

***Potentia Dei absoluta et ordinata* en Duns Escoto: un estudio teológico (II)**

José Verdiá Báguena

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

(PIAZZA S. APOLLINARE, 49 - 00186 ROMA)

RESUMEN El presente artículo continúa el publicado en el número anterior de esta revista, en el que se recopilan (por lo que sabe el autor, por primera vez) todos los textos en los que Duns Escoto usa el par *potentia Dei absoluta / potentia Dei ordinata*. A continuación, se sintetizan los elementos comunes a todos los usos de la Distinción, para poder ofrecer una idea unitaria de qué entiende Escoto por una acción de divina potentia absoluta. A modo de conclusión, el autor retoma su trabajo sobre la potencia de Dios absoluta en Tomás de Aquino –véase RET 76 (2016) 151-200– para comparar las posturas de los dos doctores.

PALABRAS CLAVE *Potentia Dei absoluta – ordinata*, Duns Escoto, Tomás de Aquino, ley, orden, creación, justificación.

SUMMARY *This article is a continuation of the one published in the previous issue of this journal, in which (as far as the author knows, for the first time) all the texts in which Duns Scotus uses the pair potentia Dei absoluta / potential Dei ordinate are compiled. The common elements to this uses have been synthesized, in order to offer a unitary idea of what Scotus means by an action performed by potentia Dei absoluta. By way of conclusion, the author returns to his work on the Distinction in Thomas Aquinas –see RET 76 (2016) 151-200– and compares the positions of the two doctors.*

KEYWORDS *Potentia Dei absoluta - ordinata, Duns Scotus, Thomas Aquinas, law, order, creation, justification.*

I. INTRODUCCIÓN

El presente artículo continúa el publicado en el número anterior de esta revista¹, y termina de presentar los textos en los que Duns Escoto usa la distinción entre potencia de Dios absoluta y ordenada a lo largo de su obra. El objeto de este trabajo es aclarar cómo entiende Escoto que Dios pueda actuar *según su potencia absoluta*, un problema que sigue siendo objeto de disputa académica y que enlaza con el modo de entender la relación entre Dios y el mundo de Escoto, así como su relación con el nominalismo². Y el modo de hacerlo ha sido buscando, en toda la obra escotista, las menciones que el Doctor Sutil hace a la Distinción y el modo en que la usa, algo que –hasta dónde sé– no se ha hecho hasta el momento.

El texto se divide en tres partes:

En la primera, sigo presentando los textos de Escoto, tal como hice en el artículo anterior. Así, el orden general viene dado por las menciones de la *Ordinatio*: en cada ocasión comento el texto (generalmente, aclarando alguna ambigüedad, o explicando el contexto del problema que analiza), y señalo las referencias paralelas de la *Lectura* y los *Reportata*, si las hay³. Al final del apartado incluiré los textos que no hayan aparecido según este modo de proceder. Las traducciones son mías⁴.

1 J. VERDIÁ, “*Potentia Dei absoluta et ordinata* en Duns Escoto: un estudio teológico (I)”: RET 78 (2018) 501-529.

2 El problema, básicamente, consiste en determinar si Escoto entendía que Dios puede hacer *de potentia absoluta* cosas que vayan contra la razón o el orden establecido en la naturaleza. Esta postura también se conoce como una “interpretación jurídica” de la Distinción, y se contrapondría a la interpretación “lógica”, atribuida a Tomás de Aquino, según la cual la *potentia absoluta de Dios* no es más que un modo de considerar la omnipotencia y nunca se ejercita en la realidad. En la historia de la teología muchos autores han aceptado esta contraposición, que en los últimos años ha sido puesta en duda. Presento el problema con más detalle (y referencias a los autores que propugnan una y otra posición) en J. VERDIÁ, “*Potentia Dei absoluta et ordinata* en Tomás de Aquino: un estudio teológico”: RET 76 (2016) 151-155.

3 Éste me ha parecido el modo más sencillo para evitar excesivas repeticiones, pues –dentro de toda la obra del Doctor Sutil–, las referencias a la Distinción sólo las he encontrado en la *Ordinatio*, la *Lectura*, y los *Reportata*: esto es, en los diversos comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

4 Las traducciones de la *Ordinatio* y *Lectura* parten de la “edición vaticana” realizada por la Comisión Escotista Internacional (C. BALIC *et alii*, *Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum Opera Omnia*, 26 vols. (Typis Polyglottis Vaticanis: Ciudad del Vaticano 1950-)) [=VE]; para los *Reportata* he tomada la edición de Lauriola, que –al menos en los textos que nos ocuparán– sigue la clásica de Wadding-Vivés, pero numerada por párrafos: G. LAURIOLA (ed.) – DUNS SCOTUS, *Opera omnia editio minor*, 5 vols. (Alberobello 1998-2001) [=EM].

La segunda parte, “Recapitulación”, sintetiza los análisis de los textos presentados, para dar una visión unitaria del modo en que Escoto entiende la distinción entre potencia de Dios absoluta y ordenada (en adelante, “la Distinción”).

Por último, en la tercera parte, “Tomás y Escoto”, tomaré las conclusiones del trabajo que publiqué sobre la Distinción en Tomás de Aquino⁵, para iluminar las similitudes y diferencias entre Escoto y Tomás. Considero conveniente este resumen final para responder al problema antes señalado, que es con el que inicié este proyecto: ¿el modo de entender la Distinción de Escoto es diverso del de Tomás?

II. LOS TEXTOS (CONTINUACIÓN)

1. ORDINATIO IV D. 1 PARS 3 Q. 1-2: LOS SACRAMENTOS Y LA GRACIA

La primera parte del libro IV de las *Sentencias* de Pedro Lombardo está dedicada al estudio del orden sacramental. Escoto retoma las conclusiones sobre la necesidad de la gracia para la justificación (cf. *Ordinatio* I d. 17 pars 1 q. 2, entre otras⁶); también usa la Distinción para explicar que los sacramentos dan la gracia porque son una pura causa instrumental. Dios es la causa directa de la gracia, y la necesidad del orden causal sacramental sólo se justifica por la disposición divina:

Y así la recepción del Sacramento es una disposición que da necesidad al efecto señalado por el Sacramento, ciertamente no por alguna forma intrínseca [que exista en tal sacramento] por la cual se causase necesariamente el efecto o alguna disposición previa [al efecto], sino sólo por la asistencia de Dios, que causa este efecto, no de un modo absolutamente necesario, sino por la necesidad que se refiere a la potencia ordenada; pues Dios estableció de modo universal que, si

5 VERDÍA (2016) 197ss.

6 Cf. VERDÍA (2018) 504ss.

se recibe el sacramento, Él mismo aplica el efecto señalado, y así lo certifica la Iglesia⁷.

Escoto se pregunta entonces si el sacramento es un instrumento activo (en cuyo caso, parte de su eficiencia no depende del agente), y responde que una causa instrumental no es propiamente activa. Por ejemplo, la cantidad, la figura o el movimiento de una sierra no contienen *lo que hace posible dicho movimiento*, que es el principio formal de realizar la acción de cortar⁸. Por tanto, la capacidad de la sierra de transformar proviene del agente. Escoto sabe que este planteamiento puede no convencer: ¿por qué reducir las posibles formas de la sierra a cantidad, figura y movimiento? ¿por qué no considerar la dureza, si además ésta es la causa de que la sierra rompa un determinado material? Escoto responde con un experimento mental:

si Dios según su potencia absoluta conservase algo de cuantitativo, blando, con la misma cantidad y figura, y lo moviese localmente [cambiando no ya la sustancia, sino la posición de ciertas partes respecto a otras, como sucede con una sierra], Él dividiría igualmente un cuerpo como lo divide un instrumento duro; por tanto, la dureza, que es una cualidad, no es el principio formal de la acción⁹.

Como se ve, la Distinción se usa para mostrar que la dureza no es una potencia activa, iluminando la estructura metafísica de la realidad a partir de lo que Él podría hacer *de potentia absoluta*.

