est, in ipsis talis est ordo quoniam a posse Dei activo secundum se est posse passivum in creatura secundum se, et ex posse passivo creaturae secundum se concomitatur posse passivum creaturae respectu Dei, ex posse creaturae passive respectu Dei dicitur Deus posse active respectu creaturae. Ut secundum hoc in creatura non est simpliciter posse passive secundum se, nisi quia posse active est in Deo, non autem quia posse aliquid active respondens illi posse passive in una creatura sit in alia creatura. Ut dicatur aliquid passive per se et simpliciter possibile creatura respectu potentiae creatoris, scilicet quia ipse habet potentiam activam ad illud ad quod creatura habet potentiam passivam, non respectu potentiae alicuius alterius creaturae, scilicet quia habet potentiam activam ad illud ad quod alia creatura habet potentiam activam, nisi per accidens. Ut quemadmodum cibus non dicitur sanus simpliciter nisi respectu simpliciter sani, non autem respectu aegroti nisi per accidens –est enim sanus simpliciter qui est sanus sano, non autem qui est sanus aegroti–, sic posse sive possibile passive per se et simpliciter non dicitur in creatura nisi respectu ad illud quod est simpliciter posse potentia activa, quale est in solo Deo, non autem respectu illius quod est posse active secundum quid, cuiusmodi est posse active, cuiuslibet creaturae respectu posse active Dei. Potest enim passive simpliciter creatura

bienes”.⁹ Y que el poder de Dios considerado con relación a las criaturas, diga algo de dignidad, aunque no absolutamente, sucede porque dicho poder, en cuanto lo tiene conforme a sí mismo y respecto de sí, es un poder absolutamente, ya que la criatura tiene en sí, conforme a sí y respecto de sí, un poder pasivo que le responde, en virtud del cual tiene un denominado poder respecto de Dios y por ese poder, en virtud del cual se dice criatura respecto de Dios, se dice, viceversa, que Dios tiene poder respecto de la criatura.

9 Y así, hablando en sentido absoluto, no hay un poder pasivo en la criatura, sino porque hay un poder activo en Dios. Y comoquiera que las relaciones según el poder son cuatro: dos según el poder activo, [de las cuales] una en la que el poder de Dios se compara a Dios como del cual es y otra en la que se compara a la criatura como a la cual es; y dos según el poder pasivo, [de las cuales] una en la que se compara a la criatura como de la cual es, y otra según la que se compara a Dios como al cual es; en dichas relaciones el orden es el siguiente: Puesto que del poder activo de Dios en sí mismo proviene el poder pasivo de la criatura en sí misma, y del poder pasivo de la criatura en sí misma se concomita el poder pasivo de la criatura respecto de Dios; del poder pasivamente de la criatura respecto de Dios se dice que Dios puede activamente respecto de la criatura. De tal modo que, según lo dicho, no hay en la criatura un poder pasivamente por sí mismo absoluto, sino porque hay un poder activamente en Dios; y no porque el poder algo activamente, que responde a dicho poder pasivo en una criatura, se halle en otra criatura.¹⁰ De tal modo que en la criatura algo se dice pasivamente por sí misma y absolutamente posible respecto de la potencia del creador, es decir, porque este posee la potencia activa hacia aquello para lo cual la criatura posee potencia pasiva; y solo accidentalmente respecto de la potencia de una criatura que posea la potencia activa hacia aquello para lo cual otra criatura posee potencia activa. Así como el alimento no se dice sano absolutamente, sino respecto de lo absolutamente sano, y no [se dice] respecto del enfermo sino por accidente –absolutamente sano, en efecto, es quien es sano por [ser] sano, y no sano por [haber dejado de estar] enfermo–; del mismo modo el poder, o lo posible por sí y absolutamente, no se dice en la criatura sino

9 Sal. 15: 2. Cf. Ps. Agustín de Hipona, *De amicitia* (PL 40: 834): “Deus enim summe potens et summe bonus, sibi est ipsi sufficiens, qui bonorum nostrorum non eget”. Tomás de Aquino, *In Sent.* II, d. 1, q. 2, a. 1, 3; trad. *Comentario* II.1: 111): “Praeterea, unicuique agentis propter finem, melius est suum opus esse quam non esse: quia per illud finem consequitur, ut patet inducendo in singulis. Sed non melius, immo indifferens est Deo utrum creaturae sint vel non sint, quia bonorum nostrorum non eget. Ergo non agit propter finem”.

10 Cf. Aristóteles, *Metafísica* V.15, 1021a 14-19; *Auctoritates Aristotelis* 126 (1974: 125): “Necessarium uno modo dicitur sine quo res non potest esse, ut animal non potest esse sine cibo vel vivere. Secundo modo sine quo non potest bene esse, ut vivere sine vestimentis. Tertio modo idem est quod violentum et sic dicitur ista res necessario proicitur extra navim, id est violenter”.

quod potest et quia potest, agente illo qui est potens simpliciter, non autem quod potest seu quia potest, agente illo qui non potens simpliciter active, cuiusmodi est omnis creatura: etenim potentia activa creaturae non est nisi quaedam participatio potentiae activae creatoris.

10 Si vero iuxta secundum membrum supra positum aliquid non est dignitatis simpliciter, quia nihil dignitatis omnino habet aut importat, scilicet quia nihil positive dicit, sed tantum privative, hoc modo nihil Deo attribuitur secundum se aut ex se, neque primo et principaliter, sed solum attribuitur per se et ex se et primo et principaliter, creaturae secundum se, et exinde in respectu ad Deum, et ex hoc tertio Deo in respectu ad creaturam. Unde alibi declaratum est quomodo illa quae modo privationis dicuntur de Deo secundum se, ut incorruptibile, invisibile et huiusmodi, reales positiones important, multum incapabiles a nobis.

11 Descendendo igitur ad propositum dicimus de impossibili quod dicitur privative et realiter: non imponitur nisi a privatione eius quod est vere positivum –cuiusmodi est potentia activa aut passiva–, quod in creaturis habet esse secundum se et per se et in respectu ad Deum, cui impossibile attribuitur ex respectu impossibilis in creatura ad ipsum, et nullo modo secundum se et ex se. Et sic, modo converso, sicut possibile simpliciter primo attribuitur Deo active secundum se, et ex hoc attribuitur creaturae posse passive secundum se primo et deinde in respectu ad Deum, ex quo demum attribuitur Deo in respectu ad creaturam, sicut iam dictum est, sic impossibile simpliciter primo attribuitur creaturae secundum se, et ex hoc in respectu ad Deum, ex quo demum attribuitur Deo in respectu ad creaturas, nullo autem modo attribuitur ipsi secundum se et ex se ipso. Et hoc quoniam, quemadmodum non posse illuminare aliquid extra extremam circumferentiam caeli attribuitur soli quia impossibile est ibi esse aliquid illuminabile, non quia ipse in se secundum se habeat

respecto de aquello que es poder absolutamente con potencia activa, que solo se da en Dios, y no respecto de aquello que es poder activamente de modo relativo, como el poder activamente de cualquier criatura respecto del poder activamente de Dios. En efecto, la criatura puede pasiva y absolutamente lo que puede y porque puede, por la acción de aquel que puede absolutamente; pero no lo que puede ni porque puede por la acción de aquel que no puede activamente de manera absoluta, como sucede en toda criatura. Y es que la potencia activa de la criatura no es sino una participación de la potencia activa del creador.

