

***Potentia Dei absoluta et ordinata* en Tomás de Aquino: un estudio teológico**

José Verdiá Báguena

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

ROMA

RESUMEN El presente artículo recopila los textos en los que Tomás de Aquino se refiere de modo explícito a la distinción entre *potentia Dei absoluta* / *potentia Dei ordinata*, prestando una especial atención al modo en que ésta es usada para resolver problemas teológicos concretos. A mi juicio, sólo de este modo es posible alcanzar una comprensión cabal de dicha distinción en el pensamiento del Aquinate, superando la idea (más o menos generalizada en la bibliografía especializada) de que, para Tomás, la *potentia Dei absoluta* se reduce a un mero “presupuesto lógico” de nuestro modo de considerar la acción divina.

PALABRAS CLAVE *Potentia Dei absoluta / ordinata*, Tomás de Aquino.

SUMMARY *This article contains the texts in which Aquinas refers explicitly to the distinction between potentia Dei absoluta / potentia Dei ordinata, paying particular attention to how it's used to solve specific theological problems. I think that only in this way it's possible to achieve a full understanding of the distinction in the mind of Aquinas, overcoming the idea (more or less widespread) that Thomas reduces God's absolute power to a mere “logical assumption” in our way of thinking about the divine actions.*

KEYWORDS *Potentia Dei absoluta / ordinata*, Thomas Aquinas.

I. INTRODUCCIÓN

La distinción entre *potentia Dei absoluta* y *ordinata*, que versa sobre qué puede hacer y querer Dios, y su relación con el mundo, puede usarse en algunos temas centrales para la teología, como la libertad divina al crear, la necesidad de la encarnación o la redención, y el valor que hay que dar a la naturaleza de las cosas. Hay incluso quien la considera un elemento clave para

entender el paso a la mentalidad moderna¹, de modo que no es extraño que, cada cierto tiempo, aparezcan estudios en los que el sentido de la distinción entre potencia absoluta y ordenada es tratado con cierto detalle.

Sin embargo, este interés suele centrarse en un único problema: dando por supuesto que la “potencia ordenada de Dios” es lo que Él puede hacer teniendo en cuenta su bondad o sabiduría, queda por establecer si un determinado autor entiende “la potencia absoluta” como una capacidad real de Dios para actuar en el mundo en un modo diverso al orden que ha establecido en la creación. En caso afirmativo, aparece el problema de cómo debe entenderse tal tipo de acción en relación con las leyes de la naturaleza: ¿lo respeta o lo contradice? Si Dios habla a Abraham, el orden del mundo sigue igual: Él interviene como un personaje más. Sin embargo, ¿qué sucede si lo que hace choca con las leyes naturales que conocemos? ¿cómo podemos conciliar esto con que esas mismas leyes han sido queridas desde la eternidad por Él y son una manifestación de su sabiduría? ¿implica esto que Dios podría hacer en el futuro que lo que ahora es malo fuera bueno o viceversa? Las posibles respuestas a estas preguntas caracterizan diversas concepciones de la Distinción², con diferentes modos de entender a Dios, la ley moral natural, la racionalidad de la naturaleza e, incluso, la misma ciencia positiva³.

Este modo de acercarse a la relación entre *potentia Dei absoluta - ordinata* está más que justificado, desde un punto de vista histórico, por el interés de determinar cómo la Distinción pudo utilizarse, en el s. XIV, para relativizar el valor de lo creado y del bien moral⁴. Sin embargo, posee el inconveniente

1 Sirvan como ejemplo los siguientes trabajos: F. OAKLEY, “Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition”, en: *Natural Law, Conciliarism, and Consent in the Late Middle Ages* (London 1984); H. A. OBERMAN, “Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought”, en: A. HUDSON – M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wycliff* (Oxford 1987) 445-463; E. RANDI, *Sopra la volta del mondo: onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna* (Bergamo 1986); A. SCHUETZ – M. TRAVERSINO (eds.), “The theology of ‘Potentia Dei’ and the story of European normativity – alle origini dell’idea di normativismo”: *DT* (2012/2), 116 (2013/3).

2 Cuando aparezca el término “Distinción”, con mayúscula, debe entenderse “la distinción entre *potentia Dei absoluta y ordinata*”.

3 Sobre esto, F. OAKLEY, *Omnipotence and Promise: The Legacy of the Scholastic Distinction of Powers* (Toronto 2002) 15-27; y P. HARRISON, “Voluntarism and Early Modern Science”: *HistSci* 127 (2002) 63-89. Estos trabajos analizan el papel de la Distinción en el origen de la ciencia experimental, sirviéndose de cómo aparece en los escritos de los científicos del siglo XVII (Newton, Boyle y Gassendi, entre otros).

4 A este propósito, Cf. W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power* (Bergamo 1990) 20-21; F. OAKLEY, *Omnipotence and Promise*, 12. A esta concepción “teológicamente problemática” es a la

de que, en la mayoría de los estudios existentes en la actualidad, se deja en un segundo plano el modo en que la distinción *potentia absoluta - ordinata* se aplica a la resolución de problemas teológicos concretos. En general, los estudios monográficos se centran en las definiciones que un determinado da de la Distinción, desentendiéndose del modo en que ésta se usa en otros lugares de su obra.

Tal vez por esto, el debate sobre el valor que los teólogos medievales daban a la distinción entre potencia de Dios absoluta y ordenada no está cerrado. Aunque a lo largo del siglo XX han proliferado los trabajos sobre la Distinción y su evolución, sigue sin haber un acuerdo sobre si los medievales entendían la potencia absoluta de Dios como una capacidad real de acción en el mundo (el comúnmente llamado uso “jurídico” u “operativo” de la Distinción) o como un simple modo abstracto de concebir la potencia divina, que Dios nunca ejercía en la realidad (que se puede identificar con el denominado uso “lógico”). Hasta hace no muchos años, la creencia fundamental era que el uso “operativo” de la *potentia* absoluta tenía su origen en el nominalismo, y era una evolución del uso “lógico” de la Distinción, que sería el propio de la escolástica anterior. Pannenberg, en su *Teología Sistemática*, ofrece una magnífica síntesis de esta tesis común: “hasta la alta escolástica, esta distinción no conocía una relevancia teológica de primer plano. Tomás de Aquino la emplea en el contexto de la pregunta sobre si Dios puede hacer también aquello que de hecho no hace. La respuesta es que ‘secundum potentiam absolutam’ Él podría hacerlo, pero que en efecto (‘de potentia ordinata’) Él actúa según el orden establecido por su voluntad. Para Tomás, una acción divina según el poder absoluto de Dios no es otra cosa que una posibilidad abstracta. De todos modos, la relación que su querer y su poder establecen con un determinado orden de su obrar podía ser interpretada también según los esquemas del determinismo árabe, y por tanto en el sentido de que Dios no dispondría de ninguna libertad frente a un determinado orden de los procesos mundanos y respecto a un orden de la salvación ya establecido. Contra un determinismo de ese tipo, choca el testimonio bíblico, que muestra la libertad del obrar divino a lo largo de la historia. Y así, a partir del s. XIII, la joven escuela franciscana

que se refirió Benedicto XVI en su discurso en la Universidad de Ratisbona *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, 12-IX-2006, independientemente del valor que se quiera dar a su lectura del papel de Escoto en su génesis.

(Guillermo de Ware, Duns Escoto, Guillermo de Ockham) desarrolla la idea de que Dios podría actuar de hecho contra el orden ya establecido”⁵.

Sin embargo, esta interpretación ha entrado en crisis en los últimos años. En no pocos estudios recientes, se considera que la distinción entre “potencia de Dios absoluta” y “potencia de Dios ordenada” pertenece al patrimonio común de la tradición teológica medieval, y todos los escolásticos la usaban (a pesar de que unos se refieran a la Distinción tomando ejemplos del derecho y otros no) sólo para mostrar que Dios no está determinado a una acción concreta⁶. La tesis, popularizada por Courtenay, ha sido también apoyada por el trabajo de L. Moonan sobre los usos de la Distinción en Buenaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Para Moonan, las referencias a la *potentia absoluta* en la escolástica no pueden entenderse en el plano real, porque en tal caso la acción entraría bajo la potencia ordenada⁷, y lo mismo puede decirse de sus predecesores.