2. ORDINATIO IV D. 6 PARS 4 ART. 2 Q. 1, 2: LA NECESIDAD DEL CARÁCTER SACRAMENTAL

Las siguientes menciones se refieren a la naturaleza y necesidad del carácter sacramental. Sabemos que el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal no se pueden repetir, y la doctrina teológica común atribuye esto a

⁷ *Ordinatio* IV d. 1 pars 3 q. 1-2, n. 315. En Wadding y ediciones dependientes los textos de este apartado se encuentran en *Ordinatio* IV d. 1 q. 5.

⁸ Cf. *Ordinatio* IV d. 1 pars 3 q. 1-2, n. 318.

⁹ *Ordinatio* IV d. 1 pars 3 q. 1-2, n. 320.

que estos sacramentos imprimen una forma indeleble en el alma, el carácter. Ahora bien, ¿por qué tal irrepitibilidad se debe atribuir a una forma especial en el alma? ¿es el único modo para conseguir los efectos únicos de esos sacramentos? La Distinción servirá para responder a este tipo de preguntas.

a. Cuestión 1: La Distinción y la no-necesidad absoluta del carácter

A quienes niegan la existencia del carácter alegando que la indelebilidad de un sacramento puede explicarse directamente por la infusión directa de la gracia, Escoto responde que:

aunque según la potencia absoluta Dios puede causar la gracia, que es el principal efecto del bautismo, y también todos aquellos otros efectos propios que se atribuyen al carácter –esto es, la asimilación a Cristo, etc.– sin la necesidad de tal forma absoluta que consideramos el carácter; sin embargo, según la potencia ordenada, se debe considerar que causa tales efectos mediante esta forma¹⁰.

En resumen: Dios podría haber logrado la indelebilidad del sacramento mediante la infusión directa de la gracia... pero, de hecho, no es así. La disposición divina ha preferido que tal efecto se logre mediante una “forma creada”, el carácter. Los demás usos de la Distinción que aparecen en *Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 1 reiteran esta idea¹¹.

b. Cuestión 2: La Distinción y la indelibilidad del carácter

A continuación, Escoto estudia en qué sentido el carácter es indeleble. Como es habitual, el tema se introduce con argumentos que después se van a rebatir. Uno de éstos niega la indelibilidad del carácter, porque Dios –que lo ha creado– podría suprimirlo¹². La respuesta a este problema empieza señalando que la indelebilidad del carácter no es, en efecto, el motivo último de

10 *Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 1, n. 258. En Wadding y ediciones dependientes, los textos de esta sección pueden encontrarse en *Ordinatio* IV d. 6 q. 9.

11 Cf. *Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 1, n. 260.

12 Cf. *Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 1, n. 233.

que esos sacramentos sean irrepitibles: el motivo es la ordenación divina¹³. Para Escoto, la raíz del problema está en cómo se entiende la indelebilidad del carácter: ninguna criatura puede quitarlo, y Dios, que podría hacerlo *de potentia absoluta*, no quiere hacerlo ni lo hará nunca *de potentia ordinata*¹⁴. El texto es, por tanto, compatible con el entender la potencia absoluta como un mero modo de considerar la omnipotencia divina en general, mientras que la potencia ordenada es el modo en que dicha omnipotencia se pone en juego en el mundo.

El artículo siguiente (*Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 2) retoma estos temas desde una perspectiva distinta (a saber, en qué medida el carácter es una relación inmutable con Dios). Ninguna idea nueva, y la única mención a la Distinción consiste en señalar que Dios, *de potentia absoluta*, no puede cambiar el pasado en tanto que pasado¹⁵.

3. ORDINATIO IV D. 10 PARS 3 Q. 3: LA DISTINCIÓN Y LA EUCARISTÍA

La distinción 10 del libro IV de las *Sentencias* estudia la presencia real de Cristo en la Eucaristía. En su comentario, Escoto pregunta si el Señor podría ser visto por el ojo humano *tal como está* bajo las especies. De salida, la respuesta debería ser afirmativa, ya que el origen de la visión está en un estímulo en el ojo, que no se corresponde necesariamente con un objeto exterior¹⁶. Y si esto es así desde una perspectiva fisiológica, con mayor razón Dios podría hacer *de potentia absoluta* que se viera a Cristo en la Eucaristía¹⁷.

Así, Dios puede causar la visión del cuerpo de Cristo en la especie. Ahora bien, Escoto señala que esto no significa que lo veamos *tal como está* en la Eucaristía: lo propio del “estar bajo las especies” es la no perceptibilidad

13 Cf. *Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 1, n. 235.

14 Cf. *Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 2, n. 278. Cf. también *Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 1, n. 272.

15 *Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 2, n. 322.

16 El análisis de Escoto es complejo, y se dirige a demostrar que la visión es una “forma absoluta”, esto es, independiente de la presencia real del objeto que aparece como visto. Señalo esto para hacer justicia al método escotista: el modo de argumentar del Doctor Sutil no va del constatar un hecho (por ejemplo, la existencia de un espejismo) para, a partir de él, deducir que tal hecho es posible, sino que analiza la estructura misma de la visión para mostrar que, atendiendo a ella, no es contradictorio ver cosas que no están presentes.

17 Cf. *Ordinatio* IV d. 10 pars 3 q. 3, n. 440.

del cuerpo. Y, señala Escoto, lo único que Dios no puede hacer *de potentia absoluta* es lo contradictorio. Por eso, “no cabe el milagro para cosas que incluyen contradicción”¹⁸. Esta precisión final pone de manifiesto no sólo que la potencia absoluta de Dios se relaciona con el principio de no contradicción, sino que Escoto no rechaza relacionar la acción *de potentia absoluta* con el milagro (y, por tanto, con una acción divina real).

4. ORDINATIO IV D. 14 Q. 1: LA RELACIÓN ENTRE PECADO Y PENA

Sentencias IV d. 14 está dedicado al sacramento de la penitencia. Escoto empieza su comentario preguntándose si es necesario que el hombre se arrepienta para que Dios le perdone, y si el perdón del pecado debe unirse a una pena. Y aunque se presentan varios argumentos para demostrar que la relación entre perdón, arrepentimiento y pena no es necesaria¹⁹, Escoto los rechaza: tal vez no exista una necesidad absoluta entre pecado, arrepentimiento y pena, pero la Escritura muestra que Dios ha relacionado los tres aspectos²⁰. Como se ve, la contraposición es similar a la que en otros lugares hemos visto sobre la necesidad de la gracia para la justificación²¹, y la síntesis final, en la que aparece la Distinción, confirma esto:

no entiendo que aquí [que al pecado corresponda una pena] haya una necesidad simple [*simpliciter*: incondicionada], aquella cuyo opuesto incluye contradicción, porque no es lo mismo esencialmente que Dios quite la culpa y que la castigue, como se pondrá de manifiesto en la distinción 16 sobre la expulsión de la culpa y la infusión de la gracia, pues parece que Dios puede separar una cosa de la otra; pero según la potencia ordenada ésta es la vía universalmente establecida por la ley divina, que ordena castigar el pecado mediante la pena²².

18 *Ordinatio* IV d. 10 pars 3 q. 3, n. 442.

19 Cf. *Ordinatio* IV d. 14 q. 1, n. 2-10.

20 Cf. *Ordinatio* N d. 14 q. 1, n. 37.

21 Cf., por ejemplo, *Ordinatio* I d. 17 pars 1 q. 1-2. Comentado en la parte ya publicada de este trabajo: VERDÍA (2018) 504ss.

22 *Ordinatio* IV d. 14, q. 1, nn. 39.

Al final de la cuestión, un pequeño debate permite una nueva alusión a la Distinción. Se argumenta que Dios puede perdonar sin imponer ninguna pena, ya que un hombre enfadado puede perdonar sin castigar: por tanto, con mayor razón puede hacerlo Dios. Escoto considera que “[el argumento] no concluye, si no es según la potencia absoluta de Dios, y esto [que Dios *de potentia absoluta* pueda perdonar sin castigar] ha sido concedido”. Sin embargo, “si argumentas que Dios puede perdonar sin pena según la potencia ordenada, como sucede con el hombre enfadado, respondo: su perdón no es por mutación de la voluntad, (...); y en consecuencia, si en la eternidad quiere que alguien sea castigado por algún tiempo, siempre quiere que sea castigado por aquel tiempo, si no cambia nada en la criatura; así, no se trata de la voluntad del hombre enfadado, que cambia respecto al acto de querer y no querer”²³. Con otras palabras: que Dios no pueda perdonar sin arrepentimiento de *potentia ordinata* se justifica en función de la inmutabilidad de Dios mismo y de su designio eterno.