10 Ahora bien, conforme al segundo miembro antedicho,¹¹ si algo no es de dignidad absolutamente porque no posee ni comporta en absoluto dignidad alguna (esto es, porque no dice nada positivamente, sino solo privativamente), nada se atribuye a Dios de este modo conforme a sí mismo o por sí mismo ni primera ni principalmente; sino que solo se atribuye primera y principalmente a la criatura en cuanto tal, por sí misma y en virtud de sí misma, y luego con respecto a Dios, y sobre esta base, en tercer lugar, a Dios con respecto a la criatura.¹² En razón de ello se explicó en otro lugar cómo aquellas cosas que se dicen de Dios en sí mismo a modo de privación, como “incorruptible”, “invisible”, y otras por el estilo, comportan afirmaciones reales muy inaccesibles para nosotros.

11 Descendiendo, entonces, al tema propuesto, decimos, acerca de lo imposible, que se dice privativa y realmente: no se impone sino en virtud de la privación de algo que es verdaderamente positivo –como la potencia activa o pasiva–, que en las criaturas tiene ser en sí y por sí y con respecto a Dios,¹³ a quien “imposible” se atribuye respecto de lo imposible en la criatura hacia él y de ningún modo en sí mismo y por sí mismo. E inversamente: así como lo posible absolutamente se atribuye primero a Dios activamente conforme a sí mismo y, a partir de ello el poder se atribuye pasivamente a la criatura primero conforme a sí misma y luego respecto de Dios, solo a partir de lo cual se atribuye a Dios respecto de la criatura, como ya se dijo; del mismo modo lo imposible absolutamente se atribuye primero a la criatura conforme sí misma y, a partir de ello, respecto de Dios, por lo que luego se atribuye a Dios respecto de las criaturas, pero de ningún modo se atribuye a este en sí y por sí mismo. Y esto debido a que, aunque se atribuye al sol el no poder iluminar algo por fuera de la extrema

11 §6.

12 Cf. Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* 32.4: 156; 32.2, sol.: 43.

13 Cf. Aristóteles, *Metafísica V*, 1021a 25 (AL XXV 3.2: 104): “Amplius quedam secundum privationem potentie, ut impossibile et quecumque sic dicuntur, ut invisibile”.

aliquam impotentiam ad illud, immo quantum in se est, ipse sol aequè potens est ad illuminandum supra caelum sicut infra, sic non posse facere contradictoria esse simul attribuitur Deo quia impossibile est quod ipsa in se recipiant simultatem, nec est huius aliqua ratio requirenda ex parte Dei, sive ex parte idearum sive alio modo, quia non habet rationem nisi pure privatam, quae ex parte Dei secundum se inveniri non potest, ut patet in exemplo de sole.

12 Ex quo patet quod, licet impossibile simpliciter dicatur in creatura passive ex respectu ad Deum, scilicet quia est impossibile Deo, et secundum quid ex respectu ad creaturam, scilicet quia impossibile est creaturae –Ezechiam enim supervivere, licet erat impossibile respectu potentiae activae creaturae, non tamen erat impossibile simpliciter, quia non erat impossibile respectu Dei–, et hoc quemadmodum possibile simpliciter non dicitur passive in creatura ex respectu ad creaturam, sed solum ex respectu ad Deum, ut iam dictum est et expositum, non tamen eodem modo possibile et impossibile in creatura dicuntur respectu possibilis et impossibilis in Deo, quoniam possibile in creatura passive dicitur respectu possibilis in Deo active, ut a quo habet esse in creatura, quia habet esse primo in Deo impossibile vero in creatura passive dicitur respectu impossibilis in Deo active, non ut a quo habet esse in creatura, sed quia ex eo quod impossibile creaturae dicitur in respectu ad Deum, ideo e converso dicitur esse impossibile in Deo in respectu creaturae. Et hoc alio modo quam ex eo quod impossibile passive unius creaturae dicitur in respectu ad impossibile active alterius creaturae; dicitur e converso impossibile active in illa altera creatura respectu prioris, quoniam¹ impossibile passive unius creaturae est impossibile secundum quid respectu impossibile passive unius creaturae est impossibile secundum quid respectu impossibilis active alterius creaturae, simpliciter vero est impossibile respectu impossibilis in Deo. Non enim sequitur “Ezechias non potuit supervixisse agente potentia naturali, ergo non potuit supervixisse simpliciter et absolute”, sed sequeretur: “Non potuit supervixisse potentia supernaturali divina agente, ergo simpliciter et absolute non potuit supervixisse”. Unde quod est possibile respectu agentis creati est possibile simpliciter, non quia est possibili illi, sed quia est possibile respectu agentis increati: maior enim virtus includit minorem. Si enim sit aliquid possibili agenti increato, simpliciter est possibile, etsi non sit possibile

circunferencia del cielo porque es imposible que allí haya algo iluminable, y no porque este, en sí mismo y en cuanto tal, tenga alguna impotencia para ello (antes bien, en cuanto es en sí mismo, él solo es igualmente potente para iluminar tanto por encima como por debajo del cielo); así también se atribuye a Dios el no poder hacer que dos contradictorios existan al mismo tiempo, porque es imposible que estos reciban en sí la simultaneidad; y no hay que buscar razón alguna requerida por parte de Dios, o por parte de las ideas, o de algún otro modo, porque no tiene razón sino puramente privada, que no puede hallarse en Dios por sí mismo, como queda de manifiesto en el ejemplo del sol.¹⁴

12 Queda claro entonces, a partir de lo dicho, que aunque “imposible” se diga absolutamente en la criatura pasivamente con relación a Dios, a saber, porque es imposible para Dios, y relativamente con relación a la criatura, a saber, porque es imposible para la criatura –para Ezequías, en efecto, si bien sobrevivir era imposible respecto de la potencia activa de la criatura, no era sin embargo imposible absolutamente, porque no era imposible respecto de Dios–¹⁵; del mismo modo que “absolutamente posible” no se dice pasivamente en la criatura con relación a la criatura, sino solo con relación a Dios, como ya fue dicho y expuesto. Sin embargo, “posible” e “imposible” no se dicen en la criatura del mismo modo respecto de lo posible y lo imposible en Dios, porque, en la criatura “posible” se dice pasivamente respecto de lo activamente posible en Dios, como aquel del que tiene ser la criatura, porque tiene primeramente en Dios, mientras que “imposible” se dice en la criatura pasivamente, respecto de lo activamente imposible en Dios, no como aquel del que proviene el ser en la criatura; razón por la cual, al contrario, se dice ser imposible en Dios con respecto a la criatura. Y según este modo diverso de aquel según el cual “pasivamente imposible” se dice de una criatura con respecto a lo activamente imposible de otra criatura; se dice, al contrario, lo activamente imposible en esa otra criatura respecto de la anterior, porque lo pasivamente imposible de una criatura es relativamente imposible respecto de lo activamente imposible de otra criatura, mas absolutamente imposible respecto de lo imposible en Dios. En efecto: en [el enunciado] “Ezequías no pudo haber sobrevivido por la acción de una potencia natural, luego simple y absolutamente no pudo haber sobrevivido”, no hay consecuencia. Antes bien, la consecuencia sería la siguiente: “No pudo haber sobrevivido por la acción de la potencia sobrenatural divina, luego simple y absolutamente no pudo haber sobrevivido”. Así pues, lo que es posible respecto del agente creado es posible

¹⁴ Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VIII, q. 3.9.