Sin embargo, muchos otros especialistas siguen defendiendo que en la Edad Media se dieron dos modos de entender la relación entre *potentia Dei absoluta* - *ordinata*. En general, las críticas provienen de quienes se han especializado en el estudio de la Distinción en autores concretos. Pernaud y Randi, por ejemplo, han señalado textos y fuentes que Courtenay no consideraba y que apoyan el que en la escuela franciscana, durante el s. XIV, se dio un uso de la *potentia absoluta* como capacidad de Dios de actuar contra el orden del mundo, aunque salvaguardando la sabiduría divina; algo similar encontramos en el trabajo de Tachau sobre Robert Holcot⁸; y F. Oakley ha señalado cómo la “potencia absoluta” en cuanto capacidad de Dios de intervenir efectivamente en la naturaleza aparece, sobre todo, en autores que se remiten a Escoto o a Ockham como maestros, apenas medio siglo después de la desaparición de estos⁹. Courtenay, al redactar su libro, tuvo presente este problema, señalando que, en tal caso, la tergiversación es de los discípulos,

5 Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática I* (Madrid 1992) 454.

6 Cf. COURTENAY, *Capacity and Volition*, 19.

7 Cf. L. MOONAN, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas* (Oxford 1994) 377-378.

8 Cf. K. H. TACHAU, “Robert Holcot on Contingency and Divine Deception”, en: L. BIANCHI (ed.), *Filosofía e Teología nel Trecento: Studi in ricordo di Eugenio Randi* (Lovaino la Nuova 1994) 157-196.

9 Cf. F. OAKLEY, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion on the History of Ideas from Abelard to Leibniz* (London 1984) 11-12.

no de los maestros¹⁰. La respuesta de Oakley es, a su vez, una pregunta: si todos los medievales entienden igual la Distinción, ¿cómo es posible que se diera una tergiversación tan generalizada en tan breve tiempo principalmente dentro de la escuela franciscana?¹¹.

A lo largo del s. XX, todo este debate se ha dirigido a establecer si un determinado autor entiende la distinción entre potencia absoluta y ordenada de un modo “lógico” o “jurídico”¹², pero centrándose en los textos que ofrecen definiciones de la Distinción. El presente trabajo pretende adoptar una nueva perspectiva, estudiando también las aplicaciones de la Distinción a problemas teológicos concretos, y relacionándolas con el conjunto de la teología del autor. Para ello, ofrezco un estudio pormenorizado de los usos que Tomás de Aquino hace de esta Distinción. El motivo de la elección es simple: en el debate académico actual sobre nuestro tema, Tomás de Aquino es un punto de referencia constante, y suele tomarse como punto de comparación respecto de autores posteriores.

Ciertamente, existe un trabajo que, aparentemente, podría considerarse bastante similar al presente: el artículo que L. Moonan dedicó al estudio de

10 Cf. COURTENAV, *Capacity and Volition*, 20-21.

11 Cf. OAKLEY, *Omnipotence, Covenant and Order*, 12.

12 Así, encontramos que la Distinción llegó a ser objeto específico de interés académico precisamente porque, entre 1925 y 1926, Feckles la convirtió en la clave interpretativa del nominalismo. Según este autor, los nominalistas usaban la potencia absoluta de Dios como un medio para destacar la trascendencia divina y la contingencia de la creación, primando la libertad divina hasta convertirla en arbitrariedad. Los nominalistas se servirían de afirmaciones como “Dios podría haber creado *de potentia absoluta* un mundo en el que lo bueno fuera el pecado” para minar la concepción medieval del cosmos como efecto de la sabiduría divina, por considerar que introducía una cierta necesidad en el obrar de Dios. En 1926, Grzondziel señaló que usos similares se podían encontrar en los siglos XII y XIII, pero añadió que los medievales entendían la potencia absoluta de Dios como una mera abstracción sobre a qué se extiende el poder divino, no como una esfera real de acción. En 1930, P. Minges y P. Vignaux fueron más allá: cuando se entendía la Distinción como un todo, servía para afirmar simultáneamente tanto la libertad y omnipotencia divina como la consistencia y regularidad del orden creado; en síntesis, el polo opuesto a Feckles. De todos modos, estos estudios no impidieron que entre los años 1930 y 1960 se difundiese la idea de que el nominalismo había corrompido una buena distinción. A partir de 1960, los estudios de Oberman generalizaron la nomenclatura más habitual para hablar de los posibles modos de interpretar la distinción: el “modo lógico” y el “modo jurídico u operativo”. El uso “lógico” pone el acento en cómo nosotros consideramos lo que Dios puede hacer, antes de que de hecho haga algo: Dios, *de potentia absoluta*, podría haber creado el mundo según otras leyes, pero una vez ha creado, actúa *de potentia ordinata* adecuando su obrar a lo que ha decidido. Este uso se manifestaría en expresiones como *loquendo de potentia Dei absoluta*; en él, la *potentia absoluta* no se refiere a un posible modo de obrar de Dios, sino que es un “modo de hablar”. Por el contrario, el uso “operativo” o “jurídico” implicaría que Dios, *de potentia absoluta*, podría actuar dentro del orden creado al margen -o incluso en contra- de las leyes que había establecido en la creación.

los usos de la Distinción en Tomás de Aquino¹³. Sin embargo, las diferencias serán patentes: y no sólo porque en el presente artículo aparezcan textos y referencias que Moonan pasó por alto. La diferencia principal está en el intento de entender la relación entre potencia absoluta y ordenada en conexión con el resto de la obra y metafísica tomistas. A mi juicio, esta perspectiva permite alcanzar una comprensión más cabal del valor que la relación entre potencia absoluta y ordenada presenta en Tomás, además de percibir las insuficiencias de la contraposición entre un uso “lógico” y uno “jurídico” de la *potentia Dei absoluta* que a veces parece desprenderse de esos estudios. Pasemos, pues, a abordar los lugares en los que Tomás de Aquino se refiere a la Distinción. Los textos están organizados por orden cronológico, para facilitar el reconocimiento de una posible evolución del pensamiento de Tomás en este tema.

II. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS

1. *SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS*

En 1251 o 1252, Juan el Teutónico –entonces maestro general de los dominicos– pidió a Alberto Magno que le indicara un estudiante apto para ser Maestro en París. Alberto propuso a Tomás, y el Aquinate empezó una nueva etapa en su vida. A su llegada a París ocupó el puesto de bachiller sentenciario, dedicado a comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo bajo la supervisión de un maestro.

Así, el *Scriptum super Sententiis* es la primera gran obra de Tomás. Las *Sentencias* eran el libro de texto usado en las universidades de Europa; en ellas se contenían y explicaban las enseñanzas de los Padres de la Iglesia de un modo sistemático. Las *Sentencias* son un tesoro de erudición, y los escolásticos se sirvieron de ello para desarrollar sus propias enseñanzas. Tomás no fue, en este sentido, una excepción: su comentario dista mucho de ser una mera

13 L. MOONAN, “St. Thomas on Divine Power”, en: B. D’AMORE, *Dio e l’economia della salvezza. Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario III* (Napoli 1976) 366-407.

explicación del texto original, sino que es la ocasión de suscitar preguntas y problemas, y resolverlos de un modo personal¹⁴.

Hay que tener en cuenta que algunos autores consideran este texto muy alejado del pensamiento posterior del Aquinate¹⁵, pero ésta es una opinión discutible. Las intuiciones fundamentales de Tomás se mantienen constantes a lo largo de toda su obra, y esto debería inclinarnos a buscar una conciliación donde, a primera vista, encontrásemos supuestas contradicciones¹⁶.

Libro 3, distinción 1, cuestión 2, artículo 3

En *Liber Sententiarum* III d. 1, Lombardo plantea la pregunta de si se puede encarnar una Persona divina que no sea el Hijo. La respuesta del Maestro de las *Sentencias* es que “se puede responder tranquilamente que tanto el Padre como el Espíritu Santo pudieron en aquel tiempo y pueden ahora asumir la carne. Como el Hijo se ha hecho hombre, así el Padre y el Espíritu Santo pudieron y pueden”¹⁷.

Tomás está básicamente de acuerdo con esta respuesta, pero la desarrolla y matiza usando numerosos conceptos de la lógica medieval. El Doctor Angélico introduce la Distinción ya en el principio de su respuesta al problema:

en los agentes que actúan por libre voluntad, la ejecución de la potencia sigue al imperio de su voluntad y la orden de la razón; al adscribir algo a la potencia divina debe considerarse si se atribuye a la potencia considerada en sí misma, en cuyo caso se dice que puede aquello por potencia absoluta; o si se le atribuye en orden a su sabiduría y presciencia y bondad: en cuyo caso se dice que puede aquello por la potencia ordenada¹⁸.

14 Así, Pedro Lombardo desarrolla en dos páginas la distinción 33 del libro tercero; el Aquinate la comenta en 88. Cf. J-TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona 2002) 60.