El lugar paralelo de los *Reportata* IV d. 14 q. 1 presenta una estructura similar a la que acabamos de ver, vinculando más claramente la potencia ordenada con las leyes establecidas por Dios para la justificación. *Reportata* IV d. 16 q. 2 también usa la Distinción para explicar la relación entre perdón del pecado, infusión de la gracia, e imposición de una culpa. Aunque esta mención no tiene equivalentes en la *Lectura* o la *Ordinatio*, las ideas están en la misma línea de los textos vistos hasta ahora: “Dios, según su potencia absoluta, puede eliminar la culpa de alguien y darle la gracia sin dar a su vez un castigo”²⁴, como también perdonar el pecado sin infundir la gracia²⁵.

5. ORDINATIO IV D. 15 Q. 1: LA NECESIDAD DE LA PENITENCIA Y LA REDENCIÓN PARA EL PERDÓN DE LOS PECADOS

Ordinatio IV d. 15 q. 1 versa sobre “si a cada pecado mortal actual le corresponde una satisfacción propia”. El tema da pie a presentar la posición de

²³ Cf. *Ordinatio* IV d. 14, q. 1, nn. 72–73.

²⁴ Cf. *Reportata* IV d. 16 q. 2, n. 54 EM.

²⁵ Cf. *Reportata* IV d. 16 q. 2, n. 69 EM. Como vimos, esta última idea es común a *Ordinatio* I d. 17 pars 1 q. 1-2 (cf. VERDIÁ (2018) 504ss.)

San Anselmo sobre la relación entre la encarnación del Verbo y la redención del género humano. Escoto explica la postura anselmiana sobre la centralidad de Cristo en la redención de cada hombre²⁶, y a continuación la matiza:

si esta opinión considera que, según la potencia de Dios absoluta, [Dios] no puede aceptar más acto del penitente que la justa satisfacción por el pecado, sino en cuanto está unido al mérito de la pasión de Cristo, –se rechaza²⁷.

Escoto está haciendo hincapié en que el punto central del problema no está en si la criatura puede hacer algo digno de Dios, sino de si Dios puede colmar la infinitud existente entre Él y el hombre. Y Dios, según su potencia absoluta, sí podría aceptar los actos de un penitente como satisfactorios al margen de los méritos de la Pasión. Para demostrar esto, Escoto no se remite a los argumentos que ya ha expuesto²⁸, sino que quiere mostrar que la Pasión misma no es necesaria para la justificación:

En primer lugar, porque no es imposible que el Hijo de Dios no se hubiese encarnado y, en consecuencia, tampoco padeciese; y, desde el momento en que esto fuese posible, Dios habría conducido al predestinado a la Beatitud, y con justicia pero sin excluir la misericordia; por tanto hubiera sido posible al penitente satisfacer por sí mismo, porque [Dios] no puede beatificar al pecador con justicia sin satisfacción²⁹.

Además, la Pasión de Cristo sólo es una causa meritoria de cara al Padre para el perdón de los pecados de los hombres; y, como causa meritoria, es una causa segunda: por lo tanto, lo que el Padre puede hacer a través de ella, puede hacerlo de modo inmediato:

según la potencia absoluta, [Dios] bien puede dar la primera gracia sin los méritos de la Pasión de Cristo, lo que se prueba porque la máxima

26 Esto es, que Dios sólo puede aceptar los actos del penitente en la medida en que están unidos a los actos de la pasión de Cristo, Dios y hombre verdadero.

27 *Ordinatio* IV d. 15 q. 1, n. 22.

28 Por ejemplo, los argumentos de *Ordinatio* I d. 17 y sus paralelos. Cf. VERDÍA (2018) 504-509.

29 *Ordinatio* IV d. 15 q. 1, n. 23.

gracia que se ha dado a una criatura es la que se ha dado al alma de Cristo, y esto sin ningún merito (...) [dado que] Dios previó antes que Cristo tuviese la gracia que el que aceptase su Pasión³⁰.

La opinión propia de *Ordinatio* IV d. 15 q. 1 presenta otras menciones a la Distinción, pero no aportan nada a lo ya comentado³¹. Tampoco encontramos nada nuevo en la cuestión paralela de los *Reportata*, que repite la idea de que, *de potentia absoluta*, Dios podría haber justificado de otro modo, incluso sin la encarnación de Cristo³².

a. Una digresión: Escoto y la necesidad de la encarnación

Este tipo de textos nos invitan a reconsiderar el modo en que Escoto entiende el primado de Cristo sobre la creación. Es frecuente pensar que el Doctor Sutil defiende que Cristo se hubiera encarnado aunque el pecado original no hubiera tenido lugar, ya que no se puede hacer depender la Encarnación –el don más grande de Dios al hombre– de una circunstancia contingente que, además, supone una desobediencia a Él.

La pregunta lícita es cómo compatibilizar esta afirmación con que *de potentia absoluta*, Cristo podría no haberse encarnado. Si no queremos ver incompatibilidades en el pensamiento de Escoto, tal vez la aporía esté en considerar que Escoto identifica el primado de Cristo sobre la creación con la encarnación del Verbo en cualquier creación posible. De hecho, textos aparentemente fundamentales para defender que Cristo se hubiera encarnado incluso en cualquier mundo posible (como *Reportata parisiensia* III d. 7 q. 4) tratan más bien sobre la predestinación de Cristo a la máxima gracia (y están en la misma línea de *Ordinatio* III d. 13 q. 1–4³³). En este sentido, coincido Risi, según el cual el “cristocentrismo cósmico” (entendido como que “cualquier creación incluye a Cristo”) aparece en la escuela franciscana a medida que se

30 *Ordinatio* IV d. 15 q. 1, n. 27-28.

31 Cf. *Ordinatio* IV d. 15 q. 1, n. 29-31.

32 Cf. *Reportata* IV d. 15 q. 1, nn. 16 y 17 EM.

33 Cf. VERDIÁ (2018) 526ss.

entrelaza la tesis de Escoto de la predestinación de Cristo a la máxima gracia con la posibilidad de la creación misma en general³⁴.

6. ORDINATIO IV D. 18-19 Q. 1-2: EL PODER DE LAS LLAVES

Lombardo dedicó las distinciones 18 y 19 del libro IV de sus *Sentencias* al estudio del “poder de las llaves”, esto es, el poder del sacerdote para perdonar los pecados. La tradición escolástica distinguía, dentro de dicha potestad, dos “llaves” diversas: la de *perdonar* el pecado y la de *oír* la confesión, y Escoto va a estudiar cómo se relacionan ambas³⁵.

Escoto empieza planteando si el poder de oír la confesión y el de perdonar son realmente diferentes. La cuestión la motiva que algunos autores consideran que *juzgar* (oír la confesión y hacerse cargo del pecado) y *perdonar* son una única potestad, que se identifica con el carácter sacramental³⁶. Tras haber demostrado de diversos modos que no es así, como una ampliación innecesaria, entra en juego la Distinción:

[Las llaves] pueden ser separadas una de otra según la potencia absoluta: como si quien gobierna confiase a alguien la autoridad de conocer una causa, no confiándole la capacidad de sentenciar en ella (como si dijese: “te concedo la autoridad de examinar esta causa, y me informarás para que sentencie”); también puede conceder la autoridad de sentenciar sin la autoridad de conocer (como si dijese “te encargo que sin ningún conocimiento de la causa la sentencies, del modo en que

34 Cf. F. M. RISI, *Sul motivo della incarnazione del Verbo* (Roma-Brescia, 1898). Se trata de una auténtica historia del esocismo sobre este tema, muy documentada y ceñida a las fuentes. Por lo demás, No faltan autores que consideran que el auge del “cristocentrismo cósmico” se debe, fundamentalmente a la unión de algunos elementos de la filosofía escotista con la teología de Teilhard de Chardin, las cristologías de M. J. Scheeben, K. Barth y –en menor medida– K. Rahner. Así, por ejemplo A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Ur von Balthasar* (Madrid 2004) 66-68. También F. S. PANCHERI, *Il pensiero teologico di M. J. Scheeben e S. Tommaso* (Padova 1956).