¹⁵ Cf. II Re. 20 : 1-10, Is. 38: 2-5.

¹ quoniam] ex *add.* Ed. Wilson.

agenti creato. Similiter, quod est impossibile agenti increato, est impossibile agenti creato, et est simpliciter impossibile, non quia est impossibile agenti creato, sed quia est impossibile agenti increato: quod enim est impossibile agenti creato, ex hoc non est impossibile simpliciter, si sit solum possibile agenti increato.

<Ad argumenta>

13 Quod ergo arguitur primo in contrarium, quod “impossibile in activo est causa impossibilis in passivo”, dicendum quod non est verum, nec est simile de possibili quod in activo est causa possibilis in passivo, quia possibile dicit aliquid pure positivum, et positio in effectu non est nisi a positione in sua per se causa, impossibile nihil dicit nisi privative. Privatio autem, et defectus bene habet esse in effectu absque omni defectu et privatione in sua per se causa: creatura enim ex se habet defectum, licet non profectum.

14 Ad secundum, quod “creatura non recipit contradictoria simul, quia non habet seminale principium ad illud”, dicendum quod verum est, et illud, si haberet, a Deo haberet, et hoc non nisi quia posset agere quod contradictoria essent simul. Et quod assumitur: “non habet aliquid illud seminale principium nisi quia Deus non dedit”, dicendum quod falsum est, immo ex natura rei in quantum est res communissime dicta, provenit quod non habet seminale principium ad contradictoria esse simul, scilicet quia ipsa ex se non habet potentiam ad habendum illud. Et hoc, quia illud est tale quod non potest haberi, quia nec est res etiam a reor reris dicta, et ex hoc contingit quod non habet ideam in Deo. Licet enim res a raturidine dicta ex hoc est res et natura vel essentia aliqua, quod habet ideam in Deo, illud tamen quod non est res a raturidine dicta, et maxime nec a reor reris dicta, non ex hoc non est res quod non habet ideam in Deo, sed potius <ex hoc> non habet ideam in Deo quod secundum se non est res. Positivum enim in essentia creaturae non est nisi a positivo in Deo, privativum vero in creatura, aut etiam pure negativum circa non creaturam, non est ab aliquo privativo vel negativo in Deo, sed ex se ipso, secundum quod malum et non ens privativum non habet nisi

absolutamente, no porque es posible para este, sino porque es posible respecto del agente increado: la virtud mayor incluye la menor. En efecto, si hay algo posible para un agente increado, es absolutamente posible, aunque no sea posible para un agente creado. De manera semejante, lo que es imposible para el agente increado, es imposible para el agente creado, y es absolutamente imposible no porque es imposible para el agente creado, sino porque es imposible para el agente increado: lo que es imposible para el agente creado, en efecto, no es por eso absolutamente imposible si es solo posible para el agente increado.¹⁶

<A los argumentos>

13 A lo primero que se argumenta en contra, [a saber], que: “lo imposible en el activo es causa de lo imposible en el pasivo”,¹⁷ ha decirse que [el enunciado] no es verdadero, ni es semejante al [enunciado] acerca de que lo posible en el activo es causa de lo posible en el pasivo, porque “posible” dice algo puramente positivo, y la afirmación en el efecto no proviene sino de la afirmación en su causa por sí misma, [mientras que] “imposible” no dice nada sino privativamente. La privación y el defecto, sin embargo, tiene ser en el efecto, sin defecto ni privación alguna en su causa por sí: en verdad, la criatura posee por sí misma el defecto, mas no la perfección.

14 Al segundo, [a saber], que “la criatura no recibe los contradictorios simultáneos porque no tiene un principio seminal para ello”,¹⁸ ha de decirse que es verdadero y que, si lo tuviese, lo tendría por parte de Dios, y esto no por otra razón sino porque podría hacer que los contradictorios existan al mismo tiempo. Y respecto de lo que se asume: “no tiene ese principio seminal sino porque Dios no lo otorgó”, ha decirse que es falso; más aún, el hecho de que no tenga un principio seminal para que los contradictorios existan simultáneamente, proviene de la naturaleza de la cosa en cuanto “cosa” generalísimamente dicha, a saber, pues por sí misma no tiene potencia para tener dicho principio. Y la razón es porque ese principio es tal que no puede ser poseído, ya que ni siquiera hay una res dicha a reor / reris, y por eso no tiene una idea en Dios. En efecto, si bien la cosa es cosa y naturaleza, o esencia que tiene una idea en Dios por ser res a raturidine dicta; algo no es cosa a raturidine dicta ni a reor / reris dicta por no tener una idea en Dios, sino más bien, no posee idea en Dios porque en sí mismo no es cosa.¹⁹ En efecto, lo positivo en la esencia de la criatura no proviene sino de lo positivo en Dios, mientras que lo privativo en la criatura, o incluso lo puramente negativo de la no-criatura

¹⁶ Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VIII.3.3-8.

¹⁷ §1.

¹⁸ §2.

¹⁹ Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VII.1-2, ad 2 (*Opera omnia* XI: 26-27).

causam privativam. Malum vero vel non ens negativum nullam habet causam omnino, dicente Dionysio 4^o cap.^o De divinis nominibus: “Malum est sine causa et indefinitum et sine germine”, ubi “infecundum” et “sine germine”, quod esse sine principio seminali, secundum quod alias exposuimus loquendo in alio Quolibet de principio seminali.