15 Cf. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere* (Milano 1988) y S. L. BROCK, “The *ratio omnipotentiae* in Aquinas”: *ActPh* 2 (1993) 21.

16 Cf. E. ALARCÓN, “Una cuestión de método. Consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino”: *Aquinas* 1 (2005) 205.

17 PEDRO LOMBARDO, *Sentencias* III d. 1.

18 *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3 co.: “Respondeo dicendum, quod cum agentibus ex libertate voluntatis, executio potentiae sequatur imperium voluntatis et ordinem rationis, considerandum est, quando potentiae divinae aliquid adscribitur, utrum

Tomás se mueve claramente en el plano lógico o de la predicación (*adscribitur, attribuitur*), y relaciona la distinción potencia absoluta/ordenada no sólo con el modo en que podemos atribuir algo a Dios, sino también a cualquier agente libre. Se trata de un detalle que no es secundario, sobre todo para quienes estén interesados en comparar la postura de Tomás con la de teólogos posteriores. En efecto, no faltan autores que consideran que aplicar la Distinción a todos los agentes libres es una innovación propia de Escoto¹⁹. Textos como el presente nos obligan a matizar ese tipo de afirmaciones.

A continuación, Tomás establece las condiciones con las que algo puede ser dicho, con verdad, de la potencia divina. En primer lugar, se refiere a la potencia absoluta: “es necesario atribuir a la potencia absoluta, que es infinita, todo aquello que es algo en sí, y aquello que no conlleva el defecto de la potencia”²⁰. “Aquello que es algo en sí” debe entenderse en relación con el principio de no contradicción y los conceptos que el intelecto puede formar: “porque la conjunción de la afirmación y la negación no es nada, y el intelecto no concibe nada que sea dicho hombre y no-hombre tomados simultáneamente”²¹.

Respecto a “lo que no supone defecto de la potencia”, Tomás indica que cualquier defecto es un límite, algo inaceptable en una potencia infinita. Por tanto, no se pueden atribuir a Dios –ni siquiera por la potencia absoluta– acciones que impliquen limitación, aunque no parezcan contradictorias (como el sufrir, el morir, o similares)²².

De la potencia de Dios ordenada, leemos:

attribuatur potentiae secundum se consideratae; tunc enim dicitur posse illud de potentia absoluta: vel attribuitur sibi in ordinem ad sapientiam et praescientiam et voluntatem eius: tunc enim dicitur posse illud de potentia ordinata”.

19 Así, O. BOULNOIS, “From Divine Omnipotence to Operative Power”: *DTP* 115/12 (2012) 90-91.

20 *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3 co.: “Potentiae absolutae, cum infinita sit, necesse est attribuere omne id quod in se est aliquid, et quod in defectum potentiae non vergit”.

21 *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3 co.: “quia conjunctio affirmationis et negationis nihil est, nec aliquem intellectum generat quod dicitur homo et non homo simul acceptum”.

22 Cf. *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3 co.: “Dico autem in defectum potentiae vergere quae passionem potentiae important: ex defectu enim potentiae activae ad resistendum contingit quod aliquid vel corrumpatur vel dividatur, vel aliquid hujusmodi; unde et mollities impotentia naturalis dicitur propter facilem divisibilitatem; et ideo non dicimus Deum in natura divinitatis posse pati vel mori, vel aliquid hujusmodi; sicut non dicimus eum posse esse impotentem”.

Cuando a esta potencia considerada en absoluto se le atribuye algo que [Dios] quiere hacer y su sabiduría considera que se haga, entonces se dice que [Dios] puede esto según la potencia ordenada²³.

Así, la potencia absoluta no es sino la “potencia considerada en absoluto”, y parece entenderse como un mero presupuesto de las acciones *de potentia ordinata* (en la línea señalada por Moonan o Courtenay). Por el contrario, lo que se puede afirmar según la potencia ordenada son las cosas que Dios “quiere hacer y su sabiduría considera que se haga”: lo que *de hecho* sucede en el mundo. Si hay algo que Él no quiere hacer, lo único que se podrá decir es que puede hacerlo según la potencia absoluta, aunque (lógicamente, dados los presupuestos) en realidad nunca lo hará:

cuando la potencia se extiende a algo que le viene atribuido, pero que por su sabiduría o bondad no quiere hacer, entonces se dice que puede hacer esa cosa sólo con la potencia absoluta. En tal ámbito, sin embargo, debe distinguirse, pues hay cosas que tienen inseparablemente unidas a sí algo que repugna a la sabiduría y bondad divinas, como pecar, mentir y similares. Y decimos que tampoco Dios puede hacer esto. Al contrario, hay cosas que de por sí no son inconvenientes a la sabiduría divina, sino sólo en base al orden de su presciencia, que Dios ha establecido en las cosas, o que ha previsto con su voluntad, como que la cabeza del hombre estuviera en la parte inferior; y esto Dios lo puede hacer, porque puede establecer otro orden en las cosas según el cual sea conveniente aquello que ahora, según el presente orden que hay en las cosas, parece inconveniente²⁴.

23 *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3 co.: “Huic autem potentiae absolute consideratae quando attribuitur aliquid quod vult facere et sapientia sua habet ut faciat, tunc dicitur posse illud secundum potentiam ordinatam”.

24 *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3 co.: “Quando autem potentia se extendit quantum in se est ad illud quod sibi attribuitur, quamvis non habeat ejus sapientia et voluntas ut ita fiat, tunc dicitur posse illud de potentia absoluta tantum. Sed in his distinguendum est: quia in his sunt quaedam quae habent aliquid in se divinae sapientiae et bonitati repugnans inseparabiliter conjunctum, ut peccare, mentiri, et hujusmodi; et etiam ista dicimus Deum non posse: quaedam vero sunt quae de se non habent inconvenientiam ad divinam sapientiam, sed solum ad ordinem aliquem suae praescientiae, quem Deus in rebus statuit vel praevидit, secundum suam voluntatem, ut quod caput hominis sit inferius; et haec Deus potest facere, quia potest statuere alium ordinem in rebus secundum quem sit conveniens quod nunc secundum istum ordinem qui rebus inest, inconveniens videtur”.

En síntesis, no se puede decir que Dios según su potencia absoluta pudiera hacer lo contradictorio o pecar. Como hemos visto antes, que Dios pueda hacer *de potentia absoluta* cualquier cosa no contradictoria es lo que defiende la escolástica en general. El problema es cómo compatibilizar esto con que, según esa misma potencia absoluta, Dios no pueda pecar, cuando hemos excluido cualquier referencia a sus atributos (incluyendo la bondad) al considerar la potencia de este modo. El resumen final del Aquinate aclara los términos del problema:

Así, en lo que se puede atribuir a la potencia divina, existe una cuádruple distinción de orden: Algunas cosas no pueden ser atribuidas a la misma potencia absoluta, de donde simplemente debe decirse que Dios no puede hacerlas, como el padecer y que las cosas contradictorias sean simultáneamente. Otras repugnan verdaderamente a su sabiduría y bondad, y éstas no decimos que Dios pueda hacerlas si no es bajo condición, esto es, si quiere; no es inconveniente que un condicional sea verdadero si su antecedente es imposible. Otras cosas en sí mismas no tienen nada verdaderamente contrario [a la sabiduría y bondad divinas], sino sólo por cosas exteriores; y a tales debe concederse absolutamente que Dios puede hacerlas por la potencia absoluta, y deben negarse bajo condición, esto es, diciendo: si repugna a su voluntad, no puede. Finalmente, otras cosas se atribuyen a la potencia de Dios en modo tal que se adecuan a la voluntad y a la sabiduría: de éstas debe decirse simplemente que Dios puede hacerlas, y en ningún modo que no puede hacerlas²⁵.

A la luz de este texto, existen cuatro modos según los que se pueden atribuir acciones a Dios:

25 *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3 co.: "Sic ergo in his quae divinae potentiae attribui possunt, est quadruplex distinctio sive ordo. Quaedam enim nec ipsi potentiae absolutae attribuuntur; unde simpliciter dicendum est, Deum ea non posse, sicut pati, et contradictoria simul esse. Quaedam vero ex se sapientiae et bonitati ejus repugnant; et ista non dicimus Deum posse nisi sub conditione, scilicet si vellet; non enim inconveniens est ut in conditionali vera antecedens sit impossibile. Quaedam vero de se repugnantiam non habent, sed solum ab exteriori; et talia absolute concedendum est Deum posse de potentia absoluta; nec sunt neganda nisi sub conditione, scilicet ut dicatur: non potest, si voluntati ejus repugnat. Quaedam vero sunt quae attribuuntur potentiae, ita quod voluntati et sapientiae ejus congruunt; et haec simpliciter dicendum est Deum posse, et nullo modo ea non posse".