35 Cf. J-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique* (Fribourg 1985) n. 933.

36 Es el caso, por ejemplo, de Tomás de Aquino; por eso, en toda la *Suma Teológica*, las referencias al poder de las llaves suelen ser del tipo “el poder de las llaves conferido a la Iglesia”, como denominación general del poder de absolver los pecados (cf., entre otros, *S. Th.* III q. 68 a. 6 co.; q. 69 a. 1 ad 2; q. 84 a. 3 ad 3; q. 89 a. 3 ad 2).

preferas”, si bien tal misión no se mandaría a alguien cuya voluntad fuera susceptible de torcerse)³⁷.

Así, la Distinción manifiesta la diferencia real que existe entre dos potestades que se dan unidas en su ejercicio.

7. ORDINATIO IV D. 22 Q. UN: EL RETORNO DE LAS CULPAS PASADAS

Seguimos en el ámbito de la penitencia. Se pregunta si la culpa de los pecados perdonados vuelve a quien reincide en ellos (lo que daría como resultado que la culpa de un reincidente es mayor que la de alguien que comete el mismo pecado por primera vez). Escoto responde en tres momentos³⁸:

1. Empieza considerando la posibilidad de que Dios, *de potentia absoluta*, haga volver el pecado perdonado en el reincidente (esto es, atribuirle de nuevo las culpas ya perdonadas);
2. de ahí pasará a la posibilidad de tal retorno de la culpa *de potentia ordinata*;
3. por último, considerará lo que sucede *de facto*.

A “si Dios puede hacer volver el pecado perdonado *de potentia absoluta*”, Escoto responde afirmativamente. Más todavía: desde la potencia absoluta de Dios, ese “resucitar” el estado de culpa podría darse también en el pecador no reincidente, porque la pena depende de Dios mismo, y no –en un sentido estricto– del acto del pecador, sea reincidente o no³⁹:

tanto en el reincidente como en el no reincidente –porque el acto divino no depende del pecado extrínseco de ese reincidente– Dios puede, con su poder absoluto, reducir la obligación de éste a la misma pena y la misma obligación que antes [de que se le hubieran perdonado los pecados en la penitencia], y del mismo modo en que el pecado

37 *Ordinatio* IV d. 18–19 q. 1–2, n. 45.

38 Cf. *Ordinatio* IV d. 22 q.un., n. 9.

39 Cf. *Ordinatio* IV d. 22 q.un., n. 14–16.

permanece tras el acto [del pecado], sólo como obligación a la pena, puede devolver este mismo pecado por el poder absoluto de Dios, no sólo en el reincidente sino en el no reincidente⁴⁰.

Escoto considera que el pecado no deja ninguna “marca ontológica” en el pecador, de modo que una vez cometido sólo existe en el hombre como obligación a una determinada pena. Por eso, si Dios hiciera que el pecado del reincidente tuviera una pena mayor que la del no reincidente, e incluyera la pena debida por los pecados ya perdonados, esto supondría que éstos habrían vuelto: la pena sería la misma que si no se le hubieran perdonado.

A continuación, Escoto considera el problema desde la perspectiva de la potencia ordenada:

digo que Dios ha decidido que los pecados del penitente sean cubiertos, según Agustín, que lo expone en el salmo [31]: “Felices aquellos cuyas iniquidades son perdonadas y cuyos pecados son cubiertos”, es decir, no buscará más la vindicación; y según esto, Nahúm [1, 9]: “Dios no juzgará dos veces por lo mismo”. Y por tanto, según la potencia ordenada no puede hacer volver a la misma obligación ni a la misma pena después de haberla extinguido; y esto es lo que dice *De paenitentia* d. 4: “Los pecados perdonados por la clemencia divina no pueden volver en lo sucesivo”⁴¹.

Por último, Escoto plantea si la culpa del pecado puede revivir *de facto*. Y entonces señala que el pecado perdonado “vuelve” en la medida en que existen circunstancias agravantes⁴². La malicia añade gravedad al pecado, y una especial malicia podría hacerse merecedora de culpas equivalentes a la de todos los pecados ya perdonados. Nótese, sin embargo, que esto no afecta a la ley general establecida *de potentia ordinata*, ya que –en un sentido estricto– el mayor pecado no está en el robo, sino en el desprecio a la gracia que el robo supone: “*de facto*” es “lo que de hecho sucede”, y carece de sentido el vincularlo a la potencia absoluta o a la potencia ordenada de un modo general.

40 *Ordinatio* IV d. 22 q.un., n. 17.

41 *Ordinatio* IV d. 22 q.un., n. 18.

42 Cf. *Ordinatio* IV d. 22 q.un., n. 40.

8. ORDINATIO IV D. 49 PARS 1 Q. 5: LA FRUICIÓN DEL VIADOR Y DEL BIENAVENTURADO

Ordinatio IV d. 49 pars 1 q. 5 es “si la beatitud consiste simplemente en el acto de la voluntad que es la fruición”. Al desarrollar la pregunta, se compara la fruición del bienaventurado con la del estado de viador (tal como se puede dar, por ejemplo, en una experiencia mística): ¿la diferencia entre ambas fruiciones es de grado o específica? Escoto considera plausibles ambas soluciones, si bien se inclina por la segunda⁴³, pues:

No es conveniente conceder que según la potencia absoluta divina se pueda causar en el alma del viador, a menos que no vea simplemente a Dios, una fruición igual a la más ínfima fruición posible en cualquier bienaventurado, porque el mayor de una especie más baja no puede igualar al menor de la especie superior⁴⁴.

Podría parecer que Escoto niega que algo aparentemente no contradictorio pueda hacerse *de potentia absoluta*, pero es una aporía sólo en apariencia. Como la “especie menor y mayor” no se refieren al viador y al bienaventurado, sino a dos tipos de fruición (independientemente de que se den en un viador o en un bienaventurado) la contradicción está ahí. Si la fruición inferior pudiera ser mayor que la superior ¿dónde radicaría la superioridad de una fruición sobre la otra? Si la diferencia es específica, necesariamente la especie inferior no puede ir más allá de la superior. En caso contrario se estaría contradiciendo la idea de diferencia específica.

Reportata IV d. 49 q. 4 presenta la Distinción en el mismo contexto, aunque se centra directamente en mostrar la diferencia entre ambas fruiciones como esencial⁴⁵. Por lo demás, la *Ordinatio* ya no ofrece ningún texto en el que la Distinción aparezca relacionada con la fruición, pero sí las encontramos en *Lectura* I d. 1 q. 2.

43 Cf. *Ordinatio* IV d. 49 pars 1 q. 5, n. 297.

44 *Ordinatio* IV d. 49 pars 1 q. 5, n. 300.

45 Cf. *Reportata* IV d. 29 q. 4, n. 145-148 EM.

a. Lectura I d. 1 q. 2

La cuestión plantea el problema de si el bienaventurado puede fruir de la esencia de Dios sin contemplar, a la vez, a cada una de las Personas. Escoto considera que Dios podría hacer, *de potentia absoluta*, que el bienaventurado fruyera de la esencia divina sin que contemplase la diversidad de Personas. Más aún, dada la distinción entre la esencia y las Personas, y de las Personas entre sí, *de potentia absoluta* el bienaventurado podría fruir incluso de una Persona sola⁴⁶. Sin embargo:

De hecho, hay que decir que no sucede que el beato fruya la esencia sin fruir a la vez a la Persona. Esto resulta manifiesto por la autoridad aducida de Agustín en los argumentos contrarios, así como por las otras dos autoridades que hay antes de que Agustín explique, en *De Trinitate* I c. 10, “Felipe, quien me ve a mí, ve al Padre”, donde dice que no se puede ver al Hijo sin ver al Padre, lo que resulta cierto según la potencia ordenada⁴⁷.