15 Unde patet quod non sequitur illud quod ultimo assumitur: “si Deus dedisset rei principium seminale ad contradictoria, habuisset illud, ergo non habuit quia Deus non dedit”, et hoc propter causam iam dictam. Ex quo sumitur regula Philosophi in Topicis: “quod in contradictoriis quae sunt per se, non tenet consequentia in ipso, sed e contrario”. Non enim sequitur: “si album est, coloratum est; ergo si non album est, non coloratum est”, sed “si non est coloratum, non est album”. Similiter in proposito sequitur: “si Deus dedisset rei seminarium ad esse contradictoria simul, habuisset illud”; non tamen sequitur in ipso: “ergo, quia Deus non dedit, ipsa non habuit”, sed e contrario: “quia non habuit, ideo non dedit”. Non dare enim non est ratio non habere, sed e converso non habere est ratio eius quod est non dare, ratio, dico, non essendi vel non essendi, sed consequendi seu denominandi. Et hoc, iuxta determinationem Anselmi De casu diaboli, ubi per totum cap. m^o determinat quod non sequitur: “si angelus” bonus “ideo perseveravit, quia perseverantiam habuit, et ideo habuit, quia accepit, et ideo accepit, quia Deus dedit”; ergo “consequens est” ut “ille qui in veritate non stetit, quemadmodum non perseveravit, quia perseverantiam non habuit, et ideo non habuit, quia non accepit, sic ideo non accepit, quia Deus non dedit”.

no proviene de algo privativo o negativo en Dios, sino de sí misma, toda vez que el mal y el no-ente negativo carece en absoluto de causa, como dice Dionisio en el capítulo 4 De los nombres divinos: “El mal es sin causa, indefinido y sin semilla”, donde otra traducción lee: “incausal, infinito, infecundo”.²⁰ Pero “infecundo” y “sin semilla” es lo mismo que ser sin principio seminal, tal como expusimos en otro Quolibet al hablar sobre el principio seminal.²¹

15 De allí resulta evidente que el último supuesto no es consecuente: “si Dios otorgase un principio seminal a los contradictorios [simultáneos], lo tendrían, luego no lo tienen porque Dios no se los otorgó”, y esto por la causa que ya se dijo. En virtud de lo cual se asume la regla del Filósofo en Tópicos: “en las contradictorias que son por sí, la consecuencia no se sigue en el mismo orden, sino en orden inverso”.²² En efecto, de “si es blanco es coloreado” no se sigue “luego si no es blanco, no es coloreado”, sino “[luego] si no es coloreado, no es blanco”. De manera semejante, con relación a nuestro tema, “si Dios otorgase semilla de cosa²³ a los contradictorios simultáneos, [la cosa] lo tendría”. Pero de allí no se sigue “luego, la cosa no la tuvo porque Dios no se la dio”, sino lo inverso: “porque no la tuvo, [Dios] no se la dio”. “No dar”, en efecto, no es la razón de “no tener”, sino viceversa: “no tener” es la razón de “no dar”; y no me refiero a la razón de ser, sino a la razón de consecuencia o denominación. Y por eso, según la determinación de Anselmo en Sobre la caída del demonio, donde a lo largo de todo el capítulo 4 determina que no hay implicación [en la proposición]: “si el ángel” bueno “perseveró, fue porque tuvo perseverancia, y la tuvo porque la recibió, y la recibió porque Dios se la dio; la consecuencia, por lo tanto, es que el que no permaneció en la verdad, no perseveró en ella porque no tuvo perseverancia, y no la tuvo porque no la recibió, de modo tal que no la recibió porque Dios no se la dio”.²⁴

20 Ps. Dionisio Areopagita, *Sobre los nombres divinos* 4.20 (*Dionysiaca*: 307; trad. Obras completas: 55).

21 Cf. Enrique de Gante, *Quolibet* IV.14 (*Opera omnia* VIII: 185-242).

22 Aristóteles, *Tópicos* II.8, 113b 15-26.

23 Es decir, principio seminal.

24 Anselmo de Canterbury, *De casu diaboli* 2 (*Opera omnia* 1: 235; trad. 2015: 191-192): “Constat ergo quia ille angelus, qui stetit in veritate, sicut ideo perseveravit, quia perseverantiam habuit; ita ideo perseverantiam habuit, quia / accepit; et ideo accepit quia Deus dedit”; 3 (*Opera omnia* 1: 236-237; trad. 2015: 192-193): “M. Nulla est tibi consequentia: potest enim non dare, non esse causa / non accipiendi, etiamsi dare semper esset causa accipiendi. D. Ergo si ponatur non dare, non necesse est sequi non accipere. Quare potest esse accipere, etiamsi non sit dare. / M. Non est ita. D. Exemplo volo mihi ostendas quod dicis. M. Si ego porrigo tibi aliquid, et tu accipis; / non ideo do quia accipis; sed // ideo accipis, quia do; et est datio causa acceptionis. D. Ita est. M. Quid si id ipsum porrigo alii, et non accipit; illene ideo non / accipit, quia ego non do? D. Potius videtur quia tu ideo non das, quia ille non accipit. Hic igitur non dare, non est causa non accipiendi; et tamen si / pono me non dedisse, causa est consequendi illum non accipisse. Aliud namque est rem causam esse alterius rei: aliud positionem rei esse causam ut sequatur aliud”; 4 (*Opera omnia* 1: 242; trad. 2015: 200): “M. Quamvis igitur bonus angelus ideo accepit perseverantiam, quia Deus dedit, non ideo tamen malus non accepit, quia Deus non dedit: sed / Deus ideo non dedit, quia ille non accepit; et ideo non accepit, quia accipere noluit”.

II.2

Enrique de Gante
Quodlibet VIII. Proemio

In disputatione nostra de quolibet querebantur xxxvi. Aliqua sine argumentis. Et proponebantur quedam de deo in comparatione ad creaturas, quedam vero de creaturis secundum se.

En nuestra disputa *de Quodlibet* se planteaban treinta y siete [cuestiones], algunas sin argumentos. Y se proponían algunas acerca de Dios en comparación a las criaturas y otras acerca de las criaturas en cuanto tales.

Circa primum querebantur quatuor respicientia esse nature in creaturis, unum vero respiciens esse gratie, quorum primum erat utrum in deo sint idee practice. Secundum utrum deformatitas scibilium circa creaturas arguat aliquam deformatitatem in scientia dei. Tertium utrum aliquis possit agere quod impossibile est fieri. Quartum utrum effectus contingens possit fieri immediate a deo. Quintum, utrum duobus aequaliter se habentibus ad receptionem gratiae, deus eis aequaliter conferat.

Acerca de lo primero se planteaban cuatro [cuestiones] atinentes al ser de naturaleza en las criaturas, y una respecto al ser de gracia, la primera de las cuales era si en Dios hay ideas prácticas. La segunda, si la deformidad de las cosas cognoscibles acerca de las criaturas acusa alguna deformidad en la ciencia de Dios. La tercera, si alguien puede realizar algo que es imposible de hacer. La cuarta, si un efecto contingente puede ser realizado por Dios de modo inmediato. La quinta, si, dados dos [sujetos] igualmente dispuestos para la recepción de la gracia, Dios se las confiere a ambos por igual.

II.3.

Enrique de Gante
Quodlibet VIII, cuestión 3

<304v> Circa tertium: quod non est possibile aliquem agere id quod impossibile est fieri, arguitur sic.

Acerca de lo tercero, [a saber], que no es posible que alguien haga algo imposible de hacer, se argumenta de la siguiente manera.¹

<Argumentum principale>

<Argumento principal>

1 Activum et passivum sunt relativa quorum unum ponit alterum, nec est uno sine altero. Si ergo non est alicuius potentia passiva ut fiat, nulla est respectu illius potentia activa que illud esse faciat.