1. *Negar sin condiciones, y sin posibilidad de afirmar lo contrario*, lo que sucede en dos casos: el primero, cuando la mente humana no puede elaborar su concepto, porque implica algún género de contradicción; el segundo, cuando la afirmación implica algún defecto de la potencia (como el padecer), pues en tal caso se atribuyen a Dios acciones propias de una potencia pasiva. Este tipo de negaciones se hacen según la potencia absoluta.
2. *Negaciones incondicionadas, cuyo contrario sin embargo se puede afirmar bajo condición*. Es el caso de acciones libres, pero que chocarían con la bondad divina (como pecar, mentir y similares). Así, cabe decir sin más especificaciones que “Dios no puede mentir al hombre” (negación incondicionada); pero el contrario se podría afirmar bajo condición: “si Dios quiere, puede mentir al hombre”. Sólo que, en este caso, la verdad de la proposición depende de que el antecedente es imposible. Dios nunca podrá querer mentir debido a su bondad.

Este tipo de negación muestra la finura lógica de Tomás, así como su coherencia con los presupuestos de los que parte: aunque repugne a su sabiduría y bondad, no es contradictorio que Dios pueda mentir (así imaginaban los griegos a los dioses olímpicos), *ergo* no se puede negar *de potentia absoluta*. No estamos frente a un caso comparable al de las acciones que no se pueden atribuir a Dios por implicar un “defecto de potencia” (como sufrir), porque estas contradicen la simplicidad divina.

Esto plantea una dificultad: sabemos que Dios no puede mentir o hacer el mal, pero a la vez, nos hemos imposibilitado el dar un porqué: considerar a Dios según su potencia absoluta nos impide referirnos a la bondad o sabiduría divinas. La solución: establecer un condicional tipo “si Dios quiere, *de potentia absoluta*, puede mentir”. La razón última del que no mienta ya no debe buscarse en que no pueda hacerlo, sino en que no puede quererlo. La bondad y sabiduría divina se encuentran implícitos en el “si Dios quiere”, y hacen que el antecedente sea imposible. En cierto sentido, Tomás adopta la postura que ya había sostenido Anselmo: Dios no puede hacer el mal porque no puede quererlo²⁶. No

26 Anselmo de Canterbury fue probablemente el primero en señalar que la pregunta sobre “qué puede hacer Dios” es inseparable de la pregunta “qué puede querer Dios”, y lo hizo para explicar por qué Dios no puede obrar el mal. Antes de él, las respuestas a este problema solían limitarse a constatar que el mal no posee una realidad ontológica, sino que es pura

es extraño que Moonan considere que éste es el texto de Tomás en el que mejor se aprecia su precisión lógica, y aquel en el que la Distinción aparece mejor explicada²⁷.

3. *Afirmaciones incondicionadas, cuyo contrario es negable bajo condición*; en este caso, la condición no se refiere a algo imposible respecto a la naturaleza divina, sino que es exterior a la misma: pertenece al designio que Él tiene sobre el mundo. El antecedente “si repugna a su voluntad hacerlo” no es una proposición imposible, sino que marca nuestro propio desconocimiento de si Dios, en su sabiduría, quiere o no quiere que eso suceda en el mundo. Así, “Dios puede devolver la vista a este ciego” es verdadero sin condiciones, mientras que su negación (“Dios no puede devolver la vista a este ciego”) supone, en efecto, que en su eterno designio Él no ha considerado oportuno devolvérsela. Propiamente hablando, la proposición verdadera es “Si repugna a la voluntad divina, Dios no puede devolver la vista a este ciego”.
4. *Afirmaciones sin condiciones, que no deben negarse ni siquiera bajo una condición*. No se ponen ejemplos; sólo se señala que son conformes a la sabiduría divina y Dios quiere hacerlas; por tanto, se podrían identificar con todo lo que constatamos que Dios ha hecho, o que sabemos que quiere hacer (un posible ejemplo de esto último podría ser la resurrección de los muertos).

Nótese que en esta cuádruple clasificación la referencia principal es siempre la *potentia absoluta*; salvo en la introducción al *corpus*, no se menciona la *potentia ordinata*. Sin embargo, como las afirmaciones según la potencia ordenada tienen lugar cuando se atribuye a la potencia absoluta algo que Dios ha determinado hacer²⁸, sólo el último caso es, en sentido estricto, una afirmación según la potencia ordenada. Las “afirmaciones posibles bajo condición” recogidas en el tercer caso son afirmaciones *compatibles* con la potencia ordenada, pero no podemos estar seguros de que caigan bajo ella hasta que sucedan *de hecho*. Si Dios devuelve la vista al ciego, entonces tenemos la certeza de que tal milagro entraba en su designio; si no, tenemos

carencia de bien; o a que, aunque Dios podría hacer el mal, simplemente no quiere hacerlo. Anselmo, por el contrario, consideró que Dios no hace el mal “no porque no pueda, sino porque no puede quererlo”. Cf. COURTENAY, *Capacity and Volition*, 26-30.

27 Cf. MOONAN, *Divine Power*, 247.

28 Cf. *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3 co.

la certeza de que no entraba en él. Tomás entiende la potencia ordenada en relación con el designio divino en su conjunto.

Libro 3, distinción 2, cuestión 1, artículo 1

El artículo aborda si una persona divina puede asumir naturalezas distintas a la humana. Al estudiarlo, Tomás se plantea, en primer lugar, si la naturaleza irracional puede ser asumible; en segundo lugar, si lo puede ser la angélica; y, en tercer y último lugar, si lo puede ser el universo en su totalidad. Al responder al primer problema, Tomás recurre a la Distinción:

La potencia de Dios se considera de dos modos: como absoluta o como ordenada. Cómo debe esto entenderse es manifiesto de lo dicho en la distinción 1, cuestión 2, artículo 3. Así hablando según la potencia de Dios absoluta, Dios puede asumir cualquier criatura que quiera, de donde no hay una criatura más asumible que otra. Hablando según la potencia ordenada, puede asumir aquella criatura que es congruente que Él asuma según el orden de su sabiduría²⁹.

A continuación, el Doctor Angélico presenta una serie de motivos por los que resulta más congruente que Dios asuma una naturaleza humana que una irracional; de momento, no necesitamos profundizar en ellos: baste señalar que son *razones de conveniencia* en atención al presente orden del mundo, tal como lo conocemos con la razón iluminada por la fe³⁰.

La Distinción también aparece cuando se trata el problema de si la naturaleza angélica es más asumible que la humana:

29 *Super Sent.* III d. 2 q. 1 a. 1 q. 1 co.: "Sed potentia Dei dupliciter consideratur: vel ut absoluta, vel ut ordinata. Quod qualiter intelligendum sit, ex dictis, 1 dist. qu. 2 art. 3, patet. Loquendo autem de potentia Dei absoluta, Deus potest assumere quamcumque creatura vult. Unde secundum hoc non est una creatura magis assumptibilis quam altera. Loquendo autem de potentia ordinata, illam creatura assumere potest quam congruit eum assumere ex ordine suae sapientiae".

30 A saber: 1) el hombre es más semejante a Dios que la criatura irracional; 2) en las criaturas irracionales no hay personalidad; 3) si asumir una criatura se dirige a la perfección del universo, tal fin se consigue mejor asumiendo al hombre; 3) por último, si asumir una criatura se dirige a la redención del pecado original, parece más coherente asumir la naturaleza humana, pues en ella el daño aún era remediable. Estas razones no contienen referencias a la distinción potencia absoluta/ordenada, pero ayudan a contextualizarla mejor, y muestran el valor que Tomás da a los argumentos de conveniencia.

Hablando según la potencia absoluta, Dios podía asumir la naturaleza angélica; sin embargo, la naturaleza angélica no tenía ninguna disposición para ser asumida, especialmente por dos motivos: el primero, que su pecado no era remediable; el segundo, porque no se adecua a Dios quitar con la asunción una perfección a una criatura, y la personalidad es una perfección de la criatura, así que si la naturaleza asunta [del ángel] se mantuviese tras ser asumida la propia personalidad, no podría haber una unidad en la persona, pues habría dos personas. Por eso es necesario que lo que es asumido no tenga personalidad, aunque esté dispuesto por su naturaleza para tenerla. Ahora bien, en la naturaleza angélica no se encuentra la potencia a la personalidad sin actualizar, dado que no llega al ser por generación³¹.