Como se ve, la expresión “de hecho” se relaciona directamente con la potencia ordenada, aunque no se identifica con ella: más bien, siguiendo el sentido literal de la expresión, significa “constatar lo que sucede en la realidad”.

9. OTROS TEXTOS DE LOS REPORTATA PARIENSIS SOBRE LA DISTINCIÓN

Fuera de los textos que he presentado hasta ahora, los *Reportata parisiensia* contienen varios usos de la Distinción aplicada a temas diversos a los que hemos visto en la *Lectura* o la *Ordinatio*. Sin embargo, estos nuevos usos me parecen coherentes con lo visto hasta ahora. En este sentido, considero que los *Reportata* de Wadding –independientemente de la fiabilidad que se

⁴⁶ Cf. *Lectura* I d. 1 pars 1 q. 2, n. 48.

⁴⁷ *Lectura* I d. 1 pars 1 q. 2, nn. 61 y 62.

les quiera dar⁴⁸-, al menos en lo que respecta a la Distinción, respetan el pensamiento de Escoto⁴⁹.

Brevemente, los otros textos de los *Reportata* en los que se usa la Distinción son:

Reportata II d. 14 q. 1: La cuestión explica cómo algo creado (el cielo) puede ser incorruptible. El problema se soluciona señalando que, aunque la materia de la que se compone el cielo es capaz de sufrir cambios, ninguna naturaleza creada le puede afectar. La potencia ordenada de Dios podría prever que existiese esa naturaleza capaz de afectar al cielo, pero tal naturaleza, hoy por hoy, no existe. El problema y la solución final es idéntico a *Ordinatio* II d. 14 q. 1, sólo que en éste último lugar Escoto no usa la Distinción.

Reportata III d. 2 q. 2: Se trata de una referencia muy breve, y que no aporta ideas nuevas: *loquendo de potentia absoluta Dei*, la fruición de Cristo es separable de su Encarnación⁵⁰.

Reportata III d. 12 q.un.: La Distinción aparece ante el problema de si Cristo podía mentir. La cuestión señala que “no decir lo verdadero” puede deberse a un error o a malicia, pero como ninguno de esos dos casos es aplicable a Cristo hay que postular, *según la potencia ordenada* de Dios, un tercer modo, “neutro”, de no decir lo verdadero. Un modo que depende de que, *de potentia Dei absoluta*, tal naturaleza puede mentir⁵¹. Aunque el pasaje puede ser desconcertante, considero que se puede entender de un modo coherente con lo visto hasta ahora: el modo “neutro” sería el incluido en el que toda naturaleza humana puede mentir.

48 Bálíc no consideró que los *Reportata* fueran fiables como fuente del pensamiento de Escoto, y tal vez por eso, no han sido incluidos en la edición vaticana (al menos de momento), a pesar de que durante siglos hayan sido una fuente indiscutida para el estudio “directo” de Escoto: cf. C. BÁLIC, “*De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica*”, en: BÁLIC *et alii*, *Opera Omnia*, I, 142-149*. Por este motivo, he preferido en este trabajo dejarlos en un segundo plano (aunque, como digo en el texto, las menciones que encontramos en los *Reportata* presentan la misma doctrina que los usos de la *Lectura* o la *Ordinatio*). Por lo demás, el que algunos manuscritos de los *Reportata* fueran revisados por Escoto es una invitación a revalorizarlos y a seguir estudiándolos: cf. A. WOLTER – O. BYCHKOV (eds.), *Reportatio I A. The Examined Report of the Paris Lecture*, I (Franciscan Institute, St. Bonaventura NY 2004-2008) intro.

49 Lógicamente, puede quedar la duda de si el mayor número de menciones o los nuevos temas en los que se aplica la Distinción en los *Reportata* se debe a una reelaboración de las clases de Escoto ajena a su pensamiento, o si refleja una evolución real en el modo de explicar del maestro.

50 Cf. *Reportata* III d. 2 q. 2, n. 55 EM. Como en el resto del artículo, todas las referencias a los *Reportata* se dan según G. LAURIOLA (ed.), *Opera Omnia*.

51 Cf. *Reportata* III d. 12 q.un., n. 25 EM.

Reportata III d. 14 q. 2: La Distinción aparece para rebatir un argumento que niega la omnisciencia de Cristo, aduciendo que en tal caso sería capaz de revelar cosas a los ángeles, y no cabe que una naturaleza inferior influencie a una superior. En concreto, los *Reportata* niegan esta afirmación diciendo que “según la potencia ordenada de Dios la revelación no se hace según el orden de la naturaleza, sino según el orden de la jerarquía, aunque hubiera podido ser de otra manera según la potencia absoluta de Dios”⁵².

Reportata III d. 15 q.un.: La cuestión intenta compatibilizar los sufrimientos de Cristo en la Pasión con su fruición de la divinidad. En un momento dado, se señala que evitar la Pasión “no fue posible según la potencia ordenada de Dios”. De nuevo, la potencia ordenada aparece como sinónimo del orden que Dios ha querido.

Reportata III d. 16 q. 2: En el contexto de la relación entre alma y cuerpo, y de la infusión divina del alma humana, la Distinción explicita que Dios no está obligado a infundir el alma en un cuerpo, aunque la conformación de éste pareciera exigir tal acción: “Dios puede no actuar en el último instante *de potentia absoluta*”⁵³. El uso se encuadra, pues, entre los que asocian la potencia absoluta de Dios con la posibilidad de que, dado que es un ser libre, pueda dejar de hacer una acción.

Reportata III d. 28 q. 2: Ante la pregunta de si se puede tener caridad y odiar al prójimo, la Distinción sirve para señalar que no es “simplemente necesario” que quien tenga caridad no odie, porque ambas cosas no son contradictorias: sin embargo, “es necesario según la potencia ordenada de Dios, pues en aquel precepto se prohíbe aquel acto malo, es decir, odiar al prójimo”⁵⁴.

Reportata IV d. 21 q. 1: El objeto de la cuestión es si Dios podría perdonar el pecado mortal tras la muerte. El problema, como hemos visto, aparece en diversos lugares de la obra escotista⁵⁵; en este caso, la Distinción sirve para explicar la postura de terceros frente al problema.

Reportata IV d. 43 q. 3: Ante quienes niegan que Dios, por su poder absoluto, pueda hacer que algo vuelva a ser lo mismo una vez que se ha corrompido, Escoto responde señalando que Dios, que creó todas las cosas

52 Cf. *Reportata* III d. 14 q. 2, n. 64 EM.

53 Cf. *Reportata* III d. 16 q. 2, n. 38 EM.

54 Cf. *Reportata* III d. 28 q. 2, n. 17 EM.

55 Por ejemplo, *Ordinatio* I d. 44 q.un., *Ordinatio* II d. 7 q.un. y textos paralelos (cf. VERDÍA (2018) 520ss.)

de la nada, bien puede repararlas a su estado original una vez corrompidas. Lo único imposible para Dios es lo contradictorio.

Reportata IV d. 46 q. 4: La cuestión trata de compatibilizar justicia y misericordia en el juicio divino. La Distinción no se usa para resolver este dilema, sino para explicar las tesis de Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino.

Reportata IV d. 49 q. 2: En esta cuestión la Distinción aparece en polémica con el modo tomista de entender la relación entre inteligencia y voluntad. Se trata de menciones dirigidas a clarificar la estructura metafísica de la realidad, de un modo similar a como se hacía en *Ordinatio* IV d. 18-19 q. 1-2. El mismo uso de la Distinción como instrumento conceptual que permite distinguir la estructura metafísica de la realidad lo encontramos en *Reportata* IV d. 49 q. 6 y en las cuestiones interpoladas de la *Ordinatio* que encontramos en la edición Wadding (*Ordinatio* IV d. 49 q. 7 y 16)⁵⁶.

Reportata IV d. 49 q. 11: Ante la pregunta sobre si Dios puede hacer bienaventurado al hombre durante su vida mortal, Escoto señala que esto es posible *de potentia absoluta* Dios, pero Dios ha querido que la fruición se dé junto a la inmortalidad *de potentia ordinata*⁵⁷. A lo largo de la cuestión se aprecia que el caso de Cristo, que era mortal y fruía, se debe entender como el resultado de una acción *de potentia absoluta* de Dios⁵⁸.