1 “Activo” y “pasivo” son [términos] relativos de los cuales uno afirma el otro y no se da el uno sin el otro.² Por lo tanto, si no hay potencia pasiva de algo para que se haga, no habrá ninguna potencia activa respecto de esta que lo haga ser.³

Contra

Contra

2 Deus facit aliquid ex nihilo in quo nulla omnino est potentia passiva.

2 Dios hace algo de la nada, en la que no hay en absoluto potencia pasiva alguna.⁴

1 Cf. Avicena, *Philosophia prima* IV.2: 208, l.55; Enrique de Gante *Quodlibet* VI. 3.7.

2 Aristóteles, *Metafisica* V.15, 1021a 26-b 4.

3 Avicena, *Philosophia prima* IV.2: 208; Enrique de Gante, *Quodlibet* VI.3.2 y 6.

4 Cf. Egidio Romano, *Theoremata de esse et essentia* 19: “Diremos entonces que la esencia del ángel no posee una actualidad tal como para poder existir en acto si no le fuese dada por el primer agente una actualidad que complete y perfeccione la esencia, y esta actualidad es la que comúnmente se llama ‘ser’. En efecto, si la esencia del ángel ya tuviese una actualidad tal como para poder existir en acto

<Solutio>

3 Dicendum ad hoc quod aliquid dicit impossibile fieri dupliciter. Uno modo obiective tanquam illud quod habet ab alio fieri, secundum quod dicitur posse generari id quod est terminus generationis. Hoc modo, quod impossibile est fieri nullum agens potest facere, et sic nihil dicitur impossibile fieri nisi purum nihil, quod non est aliquid per essentiam, non solum per existentiam. Tale impossibile fieri nec deus potest facere, non propter defectum alicuius potentie, sed quia ad talem non ordinat aliqua activa potentia.

4 Alio modo dicitur aliquid impossibile fieri subiective, et hoc dupliciter. Uno modo quia non est aliquid subiectum in potentia de qua possit aliquid fieri respectu cuiuscumque agentis. Alio modo quia non est aliquid subiectum in potentia uno modo respectu unius agentis, est tamen in potentia alio modo et respectu alterius agentis.

5 Ponere impossibile primo modo simpliciter implicat contradictionem et repugnat factioni secundum omnem cursum et ordinem rerum. Repugnat etiam agenti simpliciter, ut si determinari ad situm sive locum secundum substantiam non sit nisi ratione quantitatis et aliquid quod ex sua natura et substantia nullo modo in se habet aliquid pertinens ad quantitatem, ut punctum aut linea aut huiusmodi ponatur secundum substantia determinari ad situm vel locum; vel si distinguere individualiter sive numeraliter aliquem duo sub eadem specie non sit nisi ratione quantitatis aut materie, et aliquid quod in se nullo modo habet quantitatem aut materiam nec habere potest, ponatur modo dicto distinguere aut posse distinguere ab alio sue speciei.

6 Impossibile vero secundo modo, etsi esset impossibile fieri respectu alicuius agentis et secundum aliquem ordinem et cursum rerum, non tamen <impossibile est> secundum omnem <agentem et ordinem>, ut cum aliquid dicitur fieri ex nihilo quod solum possibile est facere agentem supernaturaliter.

<Solución>

3 Hay que decir al respecto que algo se dice imposible de dos modos. De un modo, objetivamente, como lo que recibe el ser de otro, conforme al cual se dice que puede ser generado aquello que es término de la generación. Según este modo, lo que es imposible de hacer no lo puede hacer ningún agente, y así, nada se dice imposible de hacer sino la pura nada, que no es algo por esencia, y no solo por existencia. Tal imposible de hacer ni Dios puede hacerlo, no por defecto de potencia alguna, sino porque hacia eso no ordena ninguna potencia activa.⁵

4 De otro modo, se dice que algo es subjetivamente imposible de hacer, y esto, a su vez, de dos modos. De un modo, porque no hay un sujeto en potencia a partir del cual se pueda hacer algo respecto de un agente cualquiera. De otro modo, porque no hay un sujeto en potencia en un modo respecto de un agente, sino que está en potencia de otro modo y respecto de otro agente.

5 Afirmar [algo] absolutamente imposible según el primer modo implica contradicción y repugna al hacer según todo curso y orden de las cosas. También repugna al agente absolutamente: como si, [a pesar de que] el estar determinado a una posición o lugar según la substancia no se da sino en razón de la cantidad, afirmásemos que algo que por su naturaleza y substancia carece por completo de algo que pertenezca a la cantidad –como el punto, o la línea, o cosas de este tipo–, está determinado según la substancia a la posición o lugar; o que dos [miembros] de una misma especie no se distinguen individual o numéricamente sino en razón de la cantidad o de la materia; o afirmásemos que algo que en sí mismo no tiene ni puede tener en absoluto ni cantidad ni materia, se distingue o se puede distinguir de otro [miembro] de su especie.

6 Antes bien, lo imposible del segundo modo, aunque fuese imposible de hacer respecto de algún agente y según algún orden y curso de las cosas, no <es imposible> según todo <agente y orden>, como cuando se dice que hacer algo de la nada solo es posible para un agente sobrenatural.

sin que se le añada otra actualidad, u otro ser, esa esencia ni podría ser creada, ni podría no ser”.

5 Enrique de Gante *Quodlibet* VII.1-2 (*Opera omnia* XI: 27-28); *Summa* (*Quaest. ord.*) 30.2: 179F: “Dicendum quod de se non ens dicitur aliquid tripliciter secundum Philosophum xii. meta. quorum primum est secundum Comentatorem non ens simpliciter, quod non habet esse neque imaginari, quia nec est natura nec essentia aliqua, et non habet exemplar formale in primo quod dicitur non ens, quia est ipsa non entitas et ipsum non esse, sicut deus est ipsa entitas sua et suum esse”. Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII.2, 1069b 25; Averroes, *In Met. Arist.* XII.2, com. 11: 297D: “Non ens enim dicitur tripliciter. Et intendit, quorum unum est non ens simpliciter, quod non habet esse, neque imaginationem. Secundum est non esse, quod est in materia, scilicet, privatio formarum. Tertium est ens in potentia. Ens enim in potentia dicitur non ens, scilicet, non ens in actu”.

7 Impossibile modo tertio est ubi est aliqua potentia in subiecto reducibilis ad actum per agens supernaturale, non autem per agens naturale, ut quod naturaliter cecus fiat videns, aut quod mortuus resurgat.

8 Isto autem secundo et tertio modo impossibile fieri non dicitur impossibile fieri simpliciter, sed solum impossibile primo modo. Non enim est impossibile simpliciter nisi quod est impossibile simpliciter potenti, non autem quod est impossibile alicui non simpliciter potenti, quemadmodum non est simpliciter dulce aut amarum nisi quod est dulce aut amarum respectu gustus simpliciter bene dispositi. Et illud est solummodo impossibile primo modo, ita quod nihil sit impossibile deum agere, quin illud sit impossibile fieri; et e converso nihil est impossibile fieri quin sit impossibile deum agere illud, et nihil potest deus agere secundum quecunque cursum et ordinem rerum, quod secundum se simpliciter impossibile est fieri.