Este modo de proceder permite ver que Tomás, al menos cuando escribe este pasaje, considera que las afirmaciones *de potentia ordinata* pueden argumentarse en términos metafísicos y de conveniencia. En los lugares en los que Pedro Lombardo resolvía las cuestiones refiriéndose a la “conveniencia” en general, o mediante el recurso a las autoridades, el Aquinate plantea la solución atendiendo tanto a la estructura metafísica de la realidad como a lo que podemos conocer del designio divino. Además, como se puede apreciar, este modo de entender los límites de la acción divina según la potencia está netamente marcado por la concepción que tiene Tomás de “naturaleza” como realidad metafísica, que realmente se diferencia de la de “persona”.

Así, atendiendo a la estructura metafísica de la realidad, Tomás defiende que no es incongruente que Dios pueda asumir naturalezas distintas a la humana. Esto puede apreciarse también cuando el Aquinate considera la posibilidad de la asunción de una naturaleza irracional, sólo que en este caso se aprecia mejor que el núcleo del argumento está en que, desde el punto de

31 *Super Sent.* III d. 2 q. 1 a. 1 q. 1 co.: “De absoluta potentia loquendo, Deus potuit angelicam naturam assumere; sed natura angelica non habebat aliquam congruentiam ut assumeretur, praecipue propter duo. Primo, quia ejus peccatum non erat remediabile. Secundo, quia non decet ut aliquam perfectionem creaturae Deus assumendo auferat. Personalitas autem quaedam perfectio creaturae est. Sed si natura assumpta personalitatem propriam haberet post assumptionem, non posset esse unio in persona, quia essent duae personae; unde oportet quod id quod assumptum est, personalitatem non habeat, natum tamen habere. In angelica autem natura non invenitur potentia ad personalitatem sine actu, cum non per generationem procedat in esse”. Traduzco “sine actu” por “sin actualizar” en vez de por “sin el acto [de la persona]” para una mayor claridad.

vista metafísico, basta que en el ente creado se dé la hipóstasis (o la *suppositio*) para que la persona divina pueda subsistir en la naturaleza correspondiente. Por eso, no es necesario que la naturaleza creada sea racional³². Desde este punto de vista, el motivo por el que Dios no ha querido asumir una naturaleza irracional para salvarnos se pone en la “conveniencia” desde el punto de vista de la naturaleza humana.

En el presente orden de cosas, Dios ha previsto asociar la Encarnación a la redención y curación de la naturaleza humana caída, y en ese sentido, lo más conveniente era asumir esa misma naturaleza. A estas alturas, parece claro que el Aquinate considera que la Encarnación sólo podría hacerse en una naturaleza humana; sin embargo, esto es así sólo en el orden del mundo que Dios ha querido, en tanto que atendemos a la potencia de Dios ordenada. Tomás no cierra la posibilidad a que Dios podría haber redimido de otro modo, pero entonces estaríamos hablando de otro mundo. A la luz del orden actual, tal disposición sería peor; pero sería óptima en el conjunto de su propio ordenamiento³³.

Otro aspecto relevante del texto es la diferencia entre por qué Dios no puede asumir una naturaleza irracional y por qué, según la potencia ordenada, no puede asumir una naturaleza angélica: si una persona divina asumiera un ángel, dejaría un vacío en el universo, pues un orden angélico no tendría ninguna persona propia a su naturaleza³⁴. La imposibilidad de asumir el ángel, por tanto, no se debe solamente a que resulte más conveniente asumir la

32 Cf. *Super Sent.* III d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1. El argumento de *Super Sententiis* hace referencia a las condiciones metafísicas previas a cualquier posible ascensión de una naturaleza creada por parte de una persona divina. En las obras de madurez, Tomás irá profundizando en este planteamiento, haciendo hincapié en que en el Cristo real no se diferencian persona e hipóstasis (Cf., por ejemplo, *S. Th.* III^o q. 2 a. 2 y 3). Sobre este punto véase J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique* (Fribourg 1985) n. 254.

33 Sobre este tema, basten como ejemplo –por su claridad y por la cercanía que tiene con el texto que nos ocupa– *Super Sent.* III d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 co.: “quod quantum ex parte Dei est, fuit alius modus nostrae liberationis possibilis, quia eius potentia limitata non est, quem si elegisset, convenientissimus fuisset: non tamen habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantum, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii. Ex parte autem hominis non fuit alius modus possibilis nisi quem Deus ei dedit: quia per se satisfacere non poterat, sed solum divino munere. Sed ex parte nostra simul et Dei fuit quidem alius modus possibilis, sed nullus ita conveniens”, y *Super Sent.* III d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 co.: “dicendum, quod quantum est ex parte nostra, convenientior modus esse non potuit. Sed tamen Deo non aufertur potentia, quin potuisset alium modum convenientiorem fecisse, cuius potentia limitata non est. Sed hoc esset secundum alium ordinem rebus impositum”.

34 Cf. *Super Sent.* III d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1. El argumento se funda en que, en la metafísica tomista, dado que la materia es el principio de individuación, se puede decir que cada ángel agota en sí mismo su propia “naturaleza angélica”, de modo

naturaleza que debe ser redimida, sino también a que tal asunción destruiría el orden de la creación, pues “no es adecuado que Dios con la asunción quite una perfección a la criatura”³⁵. No resulta extraño que M. Kehl considere, en su libro sobre la creación, que la postura de Tomás destaca de un modo especial el orden del mundo, y el valor de lo creado³⁶.

Así, el pasaje que estamos considerando argumenta la conveniencia de una afirmación *de potentia ordinata* equilibrando lo que sabemos por Revelación (que es el hombre quien debe ser redimido, que de hecho Dios se ha encarnado en la naturaleza humana) con nuestro conocimiento del orden natural existente en el mundo (la asunción de un ángel llevaría a una paradoja). Volveremos a encontrar en el presente trabajo, en contextos cercanos a la Distinción, la necesidad de mostrar la conveniencia de una determinada acción divina dentro del orden querido por Dios. Estos matices en el modo de plantear la Distinción enriquecen notablemente la visión lógica que habíamos encontrado en *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3.

Libro 3, distinción 24, cuestión 1, artículo 1

El artículo trata sobre si la verdad increada es objeto de fe, esto es, si Dios mismo es el objeto de la fe o no. En ese contexto, Tomás plantea la duda de si la fe puede tener por objeto algo que *pueda* ser falso, como pueden serlo los acontecimientos futuros contingentes.

Uno de los argumentos toma como punto de partida el caso de Abraham: su fe en la futura pasión de Cristo versaba sobre una realidad que podía no haber sucedido (por ejemplo, el sanedrín podría haber aceptado a Jesús como Mesías); en tal caso, la fe habría tenido por objeto algo que podía ser falso.

La respuesta de Tomás es:

Dios pudo en el tiempo después de Abraham liberar al género humano de otro modo que por la pasión de Cristo, hablando según la potencia absoluta, pero no según que se considere en el orden a la

que es distinto de todos los demás seres espirituales. Cf. E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona 1978) 297-319.

35 *Super Sent.* III d. 2 q. 1 a. 1 q. 2 co.: “Non decet ut aliquam perfectionem creaturae Deus assumendo auferat”.

36 Cf. M. KEHL, *La creación* (Santander 2011) 148.

presciencia: pues ni siquiera Dios puede que algo sea preconocido por Él y después no se haga, pues no puede fallar ni cambiar; y de este tipo fue la fe de Abraham sobre la pasión de Cristo, en tanto que subsistía en la divina presciencia³⁷.

Con otras palabras: es cierto que, en sí mismo, un futuro contingente (como puede ser, desde la perspectiva de Abraham, la Pasión de Cristo) no puede ser objeto de fe. Pero si consideramos ese mismo acontecimiento como ya previsto en la mente de Dios, entonces sí que puede serlo. El futuro contingente es objeto de fe en la medida en que Dios ha revelado que entra dentro de su designio.

El acontecimiento puede ser contingente e incluso libre. Pero eso no impide que se vaya a realizar. A lo largo de la cuestión, Tomás acabará relacionando este modo de plantear el problema con dos categorías modales lógicas: la *necessitas consequentiae* y la *necessitas absoluta*. Y así, “los contingentes no pueden ser objeto de fe sino en tanto que caen bajo la presciencia divina, y en este sentido poseen necesidad de consecuencia”³⁸.

Tomás ha explicado la “necesidad de consecuencia” poco antes, en *Super Sent.* III d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3. Se trata de la necesidad propia de los razonamientos lógicos, por la que a partir de unas premisas se deduce necesariamente una conclusión. Pero hay que dar las premisas: sin ellas, la necesidad desaparece. Lo mismo sucede con el obrar divino: aunque sea libre, en él podemos reconocer la necesidad que depende de su presciencia y voluntad, que son inmutables³⁹. La *necessitas consequentiae* es la que se atribuye a las acciones divinas según la potencia ordenada.