III. RECAPITULACIÓN

Ha llegado el momento de sintetizar los diferentes aspectos que hemos ido descubriendo sobre cómo el Doctor Sutil se sirve del par potencia absoluta – potencia ordenada.

56 La Comisión Escotista considera que estas *questiones* no son directamente atribuibles a Escoto, y por eso no las ha publicado en su edición de la *Ordinatio* (cfr. BALIC *et alii*, *Opera Omnia*, XIV, 394).

57 Cf. *Reportata* IV d. 49 q. 11, n. 364-366 EM.

58 Cf. *Reportata* IV d. 49 q. 11, n. 377 EM.

1. LOS CAMPOS DE APLICACIÓN DE LA DISTINCIÓN

Escoto emplea la Distinción prevalentemente en cuestiones sobre teología de la gracia: la mayoría de las menciones se refieren al problema de la aceptación de la criatura por Dios, aunque también aparece en temas de sacramentaria o relacionados con los novísimos (p.ej., la indelebilidad del carácter⁵⁹, o la naturaleza de la fruición⁶⁰).

En este sentido, las “leyes de la justificación” que dan el marco para la acción divina *de potentia ordinata* tienen su origen en el pecado original. La necesidad de la gracia se da *después* del pecado de nuestros primeros padres; Adán y Eva vivían en un estado de justicia en el que no se daba la caridad. Esto implica que Dios ha cambiado, al menos una vez, el orden de justificación que existía *de potentia ordinata*. También hemos encontrado casos de acción *de potentia absoluta* que constituyen un “orden particular” paralelo y contrapuesto al “orden general”: las leyes que regulan la naturaleza humana de Cristo (cuya gratificación, por ejemplo, se realiza al margen de sus méritos, a pesar de que la ley de justificación vigente no permitiría esto). Probablemente, el modo en que Escoto explica las diferencias entre la ley moral veterotestamentaria y la neotestamentaria (en el que el nuevo orden prohíbe cosas permitidas en el antiguo) se pueda entender en esta misma lógica⁶¹.

En síntesis: para Escoto, Dios ha actuado en la historia *de potentia absoluta* de muy diversos modos: a veces, ha instituido un orden que va más allá del vigente (como en el caso de las “leyes de la justificación” tras el pecado original), o incluso lo contradice (como en el cambio de las leyes morales); a veces, ha mantenido el orden general creando un “orden particular” que no se regía por él (como la gratificación del alma de Cristo al margen de los méritos de la Redención). Ahora bien, si la acción divina *de potentia absoluta* es capaz de introducir novedades tan radicales, ¿cómo sabemos que Dios no va a hacer cambios similares en el futuro? La respuesta está en que, con Cristo, ya disponemos de la plenitud de la Revelación: a través del testimonio de los

59 Cf., entre otros, *Ordinatio* IV d. 6 pars 4 a. 2 q. 1.

60 Cf., entre otros, *Ordinatio* IV d. 49 pars 1 q. 5; *Reportata* III d. 13 q. 3.

61 Cf. L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto. Metafisico e teologo* (Roma 2003) 448s.

Padres y las enseñanzas de la Iglesia, Dios ha manifestado su voluntad de que algunas leyes ya no van a cambiar⁶².

Escoto usa también la Distinción como un instrumento para determinar la estructura metafísica de la realidad. El principio general es siempre el mismo: lo que Dios *de potentia absoluta* podría hacer por separado, en la realidad no está unido necesariamente. Los ejemplos son múltiples, especialmente en cuestiones relacionadas con la teología de la gracia (por ejemplo, la relación entre gracia y caridad, o la necesidad del carácter). Relacionado con este uso, la Distinción también ayuda a explicar la postura de autores con los que se está dialogando.

2. EL SENTIDO DE LA DISTINCIÓN

Los filósofos e historiadores de la teología han distinguido dos modos de entender la Distinción: uno, el “jurídico”, supone que la acción *de potentia absoluta* es un tipo de acción real, y –para algunos autores– abre la posibilidad de entender a Dios actuando contra el orden natural, tal vez incluso de un modo irracional; por el contrario, el sentido “lógico” sería un modo de hablar abstracto, y no designaría ningún tipo de acción divina real. Tanto quienes defienden que Escoto entiende la Distinción desde categorías jurídicas como quienes ven en el Doctor Sutil un uso “lógico” de la potencia absoluta, pueden encontrar textos en los que apoyar sus posturas. En su obra encontramos menciones de los dos tipos, a veces incluso dentro de la misma cuestión. Por eso, parece que el Doctor Sutil considera los dos sentidos como compatibles: simplemente pone el acento en uno u otro aspecto dependiendo del tema que esté tratando.

Junto a esto, la única cuestión en que Escoto explica con detenimiento la Distinción es *Ordinatio* I d. 44 q.un., y lo hace sirviéndose del “sentido jurídico” y remarcando que Dios puede actuar más allá e incluso en contra del orden creado⁶³. Sin embargo, Escoto es muy claro en señalar que “ir en contra” no implica ni una acción irracional, ni contradecir la bondad de Dios:

62 Ese apelar a lo que Dios ha manifestado de sus planes y sabemos a través de la revelación nos lo hemos encontrado al comentar, por ejemplo, *Ordinatio* I d. 17 pars 1 q.1-2 o Lectura II d. 7 q.un. cf. VERDIÁ (2018).

63 Cf. *Ordinatio* I d. 44 q.un., n. 3.

toda actuación o ley divina es, por ello mismo, buena y justa, porque Él mismo es la fuente de la ley y Él es un ser infinitamente bueno y justo.

Por lo demás, como he comentado en el epígrafe anterior, el fondo del problema poco tiene que ver con los usos “jurídico” o “lógico”: para Escoto, Dios puede actuar –y ha actuado– *de potentia absoluta*, yendo incluso contra el orden establecido *de potentia ordinata*, aunque tal tipo de acciones siempre son “ordenadas”, y nunca arbitrarias.

IV. TOMÁS Y ESCOTO

Como es sabido, muchos atribuyen a Escoto una concepción de la potencia absoluta divina abierta a la arbitrariedad, contraponiéndola a la visión “moderada” de Tomás de Aquino. Los estudios sobre la Distinción realizados en el s. XX han redimensionado esta tesis, pero sigue sin llegarse a un acuerdo. En mi opinión, parte del problema se debe a la carencia de estudios monográficos sobre los usos de la Distinción en Escoto, de modo que la mayoría de los autores acaban argumentando a partir de los textos más citados o de lugares comunes. Ahora es el momento de comparar sus posturas⁶⁴.

1. UN FONDO COMÚN: LA POTENCIA NATURAL DE DIOS

Tal vez la pregunta más relevante es si Tomás y Escoto entienden la potencia absoluta de Dios como una potencia operativa (esto es, una potencia que podría manifestarse en el mundo), o simplemente desde una perspectiva lógica que nunca llegará a ejercitar. A la luz de los textos, esta división no es lo suficientemente precisa. No se puede uniformar tan fácilmente una Distinción que, al menos en Tomás y Escoto (sobre todo, en este último), presenta una diversidad de usos notable. Los dos doctores usan la Distinción tanto en contextos en los que la potencia absoluta es un mero presupuesto lógico, como en otros en los que se considera una acción real.

64 El presente apartado da por supuesta la lectura del artículo que publiqué en RET 76 (2016) 151-200, sobre el uso de la Distinción en Tomás de Aquino. Allí presento los textos y argumento las conclusiones que aquí vuelvo a recoger.

En mi opinión, esta diversidad se debe a que *tanto Tomás como Escoto consideran que la potencia absoluta corresponde en un sentido estricto a la potencia natural de Dios*: no es un mero presupuesto lógico, ni tampoco cobra todo su sentido sólo por la relación a la potencia ordenada. Los dos doctores presentan un fondo común, inseparable de la idea del Dios cristiano, creador y providente, bueno y justo, que hace que posean muchas ideas (e incluso argumentos) similares. Por ejemplo, ambos consideran que:

- Dios, *de potentia absoluta*, puede hacer cualquier cosa no contradictoria.
- La creación es contingente.
- Dios puede obrar directamente sobre el orden creado, sin estar sometido a sus leyes.
- Toda acción de Dios *ad extra* es buena y justa.