9 Ita quod magnum inconueniens est dicere deum posse aliquid agere secundum quemcunque cursum et ordinem rerum, quod secundum se simpliciter impossibile est fieri. Est etiam magnum inconueniens dicere de tali impossibili, puta quod contradictoria sunt simul in eodem quod non est impossibile quia deus non potest facere hoc, sed quia hoc non potest fieri, quasi restet non ex parte dei quin in ipso sit potentia activa ad hoc faciendum, sed ex parte facti, quia non est in ipso potentia ad hoc fieri. Immo nec in eo est potentia ad hoc facere, sicut non est in eo potentia ad peccare, quia illud esset omnem ordinem rerum confundere, quod posse non esset potentiae sed impotentiae; nec est propter impotentiam aut defectum potentia, sed propter potentiae abundantiam, ut de talibus bene dicatur quod deus potenter non possit ea facere.

7 Lo imposible del tercer modo se da cuando hay en el sujeto alguna potencia reductible al acto mediante un agente sobrenatural, mas no por un agente natural, como cuando se hace que un ciego vea, o que un muerto resucite.⁶

8 Ahora bien, el segundo y el tercer modo de imposibilidad no se dicen absolutamente imposibles, sino solo lo imposible del primer modo. En efecto, solo es absolutamente imposible aquello que es imposible para un [agente] absolutamente potente, y no lo que es imposible para uno que no sea absolutamente potente; de la misma manera que solo es absolutamente dulce o amargo lo que es dulce o amargo respecto del gusto de [un agente] absolutamente bien dispuesto. Y esto es solo imposible según el primer modo, de manera que nada es imposible de hacer para Dios, sino aquello que es imposible hacer; y, a la inversa, nada es imposible de hacer sino lo que resulta imposible de hacer para Dios; y Dios no puede hacer nada según el curso y orden de las cosas que por sí mismo sea absolutamente imposible de hacer.⁷

9 Así como es grandemente inconveniente decir que Dios puede realizar, según cualquier curso y orden de las cosas, lo que en sí mismo es imposible hacer; también es grandemente inconveniente decir, acerca de tal imposible –por ejemplo que los contradictorios se den simultáneamente en lo mismo–, que no es imposible porque Dios no puede hacerlo, sino porque eso no se puede hacer, como oponiéndose, no a que de parte de Dios haya potencia activa para hacerlo, sino de parte del hecho, en cuanto no tiene posibilidad de ser realizado. Antes bien, no hay en Dios potencia para hacerlo, del mismo modo que tampoco hay en él potencia para pecar, ya que, si el poder fuese impotencia en lugar de potencia, se confundiría por completo el orden de las cosas. Y ni siquiera es por impotencia o defecto de la potencia, sino más bien por abundancia de potencia, de modo tal que es correcto decir que Dios en virtud de su poder no puede hacer esas cosas.

⁶ Esta idea puede rastrearse en autores y obras de la primera mitad del siglo XIII. Sirvan como ejemplos: *Summa Halensis* I, p. 1, inq. 1, tr. 4, q. 3, cap. 1 (151): “Dicendum quod possibile secundum naturam dicitur duobus modis. Uno modo, cuius principium est natura sive cuius principium est in natura; alio modo, quod non est a potentia naturae, sed tamen est consuetudo ut fiat in natura a causa superiori, secundum quod dicitur ‘consuetudo est altera natura’ ut creatio et iustificatio et huiusmodi”; I, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 4, tit. 1, m. 4, cap. 3: “quia in dictis vel factis hominum impossibilitas refertur ad naturam rei, in praesentia et praedestinatio refertur possibilitas vel impossibilitas ad potentiam Dei, quae eadem semper fuit et erit: praedestinatio enim et potentia in Deo idem sunt”; Odón Rigaud, *De existentia rerum in Deo* II.6.112: “Quod obicitur, quod essent tunc ideae impossibilium, dicendum quod si tu appellas impossibile quoad Deum, dico quod tale nullo modo potest habere ideam nec potest esse, quia Deus non habet ideam nisi eorum quae sibi sunt possibilium. Si loquaris de impossibili quoad naturam solum, de talibus bene concedo quod sunt ideae in Deo: cognoscit enim se posse facere talia, et constat quod cognoscit illud quod scit se posse, –vel aliter sciret se posse quod non cognosceret, quod absurdum est dicere”.

⁷ §3-8. Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VI.3.12.

10 Unde in eis que potest facere ipsum facere est voluntas facientis, nec ab alio dependet ipsum fieri. Ita quod non est verum dicere de impossibili simpliciter quod deus non potest illud facere quod non potest fieri, sed potius non potest fieri quia deus non potest facere, sicut et in affirmativa non dicitur deum possibile aliquid facere, quia illud possibile est fieri, sed econverso quia deus potest illud facere, ideo possibile est fieri aut objective aut subjective. Unde de correspondentia potentie active et passive dicit Commentator super primum <De> *celo et mundo*: “Notum est per se quod illud quod est possibile ab extrinseco est possibile per se”. Concessum est enim quod omne impossibile in se est impossibile secundum modum extrinsecum, et impossibile est imaginari aliquid esse possibile in respectu patientis et impossibile in respectu agentis, et possibile non est possibile nisi in respectu agentis et patientis.

10 Por lo cual, en aquellas cosas que puede hacer, el hacer mismo es la voluntad del que las hace, y no depende de otro el hacerlas. De manera que, respecto de lo absolutamente imposible, no es verdadero decir que “Dios no lo puede hacer porque no se puede hacer”, antes bien, “no se puede hacer porque Dios no lo puede hacer”, del mismo modo que en la afirmativa no se dice que “algo es posible de hacer para Dios porque eso es posible de hacer”, sino, al contrario, que “Dios puede hacerlo, luego es posible de hacer objetiva o subjetivamente”.⁸ Por eso el Comentarador, refiriéndose a la correspondencia entre la potencia activa y la potencia pasiva, dice sobre el primer <libro> *Acerca del cielo y del mundo*: “Es de suyo evidente que lo posible por algo extrínseco es posible en sí mismo”.⁹ Se concede, en efecto, que todo imposible en sí es imposible de modo extrínseco, y es imposible imaginar que algo sea posible respecto del paciente e imposible respecto del agente, y lo posible no es posible sino respecto del agente y del paciente.¹⁰

8 Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VI.3.6.

9 Averroes, *In De caelo et mundo* I, com. 124: 239: “Et intendit Aristoteles ad declarandum hanc intentionem propter hoc possibile, quia notum est per se quod illud quod est possibile ab extrinseco est possibile ex se, sed econtrario latet scilicet quod illud quod est possibile ex se est possibile ab extrinseco: estimatum est enim quod non est impossibile quod aliquid sit possibile in se impossibile ab extrinseco”. Cf. Aristóteles, *Acerca del cielo* I.12, 282a 23-25.