37 *Super Sent.* III d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2: “Ad secundum dicendum, quod post tempus Abrahae Deus potuit alio modo genus humanum liberare quam per passionem Christi, loquendo de potentia absoluta, sed non secundum quod consideratur in ordine ad praescientiam: non enim potest Deus ut aliquid ab eo praescitum sit, et postmodum non fiat, sicut non potest falli vel mutari; et sic fides Abrahae fuerat de passione Christi, secundum quod subsistit divinae praescientiae”.

38 *Super Sent.* III d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1: “Contingens non potest esse objectum fidei nisi secundum quod stat sub divina praescientia, et secundum hoc habet necessitatem consequentiae, et sic cadit sub fide; unde sicut praescientia non potest falli, ita nec fides”.

39 Cf. *Super Sent.* III d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 co.

Libro 4, distinción 46, cuestión 1, artículo 2, cuestiúncula 2

La Distinción aparece en *Super Sent.* IV d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2, que aborda la relación entre pecado y pena. Sin embargo, antes de analizar este pasaje es importante considerar algunas ideas que Tomás había explicado en la cuestiúncula anterior.

En ella, Tomás se plantea si Dios puede actuar contra la justicia; y, dado que la justicia es “dar lo debido”, esta pregunta lleva al Doctor Angélico a plantearse en qué sentido Dios puede deber algo a la criatura⁴⁰. Y así:

A la arcilla no le es debido que de ella se formen vasos nobles, más que innobles; pero cuando de la arcilla se ha formado un vaso noble, a la nobleza de ese vaso le es debido que se emplee en un uso conveniente. Similarmente, que Dios produzca a tal criatura como quiere es indiferente a la razón de justicia: pero que, producida alguna naturaleza, se le atribuya aquello que le compete por naturaleza, es adecuado a su justicia⁴¹.

Y también:

si bien Dios no es deudor de ninguna criatura, la criatura puede tener algo debido, o sea, lo que se le pide para imitar adecuadamente el ejemplar de la sabiduría divina; y este débito concierne a la justicia, cuando se dice que Dios hace todo justamente: lo cual es más propio del orden de la cosa a la cosa que al orden de la cosa creada a Dios⁴².

40 Sobre la importancia de contextualizar adecuadamente el modo en que Tomás se refiere a “lo debido” en la relación de Dios con sus criaturas, véase J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)* (Madrid 1952) 247-248.

41 *Super Sent.* IV d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2: “Luto non est magis debitum quod ex eo formentur vasa nobilia quam ignobilia; sed cum ex luto formatum est vas nobile, nobilitati illius vasis est debitum ut ad usum conveniens deputetur. Similiter quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit, indifferens est ad rationem justitiae: sed quod, aliqua natura producta, ei attribuitur quod illi naturae competit, hoc ad ejus justitiam pertinet”.

42 *Super Sent.* IV d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4: “Quamvis Deus non sit debitor alicui creaturae, tamen creaturae potest esse aliquid debitum; quod scilicet requiritur ad ipsam ad hoc quod exemplar divinae sapientiae imitetur; et hoc debitum concernit justitia, cum dicitur Deus aliquid juste facere: quod quidem magis pertinet ad ordinem rei ad rem, quam ad ordinem rei creatae ad Deum”.

En síntesis: “lo debido” por Dios a las criaturas depende de que, dado que las ha creado con una determinada naturaleza, debe darles aquello que su naturaleza exige. A su vez, esto permite a Tomás diferenciar un doble orden de la justicia en Dios: por una parte, el que se desprende directamente de la relación entre Él y la criatura; por otra, el que deriva del orden establecido entre las naturalezas creadas⁴³, que podría hacer que algo fuera injusto –por así decir– por comparación. En este sentido, hay que notar que Tomás señala que es más propio decir que “Dios hace todo con justicia” cuando se tiene en cuenta el orden creado, que cuando se aplica a la relación de la cosa con Dios mismo.

Así, la cuestiúncula 2 pregunta por la relación entre el pecado y la pena. Este pasaje pone de manifiesto la importancia de distinguir entre lo que Dios “debe” a una criatura en relación a ella misma, o refiriéndose al orden que guardan las criaturas entre sí. Tomás empieza demostrando que Dios no actúa contra la justicia si se da más de lo debido, o castiga menos de lo merecido. Dios –en lo que guarda relación consigo mismo– podría dar a una criatura más de lo que merece, o castigarla menos.

Sin embargo, la “justicia” de la remuneración de la criatura no depende solamente (como se vio la cuestiúncula 1) de la relación que guarda con Dios. Hay que tener en cuenta también la relación que guarda con todos los demás entes creados. Por ejemplo, si un juez castiga un robo menos de lo que merece, tal vez el condenado podría agradecerlo; pero el juez habría sido injusto porque habría afrentado a la persona robada.

Teniendo esto en cuenta,

[Dios] puede conceder más bienes de los que son debidos a alguien, e infligir menos males, e incluso suprimir totalmente la pena, y con esto no actuaría contra la justicia sino por encima de ella. Sin embargo, si concediese a alguien menos de lo debido, o lo castigase más de lo que ha pecado, esto iría contra el orden de la justicia; ni siquiera Dios podría hacer esto, hablando según la potencia ordinaria, como no podría hacer que su obra no lo imitase según que participa del ser⁴⁴.

43 Cf. *Super Sent.* IV d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 co.

44 *Super Sent.* IV d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 co.: “Deus autem donator bonorum omnium est, et in eum omnis peccator peccat; unde ipse potest plus conferre de bonis quam sit alicui debitum, et minus inferre de malis, vel etiam poenam totaliter relaxare;

Aunque Tomás no habla aquí de la potencia ordenada, sino de la ordinaria, estamos frente a un uso de la Distinción: “la potencia ordinaria” aparece con los rasgos específicos de la potencia ordenada respecto a la absoluta: queda descrita por la relación con el orden de la presciencia y de la disposición que se ha dado al mundo. La diferencia de vocabulario puede atribuirse a que la terminología no estaba aún fijada⁴⁵.

Por lo demás, respecto a los dos modos en los que se puede decir que una acción divina es justa, el texto se sitúa en el marco del primero (esto es, considera la relación de la criatura con Dios, independientemente del resto del orden creado). En este ámbito, no va contra la justicia el dar más (o el castigar menos) de lo merecido: especificar la retribución depende únicamente de Dios. Tal tesis enlaza con el concepto general de la virtud de la justicia que tiene Tomás: una vez cumplida la “obligación de justicia” (que, en sentido estricto, no va más allá de dar lo debido), se puede “superar” ese umbral y dar más o castigar menos, si bien tal ajuste en la remuneración ya no sería atribuible a la justicia misma. No iría contra el ser justo, pero tendría su origen en otras virtudes: por ejemplo, en la magnanimidad o la misericordia. En este sentido, es importante notar que el principio fundamental del Angélico es que no se puede ir *contra* la naturaleza de las cosas, pero la justicia en sí misma no impide dar más de lo merecido. Este principio queda remarcado poco más adelante:

Dios, si bien no hace nada contra la naturaleza, a veces hace algo que va más allá de la naturaleza, en cuanto hace algo en la naturaleza a lo cual no bastan las fuerzas naturales; de modo similar aunque no haga algo contra la justicia, puede hacer algo más allá de la justicia⁴⁶.

nec in hoc contra justitiam, sed praeter justitiam faceret. Sed si alicui minus conferret de bonis quam ei debetur, vel plus puniret quam peccasset, hoc contra ordinem justitiae esset; nec Deus hoc posset, loquendo de potentia ordinaria, sicut non posset facere quin ejus opus, secundum quod esse participat, eum imitaretur. Ex hoc enim ipso aliquid alicui rei est debitum secundum exigentiam suae conditionis”.

45 Ésta parece la postura de OAKLEY, *Omnipotence and Promise*, 13-14. En estas páginas, Oakley afirma que la fijación de la terminología de la Distinción se da a partir de Suárez. Por su parte, Moonan considera que el uso es una referencia tan clara a la potencia ordenada, que no tiene sentido problematizar el cambio de vocabulario; señala también las variantes que presenta el pasaje en los manuscritos como prueba de que esta referencia se ha reconocido tradicionalmente como un uso de la Distinción (Cf. MOONAN, *St. Thomas on Divine Power*, 382).