Tanto Tomás como Escoto entienden la potencia absoluta de Dios como la potencia “natural” divina; más aún, como la potencia del Dios de la revelación, bueno, justo, providente, omnipotente: pero esto no implica que sus posturas sean equivalentes. Porque el problema de fondo es ver cómo entienden Tomás y Escoto la relación de la acción divina con el orden del mundo, idea sobre la que volveré más adelante.

2. LA FLEXIBILIDAD DE LAS DOS INTERPRETACIONES

Que Tomás y Escoto compartan una idea común de la “potencia absoluta” como “potencia natural” es compatible con que cada uno privilegie un modo distinto de entender la Distinción.

Así, cuando explican cómo debe entenderse la Distinción, Tomás siempre recurre a categorías lógicas; Escoto sólo la explica una vez, pero lo hace acudiendo al modelo jurídico. Además, los dos Doctores son coherentes con sus respectivos planteamientos cuando usan la Distinción en problemas teológicos concretos: es normal que Tomás especifique que está *loquendo de potentia absoluta*, mientras que Escoto, por su parte, suele referirse al carácter legal del orden establecido.

Estas dos interpretaciones son en parte compatibles, debido a que 1) en las dos se habla de la potencia natural de Dios y de su relación con el mundo, y 2) se mueven en ámbitos diversos y complementarios: el de la predicación y el de la acción posible. Sin embargo, los usos jurídico y lógico de la Distinción poseen connotaciones diversas. Y esto se aprecia en el modo en que uno y otro usan la Distinción. Por ejemplo, Tomás aplica el par potencia absoluta-potencia ordenada siempre a las acciones de Dios; Escoto, sin embargo, la refiere también a las criaturas o a la naturaleza humana de Cristo.

3. EL PUNTO DE REFERENCIA DE LA DISTINCIÓN: CREACIÓN O PECADO ORIGINAL

Tomás no tiene un tema privilegiado para aplicar la Distinción. Dependiendo del libro, cambia el campo en el que la usa. Así, en el *Comentario al libro de las Sentencias* el tema que propicia usar la Distinción es si la Encarnación hubiera podido tener lugar de otro modo; en el *De Veritate*, la posibilidad de revelar la propia condenación al hombre; en la *Summa contra Gentiles*, si Dios puede querer el mal; el *Contra errores Graecorum*, aborda el problema de la posibilidad de que el Espíritu Santo no hubiese sido enviado a la Iglesia; el *De potentia* y la *Summa theologiae*, plantean la relación entre creación y potencia divina; etc.

Todos esos temas tienen un hilo conductor: mostrar la no necesidad del acto creador. Allá donde se plantea si Dios podría haber creado de otro modo, o si el orden existente es absolutamente necesario, la Distinción puede encontrar un campo de aplicación. Por eso, incluso cuando Tomás considera la acción real *de potentia* absoluta, ésta acaba encuadrada en el marco teológico de que Dios puede actuar de modo extraordinario en el mundo (como sucede en los milagros) sin que esto problematice el orden existente⁶⁵.

Escoto, por su parte, usa la Distinción en cuestiones relacionadas con la justificación y la gracia. En este ámbito, el punto de referencia principal para la acción *de potentia ordinata* ya no son las leyes naturales establecidas en la creación, sino las leyes de justificación vigentes tras el pecado original. Desde esta perspectiva, no me parece que De Lubac sea preciso al atribuir el origen de la “naturaleza pura” a una degeneración de lo que Dios puede hacer *de*

65 Cf. VERDÍA (2016) 199, a raíz de *S. Th.* Ia q. 105 a. 6.

potentia absoluta propia del nominalismo⁶⁶. Tal vez se podría discutir hasta qué punto la idea de una naturaleza humana sin gracia, pero aceptada de modo especial por Dios, se puede identificar con el concepto de “naturaleza pura”. Pero el uso de la Distinción de Escoto remarca la existencia histórica de tal estado *in puris naturalibus*, en el que el hombre era aceptado por Dios sin la infusión de la gracia.

Además, este tipo de acción *de potentia absoluta* no se limita al antes y después del pecado original. Escoto ofrece varios ejemplos: basta pensar en el cambio de orden moral que se da entre el Antiguo y el Nuevo Testamento⁶⁷; o en el orden particular en el que hay que entender las leyes que rigen la relación de la naturaleza humana de Cristo con la gracia⁶⁸. Considero que por eso Escoto salvaguarda el orden creado, mostrando la perennidad de algunas leyes establecidas *de potentia ordinata* (por ejemplo, el que “todo justificado debe ser antes gratificado” o que “la criatura permanece en el estado que poseía cuando terminó su periodo viador”). Pero –y ésta es otra diferencia notable respecto a Tomás– el motivo último de que esas leyes no vayan a cambiar no está en la naturaleza de las cosas, sino en que Dios ha manifestado –a través de las enseñanzas de la Iglesia– que su designio incluye no cambiarlas más.

4. LA FUERZA DE LOS ARGUMENTOS DE CONVENIENCIA

Cuando Tomás y Escoto usan la Distinción, en ocasiones consideran necesario justificar una determinada acción *de potentia ordinata*. Sin embargo, como tales acciones divinas son libres, no se pueden dar argumentos necesarios: y aquí entran en juego los argumentos de conveniencia. Sin embargo, Tomás y Escoto no plantean del mismo modo este tipo de argumentos. Sus diferentes modos de entender la Distinción se reflejan en la estructura de los mismos.

Tomás usa el argumento de conveniencia en diálogo –si se puede decir así– con la misma acción divina. El Doctor Angélico no tiene reparos en intentar “deducir” (o “explicar”, según el caso) el modo de actuar de Dios a partir de

66 Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel: Études historiques* (Aubier, Paris 1946) 105.

67 Cf. IAMMARRONE, 448s.

68 Cf. *Reportata* IV d. 49 q. 11.

que no puede ir contra la naturaleza de las cosas. A veces, el diálogo es tan radical que, más que un argumento de conveniencia, parece manifestar una necesidad. Podemos considerar, por ejemplo, el modo en que Tomás trata que Dios pudiera dar su gracia a un demonio⁶⁹. Tomás la rechaza porque “forzaría” la voluntad del ángel. El peso que se da a lo natural, se podría decir, casi “obliga” a Dios a no hacer lo que podría hacer.

El modo en que Escoto plantea las razones de conveniencia es muy distinto. Como en el caso de Tomás, los argumentos se dirigen a mostrar la sabiduría del orden querido por Dios. Sin embargo, al desarrollarlos, Escoto no implica la naturaleza del ente. Como mucho, se limita a mostrar las ventajas que se desprenden de las leyes existentes *de potentia ordinata*. Así, el Doctor Sutil puede demostrar la conveniencia de la caridad para ser aceptado especialmente... porque así se diferencia a quien está justificado de quien no lo está; Dios no se encarna en un ángel... porque es preferible que se encarne en la naturaleza humana, que es la caída; el ángel permanece obstinado en el mal... porque Dios ha ordenado una determinada ley, etc. No he encontrado ejemplos en los que, por así decir, Dios “se comprometa” con el modo de ser de un ente. La naturaleza de una cosa resulta secundaria en muchos de sus argumentos de conveniencia (tal vez el más claro sea el de la obstinación diabólica, donde, de hecho, la naturaleza angélica no tiene nada que le impida la conversión).

Esto puede deberse a que, cuando Escoto usa un argumento de conveniencia en un problema en el que ha aparecido la Distinción, la naturaleza de las cosas ya no puede servir de apoyo. La Distinción muestra, precisamente, la no-necesidad de un determinado orden de cara a lo que Dios puede hacer. Más aún: suele mostrar la no-necesidad de las leyes que regulan tal orden. Y da la impresión de que dichas leyes podrían cambiar manteniéndose las naturalezas (piénsese, por ejemplo en el cambio de los mandamientos del Antiguo al Nuevo Testamento), porque la ordenación misma es contingente. Por eso, Escoto acaba fundamentando sus argumentos de conveniencia en lo que sabemos del designio divino a través de la Revelación⁷⁰.