10 Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VIII.9: 316Y: “Ad destructionem autem primi sciendum secundum determinationem philosophi veridicam in primo <De> *celo et mundo* quod falsum est duobus modis, impossibile scilicet et non impossibile et quod falsum quod non est impossibile est illud quod est possibile ut sit, quando ponitur ens in actum antequam sit. Verbi gratia: si posuerimus Sortem qui est surgens esse sedentem est falsum possibile et non impossibile, cum possit sedere. Qui autem dixerit surgentem et sedentem simul, falsum dicit et impossibile. In talibus autem oppositis ita est quod in tempore in quo res habet unum oppositorum, non habet nisi potentiam ad secundum, non autem ad oppositum habitum in actu. Si ergo secundum positionem Avicene, aliquid ex se ut creatura mundi est in potentia ad non esse et corruptionem et ex deo semper necesse est ipsam esse, si ponatur non existere in actu, positio ista falsa est possibilis. Sed si ita fuerit, et cum hoc necessario habet esse ab alio, contingit ut sit ens et non ens simul, quod est falsum impossibile. Cum ergo hoc sit possibile, quod creatura possibilis est non esse, et ideo absolute poni eam non esse, falsum est, sed non imposible, sed poni cum alio, quod ponit Avicena, scilicet quod a deo habet esse de necessitate, est falsum et imposible, quare cum sequitur ex illis duobus, et falsum imposible non sequitur nisi ex falso impossibili, illud ergo est falsum et imposible, quod illud quod est ex se possibile esse et non esse, de necessitate a deo habeat esse, aut econverso si habeat esse a deo necessitate, ut deus non possit ipsi non dare esse, sicut non potest non esse deus, nullo modo est ex se possibile esse et non esse, aut ipse deus posset non esse deus, aut non esse necesse esse. Immo si hoc est imposible, creatura mundi ex se non habet potentiam ad substantiam, sive ad esse aut non esse in substantiam sive ad esse aut non esse secundum substantiam, sicut neque celum aut alia incorruptibilia secundum philosophum”. Cf. Aristóteles, *Acerca del cielo* I.12, 28b 4-19. Sobre la solución de Enrique, véase Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 43.3-5.

<Ad primum>

[R] **11** Ad primum in oppositum, quia non est potentia activa cui non respondet potentia passiva, dicendum quod verum est vel obiective vel subiective; utroque modo respectu agentis naturalis quod nihil agit nisi ex subiecta materia; obiective solum respectu agentis supernaturalis quid agit ex nullo subiecto. Non agit tamen nisi quod est natura et essentia aliqua potens esse obiectum et terminus factionis diuinae, in cuius essentia est ista potentia essentialiter in quantum essentia cuiuslibet creaturae in quantum est de se, est possibile esse et non esse

<Respuesta al primer argumento>

11 Al primer argumento opuesto:¹¹ no hay potencia activa a la que no le corresponda una potencia pasiva, ha decirse que es verdadero objetiva o subjetivamente. De ambos modos respecto al agente natural, que no hace nada sino a partir de la materia sujeta; pero solo objetivamente respecto del agente sobrenatural, que no actúa a partir de ningún sujeto. Sin embargo, no hace sino aquello que es una naturaleza y una esencia capaz de ser objeto y término de realización divina, en cuya esencia se halla dicha potencia esencialmente, en cuanto la esencia de toda criatura puede de suyo ser y no ser.¹²

¹¹ §1.

¹² Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* VII.1-2, ad 2 (*Opera omnia* XI: 26-27).

Bibliografía

Fuentes

- » Aegidius Romanus (1930). *Theoremata de esse et essentia*. Ed. Hocedez, H. Lovaina: Museum Lessianum.
- » Anselmo de Canterbury (1952). *Monologion. De casu diaboli*. En: *Obras completas de San Anselmo* I. Madrid: BAC.
- » Anselmo de Canterbury (2015). *Tratado sobre la caída del demonio*, Ed. y comentario introductorio Castañeda, F. Estudios complementarios Barrera, J. Schäfer, C., Soto, G. Bogotá: Universidad de los Andes.
- » Aristoteles (1968). *Analytica posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*. Ed: Minio-Paluello, L. y Dod, B. G. Brujas - París: Desclée De Brouwer. (*Aristoteles latinus* IV.1-4).
- » Aristoteles (1976). *Metaphysica. Translatio Anonyma sive Media*. Ed. Vuillemin-Diem, G. Leiden: Brill. (*Aristoteles Latinus* 25.2).
- » *Auctoritates Aristotelis*. (1974). Hamesse, J. *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*. Lovaina : Publications Universitaires / París: Béatrice Nauwelaerts.
- » Augustinus Hipponensis (1968). *De Trinitate*. Ed. Mountain, W. J., aux. Glorie, Fr. Turnhout: Brepols. (CCSL 50).
- » Averroes (1562). *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*. Venecia: Herederos de Lucas Antonio Junta.
- » Averroes (2003). *Commentum magnum super libro De caelo et mundo Aristotelis*. Ed. Carmody, F., Arnzen, R. & Endress, G. *Averrois Cordubensis*. Lovaina: Peeters.
- » Avicena (1977). *Kitab al-Shifā' al-Ilāhiyyāt*. Ed. Van Riet, S. *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina. Édition critique de la traduction latine médiévale. Introduction par Verbeke, G., Tractatus I-V*. Lovaina: Peeters - Leiden: Brill.
- » Avicena (1980). *Kitab al-Shifā' al-Ilāhiyyāt*. Ed. S. Van Riet, *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina. Édition critique de la traduction latine médiévale. Introduction par Verbeke, G., Tractatus VI-X*. Lovaina: Peeters- Leiden: Brill.
- » Enrique de Gante (2005). *Summa (Quaestiones ordinariae)* 32.4. En: trad. Quero Sánchez, A., "Enrique de Gante sobre el significado de lo que se atribuye a Dios (SQO q4 a2). Traducción española de la cuestión 4 del artículo 32 de la Suma (cuestiones ordinarias) (¿Dice lo que se atribuye a Dios algo de éste de forma positiva o negativa?)", *Revista Española de Filosofía Medieval* 12, 143-160.
- » Enrique de Gante (2014). *Quodlibet* I, 7-8. En: trad. Fernández Walker, G., "Enrique de Gante, Quodlibet I, qq. 7-8: 'Si una creatura puede existir desde la eternidad. Si la noción de una creatura existente desde la eternidad es contradictoria', *Mediaevalia Americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* 1.2, 377-412.
- » Godefroid de Fontaines (1904). *Quodlibet* II. En : ed. De Wulf, M. y Peltzer, A. *Le Huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*. Lovaina: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université. (*Les Philosophes Belgues. Textes et Études* IV).