46 *Super Sent.* IV d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2: “Ad secundum dicendum, quod Deus etsi nihil faciat contra naturam, tamen facit aliquid praeter naturam, in quantum scilicet facit aliquid in natura ad quod non sufficiunt vires naturae; similiter etiam etsi non faciat aliquid contra justitiam, potest tamen aliquid praeter justitiam facere.”.

Como se puede apreciar, el texto es muy claro al señalar que, de hecho, Dios actúa a veces de un modo que contrasta con el orden creado o las exigencias de una naturaleza dada. Se puede hacer notar que estamos hablando, todo el tiempo, dentro del marco de la potencia ordenada-ordinaria.

A continuación, Tomás responde a algunos argumentos en contra de que Dios pudiera ir más allá del orden de la justicia. Y uno de ellos aborda un tema clásico en la escolástica: la posibilidad de que Dios condene a Pedro y salve a Judas⁴⁷. A esto:

debe responderse que condenar a Pedro, al cual se le debe la salvación por el beneficio de la gracia que se le había dado, es contrario a la justicia; de donde Dios no puede hacerlo, hablando según la potencia ordinaria. Pero salvar a Judas no es contrario a la justicia, sino más allá de ella, como es evidente a partir de lo dicho; aunque es contrario a su presciencia y disposición, porque le preparó una pena eterna. De donde el orden de la justicia no impide que pueda salvar a Judas; lo impide el orden de la presciencia y la disposición eterna⁴⁸.

Como vemos, Tomás sigue moviéndose en la misma línea de principios: Dios no puede condenar a Pedro porque atentaría contra el orden de “lo debido”. La gracia conlleva la salvación. El caso de Judas es diverso, porque no va contra la justicia castigar menos de lo debido. De ahí que Tomás señale que, si no salva a Judas, el problema no se debe situar, en un sentido estricto, en valorar la justicia o no de tal acción. Hay que enmarcarlo en el designio divino.

Tomás no profundiza más en el asunto: presupone que Dios no ha salvado a Judas, pero no nos da los motivos por los que no lo ha hecho, ni el modo en que podría hacerlo (aunque aquí, lo más fácil sería suponer un “arrepentimiento final”, con la correspondiente infusión de la gracia). Tampoco afirma –aunque aparentemente sería muy fácil– que la salvación de Judas sea imposible debido al “segundo orden de la justicia” (por ejemplo, suponiendo

47 Cf. COURTENAY, *Capacity and Volition*, 21.

48 *Super Sent.* IV d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 co.: “Ad tertium dicendum, quod damnare Petrum, cui ex beneficio gratiae sibi collatae salus debetur, esset contrarium iustitiae; unde hoc Deus non potest, loquendo de potentia ordinaria. Sed salvare Judam non esset iustitiae contrarium, sed praeter eam, ut patet ex dictis; sed tamen esset contrarium ejus praescientiae et dispositioni, qua ei aeternam poenam paravit; unde iustitiae ordo non impedit quin posset salvare Judam; sed impedit ordo praescientiae et dispositionis aeternae”.

que salvar a Judas fuera un agravio comparativo respecto a otros condenados). El pasaje que acabamos de comentar tiene, como único fin, destacar la imposibilidad de una condena justa a Pedro, y señalar que, de hecho, Dios podría haber salvado a Judas sin ir contra su justicia: pero el por qué no lo ha hecho, queda envuelto en el misterio del designio divino, y del problema del mal.

Desde este punto de vista, en mi opinión, estas cuestiúnculas no están contraponiendo dos modos en los que Dios puede actuar justamente. La “primera justicia” (o la remuneración respecto a Dios) no se opone a la “segunda justicia” (o la remuneración teniendo en cuenta a las criaturas), sino que se integran: dependiendo del caso, se hablará de una acción justa de Dios en el primer o el segundo sentido: pero es la acción a remunerar la que marca el rasero por el que Dios actúa (esto es, según afecte también al resto del orden creado o no).

Este texto puede resultar importante para comparar la postura de Tomás con otros autores medievales, dentro del debate sobre hasta qué punto el uso del par *potentia Dei absoluta - ordinata* es homogéneo en la escolástica. También resulta interesante a la hora de analizar, desde la perspectiva tomista, la postura de aquellos autores –también contemporáneos– que consideran que se podría apelar a la potencia absoluta divina para mostrar la eficacia de la redención: Dios podría salvar por su misericordia (*de potentia absoluta*) a quien no puede salvar por el orden de la justicia (*de potentia ordinata*)⁴⁹. El presente texto de Tomás no niega esto: en efecto, es explícito en señalar que, actuando de ese modo, Dios no sería injusto. Sin embargo, Tomás no necesita apelar a dos modos de ejercitar la justicia en Dios: le basta remarcar que no es injusto si no va contra lo debido. En un sentido estricto, no sería injusto salvar *de potentia ordinata* a Judas. Pero junto a esto, el Doctor Angélico se guarda mucho de decir que Dios hace algo así, o que salvar a Judas fuera mejor o más justo que condenarle: porque el destino eterno de las almas es

49 De modo explícito, B. García de Armellada apunta la posibilidad de fundamentar en la metafísica escotista una doctrina de la justificación en la que no fuera necesaria la gracia creada, que es, según la lectura que este autor hace de Tomás, la que “regula” que Dios salve en justicia; para esto se apoya en que Escoto considera que ninguna realidad creada puede hacer digno de la salvación. Cf. B. GARCÍA DE ARMELLADA, “Dimensión personal de la gracia en la doctrina escotista de la aceptación divina”: *Lauren* 28 (1987) 106-124. Un estudio en profundidad sobre la gracia creada y su relación con la increada, en el que queda de manifiesto la insuficiencia del modo en que Armellada plantea el problema se puede encontrar en G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia* (Salamanca 1980). También es de interés F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria* (Pamplona 2001) 82-86, donde el autor propone entender la gracia creada a partir del concepto de *intensificación* del acto de ser.

algo que sólo Dios conoce, y se inscribe dentro del misterio de la capacidad del hombre de rechazar la gracia divina.

2. QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE

Tomás explicó las cuestiones disputadas *De veritate* durante los tres años de su primera estancia en París como maestro. Aunque no existe un acuerdo entre los expertos sobre el orden y la distribución temporal de las mismas, ni sobre si fueron cuestiones disputadas públicas o no⁵⁰, sí que hay cierta unanimidad en señalar que el artículo 8 de la cuestión 23 –que es donde aparece la Distinción– pertenece al curso académico de 1258-1259⁵¹.

Algunos autores consideran que conviene relativizar el valor del género “cuestión disputada” a la hora de establecer el pensamiento de un autor. El motivo es que la misma estructura de la disputa hace difícil determinar hasta qué punto lo que en ella se debate es opinión del maestro, del bachiller, o de los asistentes⁵². Sin embargo, esta objeción pierde fuerza cuando consideramos que no era raro que los maestros revisasen en profundidad este tipo de debates antes de publicarlos⁵³.

50 Para una exposición del estado de la cuestión en lo referente a la distribución cronológica de estas cuestiones, así como respecto a su carácter público, Cf. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, 129-132 y TORRELL, *Tomás de Aquino*, 80-82.

51 Cf. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, 131-132.

52 Cf. BROCK, *The ratio omnipotentiae in Aquinas*, 41; TORRELL, *Tomás de Aquino*, 79; WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, 130, 132. En este sentido, puede ser interesante recordar en qué consistía este método didáctico. Propuesto un tema, los asistentes a la disputa planteaban sus objeciones, y el bachiller del maestro ofrecía unas primeras respuestas. A continuación, el maestro presentaba la *determinatio* o solución, ateniéndose con frecuencia a las respuestas dadas por su bachiller. Dentro de este esquema general, las cuestiones disputadas podían ser de dos tipos: unas eran las llamadas *disputas privadas*, que formaban parte del curso académico ordinario y tenían como público a los estudiantes habituales del maestro; otras eran las *públicas u ordinarias*, que tenían lugar en Adviento y Pascua y a las que podía asistir cualquier estudiante o profesor. La principal diferencia era que, en las primeras el maestro proporcionaba el tema, mientras que en las segundas eran los asistentes quienes lo proponían.

53 Cf. TORRELL, *Tomás de Aquino*, 80-82. Este autor, además, deja abierta la posibilidad de que algunas cuestiones disputadas no hubieran sido nunca debates reales; esto es, que la forma de la exposición se deba únicamente a su carácter de “género literario” apto para la mentalidad dialéctica de la época, de modo similar a como Tomás escribe en la *Summa Theologiae*. Lógicamente, si esta hipótesis fuera cierta, tales “disputas” serían íntegramente atribuibles al maestro.