69 Cf., entre otros, VERDIÁ (2016) 192ss., comentando *De Malo* q. 16 a. 5.

70 Por lo demás, no me parece que esta conclusión sea universalizable a los argumentos de conveniencia que realiza Escoto en el resto de su obra. Estamos, más bien, frente a un límite impuesto por el uso de la Distinción a la hora de argumentar sobre la bondad o coherencia interna del mundo.

5. DOS CONCEPCIONES DE LA CREACIÓN

Esto me permite enlazar con el último punto que, en mi opinión, determina el sentido y valor que la Distinción posee en Tomás y en Escoto. A la luz de los textos vistos, considero que el diferente alcance que tiene la Distinción en los dos Doctores está en el modo en que entienden el acto creador. Porque lo que Dios puede llegar a hacer *de potentia absoluta* en el mundo depende también de cómo entendamos que éste, en lo que tiene de natural, manifiesta el designio y la voluntad de Dios.

Con otras palabras: si de algún modo encontramos la voluntad de Dios en la naturaleza del ente, Dios no actuará *de potentia absoluta* contra ella. Esto es lo que sucede en el uso tomista de la Distinción. Para Tomás, la creación se encuadra en una metafísica de la participación del ser, y el fin sobrenatural (Dios) y el fin natural son en cierto modo complementarios, porque el designio de Dios para con las criaturas *incluye* (aunque no se reduce a) su fin natural. La metafísica de la participación de Tomás tiende a dar a las naturalezas creadas cierto valor manifestativo del designio divino. El ente es contingente, y también lo es el orden del universo, en la medida en que Dios podría haber creado otros órdenes, u otros entes con otras naturalezas; pero una vez creado este ente con esta naturaleza, las leyes que marcan su perfección no son separables de su modo de ser. Tomás hace referencia con relativa frecuencia a este hecho, llegando a considerarlo “lo debido” por Dios a la criatura: un modo de expresar que, dado que Dios ha querido hacer así al ente, obrar contra su naturaleza conllevaría o un cambio en la decisión divina o algún tipo de impotencia en el acto creador. De este modo, el “respeto” de Dios por la naturaleza creada, más que una “autolimitación” de su poder, es la manifestación del señorío divino sobre la creación, de su poder y prescencia.

Una metafísica de las esencias, como la de Escoto, concibe la estructura de la realidad de modo diverso. El primado lógico de la potencia sobre el acto, hace que la creación aparezca como la elección por la que Dios da la existencia a unas determinadas esencias, que se entienden como unidades eidéticas autónomas e independientes; el orden de las esencias –estas ideas en la mente divina– sirve como presupuesto de la creación, y está marcado por el principio de no contradicción. Si el concepto de una determinada esencia no es contradictorio, es real en la mente divina, y es susceptible, por tanto, de ser creado. Desde este punto de vista, la definición de omnipotencia como la

capacidad de hacer “todo lo no-contradictorio” adquiere un matiz que, en mi opinión, no encontramos en Tomás. Escoto considera que el posible no-contradictorio es el presupuesto absoluto de la creación; por tanto, las relaciones que se pueden dar entre las formalidades posibles se reflejan en las relaciones existentes en los entes reales efectivamente creados.

Este modo de plantear la acción creadora de Dios conlleva un cierto isomorfismo entre la esencia y el concepto: los órdenes de la realidad y la lógica, sin confundirse, son paralelos, y a cualquier diferencia conceptual le corresponde una diferencia formal con algún nivel de realidad, aunque sea ínfimo, de modo que se abre un juego de conversiones entre la naturaleza real y lo posible. El filósofo o el teólogo pueden plantearse la posibilidad de un determinado objeto pensado esencialmente y tratarlo como una especie real, en tanto que lo único que diferencia la especie real de la pensada es la existencia de hecho, debida al acto creador divino. Esto no significa que Escoto confunda la realidad y el conocimiento; pero sí que la realidad acaba viéndose como un conjunto de formalidades (entendidas como unidades eidéticas autónomas e independientes) que se agrupan en lo que denominamos “entes” y “esencias”.

A mi modo de ver, este modo de concebir la creación conlleva cierta fragmentación del orden natural que acentúa su contingencia, y así me parece haberlo visto en el uso escotista de la Distinción. Elementos que Tomás consideraría necesarios a una naturaleza dada, Escoto los considera separables en el plano de los posibles lógicos (y por tanto, de algún modo separables en la realidad). De ahí que la pregunta de si Dios *de potentia absoluta* podría haber separado o no dos formalidades diversas acaba resultando relevante para comprender la estructura metafísica de la realidad misma. Porque si tal separación es posible, esto conlleva que su unión en el plano real se debe únicamente a la voluntad de Dios. Dios ha elegido ese ente concreto con las formalidades con que lo encontramos, en vez de otro muy similar, el en que esas formalidades no se dieran juntas.

Éste, me parece, es uno de los motivos por los que Escoto suele usar la Distinción relacionándola con que todo lo que Dios puede crear a través de una causa segunda, puede crearlo de modo inmediato⁷¹. Tal principio, más que para hablar de la primacía de la causa primera, sirve para diferenciar en la

71 Hemos visto varios textos en los que Escoto este principio, entre otros: *Ordinatio* III d. 13 q. 1-4, n. 86; *Ordinatio* IV d. 15 q. 1, n. 27-28; *Reportata* I d. 17 q. 1, n. 15 EM; *Reportata* I d. 18 q. 3, n. 74 EM

realidad las formalidades separadas en el ámbito de lo posible. Dentro de los usos que hemos visto de la Distinción, tal vez los más sorprendentes –en esta línea– sean los referidos a la cristología: todos los “privilegios” de Cristo acaban resolviéndose en los privilegios que Dios podría dar a cualquier alma, sin que el hecho de la Encarnación misma sea relevante en el análisis de los problemas⁷².

Considero que tanto Tomás como Escoto quieren usar la Distinción para mostrar la compatibilidad de la libertad divina con el orden y la armonía del mundo. No estoy tan seguro de que ambos lo consigan. Me parece que Tomás sí lo logra: se podrá discutir mucho sobre la metafísica del Angélico, pero es innegable que la naturaleza de lo creado juega un papel en ella. El caso de Escoto es diverso: es evidente que pretende salvaguardar tal armonía, y así lo repite en numerosas ocasiones. Y a mi juicio, lo consigue desde sus propios presupuestos, gracias a su notable rigor lógico y a la coherencia de su pensamiento. La pregunta es hasta qué punto su buena intención llega al lector, cuando, de hecho, se guía por una lógica según la cual lo que perfecciona a la naturaleza es sólo un medio contingente para un fin; o hasta qué punto se puede garantizar la armonía del mundo cuando la historia se interpreta desde una perspectiva en la que Dios ya ha cambiado en varias ocasiones ese orden, y el motivo último que se tiene para saber que no va a haber nuevas intervenciones divinas es que así se nos ha revelado.

Escoto evita la “fragmentación” de la realidad y el contingentismo radical apelando a la bondad y sabiduría divinas. Pero esta solución, si bien destaca la gratuidad y el amor de Dios, pone en un segundo plano el motivo de su obrar. Más aún, deja abierto el problema de qué parte de la Revelación contiene el que una determinada ley sea ya permanente. Son inquietudes que el planteamiento de Escoto puede suscitar y que tal vez justifiquen que las “desviaciones” de la Distinción empiezan relativamente pronto dentro de la escuela franciscana⁷³. Escoto encontró un equilibrio en el modo de salvaguardar el orden natural y la libertad divina desde una metafísica esencialista. Ver hasta qué punto se trata de un equilibrio precario o no, o determinar si su pensamiento fue bien comprendido por sus discípulos, queda fuera del alcance del presente trabajo.

72 Así en *Ordinatio* III d. 13 q. 1–4: cf. RET 78 (2018) 526.

73 Cf. W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power* (Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990) 20-21; F. OAKLEY, *Omnipotence and Promise: The Legacy of the Scholastic Distinction of Powers* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2002) 12.