- » Godefroid de Fontaines (1924). *Quodlibet VIII*. En : ed. Hoffmans, J. *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*. Lovaina: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université. (*Les Philosophes Belgues. Textes et Études II*).
- » Henricus Gandavensis (1518). *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandauo doctoris Solemnis Socii Borbonici et archidiaconi Tornacensis cum duplici tabella*. París: Iodocus Badius Ascensius.
- » Henricus Gandavensis (1520). *Summae Quaestionum Ordinariarum Theologi recepto preconio Solennis Henrici a Gandauo cum duplici repertorio*. París: Iodocus Badius Ascensius.
- » Henry of Ghent (1979a). *Quodlibet I*. En : ed. Macken, R. *Henrici de Gandavo Opera omnia V*. Lovaina: Leuven University Press - Leiden: Brill.
- » Henry of Ghent (1979b). *Quodlibet IV*. En: ed. Wilson, G. y Eitzkorn, G. *Henrici de Gandavo Opera omnia VIII*. Lovaina: Leuven University Press.
- » Henry of Ghent (1981). *Quodlibet X*. En : ed. Macken, R. *Henrici de Gandavo Opera omnia XIV*. Lovaina: Leuven University Press - Leiden: Brill.
- » Henry of Ghent (1983). *Quodlibet IX*. En : ed. Macken, R. *Henrici de Gandavo Opera omnia XIII*. Lovaina: Leuven University Press - Leiden: Brill.
- » Henry of Ghent (1987). *Quodlibet VI*. En: ed. Wilson, G. *Henrici de Gandavo Opera omnia X*. Lovaina: Leuven University Press.
- » Henry of Ghent (1991). *Quodlibet VII*. En: ed. Wilson, G. *Henrici de Gandavo Opera omnia XI*. Lovaina: Leuven University Press.
- » Henry of Ghent (1991). *Summa (Quaestiones ordinariae). Art. XXXI-XXXIV*. En: ed. Macken, R. y Hödl, L. *Henrici de Gandavo Opera omnia XXVII*. Lovaina: Leuven University Press.
- » Henry of Ghent (2005). *Summa (Quaestiones ordinariae). Art. XXI-XXIV*. En: ed. Teske, R. J. *Henry of Ghent's Summa. The Questions on God's Existence and Essence*. París - Lovaina - Dudley: Peeters.
- » *Liber sex principiorum* (1966). En: ed. Minio-Paluello, L. y Dod, G. *Categoriarum supplementa. Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*. Brujas-París: Desclée De Brouwer. (*Aristoteles latinus* 1.6-7).
- » Odo Rigaldus (2011). *Quaestio de existentia rerum in Deo*. En: ed. Sileo, L. *De rerum ideis. Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo. I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum*. Roma: Urbaniana University Press.
- » Pseudo Agustín de Hipona (1845), *Liber de amicitia*. Ed. Migne, J.-P. París. (PL 40).
- » Pseudo Dionisio Areopagita (2007). *Obras completas*. Madrid: BAC.
- » Pseudo-Dionysius (1937). *De divinis nominibus*. Ed. Chevallier, Ph. *Dionysiaca I*. París: Desclée de Brouwer.
- » S. Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus (1946). *Monologion*. En: Ed. Schmitt, F. S., *Opera omnia I*. Edimburgo: Th. Nelson and Sons.
- » *Summa Halensis* (1924). *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Summa Theologica I. Liber primus*. Ad claras Aquas (Quaracchi): ex typographia Collegii S. Bonaventurae.
- » Thomas Aquinas (1929). *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*. Editio Mandonnet, R. P. París: Sumptibus P. Lethielleux Ed.

- » Tomás de Aquino (2015). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo II.1. La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre*. Trad. Cruz Cruz, J. Navarra: EUNSA.

Bibliografía complementaria

- » Aertsen, J. (2002). "Res as Transcendental: Its Introduction and Significance". En: Federici Vescovini, G. (ed.). *Le problème des transcendentaux du XIVe au XVIIe siècles*. París: Vrin, 139-157.
- » Briggs, C. y Eardley, P. (eds.) (2016). *A Companion to Giles of Rome*. Leiden - Boston: Brill.
- » Cross, R. (2010). Henry of Ghent on the Reality of Non-Existing Possibles – Revisited, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92, 115-132.
- » De Rijk, L. (1974). Some Thirteenth Century Tracts on the Game of Obligation, *Vivarium* 12, 94-123.
- » Du Cange, C. (1886). *Glossarium mediae et infimae latinitatis. Editio nova* (Charpentier, P. y Henschel, G.) *Tomus septimus*. Niort: L. Favre.
- » Dutilh Novaes, C. y Uckelman, S. (2016). *Obligationes*. En: Dutilh Novaes, C. y Read, S. (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*. Cambridge: Cambridge University Press: 370-395.
- » Gómez Caffarena, J. (1957). "Cronología de la 'Suma' de Enrique de Gante por relación a sus 'Quodlibetos'", *Gregorianum* 38.1, 116-133.
- » Iribarren, I. (2002). "Henry of Ghent's Teaching on Modes and Its Influence in the Fourteenth Century", *Medieval Studies* 64, 111-129.
- » Janssens, J. (2011). "Henry of Ghent and Avicenna". En: Wilson, G. *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden - Boston: Brill, 65-84.
- » Marrone, F. (2018). "Res e Realitas. Enrico di Gand e il vocabolario della cosa", *Quaestio* 18, 99-122.
- » Martínez Ruiz, C. (2021). *Juan Duns Escoto. Destrucción de la metafísica 2. Univocidad del concepto de ente 1. Cuestión 4 sobre las Categorías y IV.1 sobre la Metafísica de Aristóteles, Collatio parisina 24*. Villa María: Eduvim.
- » Paulus, J. (1938). *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*. París: Vrin.
- » Pini, G. (2001). "Being and Creation in Giles of Rome". En: Aertsen, J., Emery, J. y Speer, A. (eds.) *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*. Berlín - Nueva York: Walter de Gruyter, 391-409.
- » Porro, P. (1990). *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*. Bari: Levante.
- » Porro, P. (1992). "Possibile ex se, necessarium ab alio: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand", *Medioevo* 18, 231-273.
- » Porro, P. (1996). "Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand". En: Vanhamel, V. (ed.) *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*. Lovaina: Leuven University Press, 211-253.

- » Porro, P. (2006). "Doing Theology (and Philosophy) in the First Person: Henry of Ghent's *Quodlibeta*". En: Schabel, C. (ed.). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 171-231.
- » Porro, P. (2011). "*Res a reor reris / res a ratitudine*. Autour d'Henri de Gand". En: Atucha, I., Calma, D., König-Pralong, C. y Zavattero, I. (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*. FIDEM: Porto, 617-628.
- » Porro, P. (2014). "*Prima rerum creatarum est esse*: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du *De causis*". En: Cordonnier, V. y Suarez-Nani, T. (eds.) *L'aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*. Friburgo: Academic Press Fribourg, 55-81.
- » Wippel, J. (1981a). *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-century Philosophy*. Washington D.C.: The Catholic University of America.
- » Wippel, J. (1981b). "The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines", *Review of Metaphysics* 34.4, 729-758.
- » Wippel, J. (1982). "The Relationship between Essence and Existence in Late Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo". En: Morewedge, P. (ed.) *Philosophies of existence: Ancient and Medieval*. Nueva York: Fordham University Press, 131-164.