Cuestión 23, artículo 8

El artículo se interroga sobre la obligatoriedad de querer lo que Dios quiere. La Distinción aparece para rebatir a quienes consideran que no existe tal deber porque, si a alguien le fuera revelada su propia condenación, querer la voluntad divina supondría querer la propia condena, y esto sería aberrante.

La respuesta de Tomás es:

Aunque Dios, según la potencia absoluta, podría revelar a alguno su condenación, sin embargo esto no puede hacerlo según la potencia ordinaria, pues una revelación de este estilo llevaría necesariamente a la desesperación. Y si una revelación del estilo hubiese sido hecha a alguno, entonces no debería ser entendida como una profecía de predestinación o de presciencia, sino como una profecía de amenaza, en la que el significado supone un cierto estado del mérito. Pero incluso suponiendo que es necesario comprenderla como una profecía de predestinación, aquel a quien tal revelación se hiciera no estaría obligado a querer su condenación absolutamente, sino en el orden de la justicia, en el que Dios quiere condenar a quienes perseveran en el pecado. Dios no quiere nunca condenar a nadie según lo que hay de su parte, sino según lo que hay de la nuestra, como es evidente de lo dicho anteriormente. De donde querer la propia condenación en sentido absoluto, no es conformar la voluntad con la divina, sino con la voluntad de pecar⁵⁴.

Como se puede ver, Tomás da por supuesto que *de potentia absoluta* Dios podría hacer algo así: en efecto, no hay ninguna contradicción en suponer que Dios revele a un hombre su condenación. El problema surge en el momento en que intentamos ver si Dios, de hecho, puede hacerlo. Y aquí el

54 *De veritate*, q. 23 a. 8 ad 2: "Ad secundum dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiae praedestinationis vel praescientiae, sed per modum prophetiae comminationis, quae intelligitur supposita conditione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum praescientiae prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem iustitiae, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supradictis patet. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinae, sed voluntati peccati".

texto avanza mediante concesiones, cada una de las cuales da pie a un nuevo supuesto, que a Tomás le parece más improbable que el anterior:

1. Según la potencia ordenada, Dios no revela la condenación a un hombre, porque llevaría al hombre a la desesperación;

2. Sin embargo, *concediendo que una revelación así tuviese lugar*, sería una admonición a la conversión, y no una profecía de predestinación;

3. Incluso *concediendo que fuese una profecía de predestinación*, entonces el hombre no estaría obligado a querer su propia condenación; en todo caso, podría amar la justicia divina.

Por lo demás, Tomás señala que la propia condenación no es objeto del querer divino, por lo que el argumento planteado es falaz.

De cara al uso de la Distinción, el texto permite ver que Tomás distingue el ámbito de la potencia absoluta de aquel que corresponde a lo que Dios hace en el mundo. Las tres hipótesis encadenadas se encuadran en el orden de la potencia ordenada-ordinaria. Esto resulta explícito en el primer caso, pero es ampliable a los otros dos. Nada hay en el texto que indique que Tomás está considerando que las posibilidades (2) y (3) indica una acción *de potentia absoluta* en el mundo. Más bien todo el esfuerzo de Tomás está en conciliar cómo una revelación del género entraría *dentro* del orden del mundo y respetaría la naturaleza de las cosas.

Tomás evita afirmar tajantemente que “Dios no puede decir a nadie que se condenará indefectiblemente”, ni tampoco se atreve a decir que Dios no pudiera hacer una “profecía de predestinación”. Sin embargo, hay que notar cómo soluciona cada una de estas posibilidades salvaguardando la racionalidad del mundo y el modo de ser de las criaturas. Lógicamente, esto se ve más claramente en el caso más radical: aunque Dios nos revelara nuestra condenación, no estaríamos obligados a amarla. Algo así iría contra nuestra naturaleza, contra nuestro deseo de felicidad. Es al considerar tal supuesto cuando Tomás llega al fondo del problema: Dios no puede querer la condenación de un hombre, de modo que, si la revelara, esto no significaría que tal condenación fuese lo que Él quiere.

3. *SUMMA CONTRA GENTILES*

La *Summa contra Gentiles* es la primera síntesis teológica que Tomás emprende como maestro. Los 53 primeros capítulos del libro primero se escribieron inmediatamente antes de la partida hacia Italia de Tomás, en 1259, mientras que la redacción del resto de la obra tuvo lugar en Orvieto, antes del traslado a Roma en 1265⁵⁵.

Una característica importante de la *Summa contra Gentiles* se debe al público al que se dirige. En efecto, Tomás la prepara pensando en la formación de sacerdotes y pastores en general, de modo que plantea los problemas destacando sus aspectos racionales y apologéticos⁵⁶.

Libro 2, capítulo 25

El pasaje relacionado con la Distinción *potentia absoluta - ordinata* tiene por tema “qué cosas no puede hacer el omnipotente”, y probablemente fue redactado entre 1261-1263. Aunque puede dar la impresión de que Tomás está haciendo un mero elenco de “acciones imposibles”, la lista agrupa tales acciones según un orden metafísico. Así, en un primer grupo, Tomás *niega que Dios pueda hacer algo atribuible a una potencia pasiva, pues en Él sólo hay potencia activa*. Por tanto, no caben en Él: el cambio en todas sus especies (por ejemplo, aumentar, disminuir, alterarse, engendrarse...); las privaciones (pues estas requieren materia); las acciones que impliquen sufrir un defecto (olvidarse, cansarse); las que impliquen la necesidad de ser movido (ser vencido, sufrir violencia); ni las que se pueden asociar con pasiones (como el arrepentirse, entristecerse o enfadarse).

A continuación, Tomás pasa a considerar *las acciones que Dios no puede hacer según su potencia activa*. Dentro de este grupo, señala que Dios no puede hacer cosas que van contra la razón del ente en tanto que es ente, o del ente hecho en tanto que es hecho, pues ninguna potencia activa obra donde falta la razón de su objeto⁵⁷. De aquí se desprende que Dios no pueda hacer

55 Para un estado de la cuestión de la cronología de la *C.G.*, Cf. TORRELL, *Tomás de Aquino*, 120-123.

56 Cf. M. ARROYO, *El tratado de la providencia divina en la obra de Santo Tomás de Aquino* (Roma 2007) 257-258 y E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid 1972) 490.

57 *C. G.* II^o c. 25 n. 10: “Quia potentiae activae obiectum et effectus est ens factum, nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu: oportet quod Deus dicatur non posse quicquid est

cosas contradictorias, pues éstas van contra la razón (*ratio*) de ente. Tomás pone varios casos. Los dos primeros son lógicamente evidentes y adoptan la forma del principio de no contradicción: “Dios no puede hacer que la misma cosa sea y no sea a la vez”⁵⁸ ni “que los opuestos estén a la vez en lo mismo en el mismo sentido”⁵⁹. A continuación, señala otros tres casos más en los que la contradicción está implícita: “que falte a una cosa uno de sus principios esenciales y, no obstante, permanezca la misma, como que el hombre no tenga alma”⁶⁰; “no puede hacer lo contrario a estos principios [refiriéndose a los de ciencias como la lógica, la geometría y la aritmética, que son tomados de los principios formales de las cosas]; por ejemplo, que el género no sea predicable de la especie, o que las líneas trazadas del centro a la circunferencia no sean iguales, o que el triángulo no tenga los tres ángulos iguales a dos rectos”⁶¹; “que el pretérito no haya sido”⁶².

Después de señalar las cosas que Dios no puede hacer porque van contra la *ratio* de ente, Tomás indica las que no puede hacer porque violan la razón de “ser hecho”. Esto es, objetos que en sí mismos no son contradictorios pero que no pueden “ser hechos”. El primer ejemplo deja claro a qué se debe el matiz: Dios no puede hacer, por ejemplo, a otro Dios, “porque es de la razón de ser hecho que su ser dependa de otra causa”⁶³. De aquí se desprenden dos

contra rationem entis in quantum est ens, vel facti entis in quantum est factum”.

58 En esta referencia y algunas de las siguientes se incluye también el contexto argumentativo. La conclusión apuntada en el cuerpo del texto se ha remarcado en cursivas: “primo quidem igitur contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum: sicut ratio hominis per opposita eius vel particularum ipsius. Oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur *Deus non potest, ut faciat simul unum et idem esse et non esse*” (C. G. II^o c. 25 n. 11).

59 C. G. II^o c. 25 n. 12: “Contradictio contrariis et privative oppositis includitur: sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et caecum, quod sit videns et non videns. *Unde eiusdem rationis etiam est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem*”.

60 C. G. II^o c. 25 n. 13: “Ad remotionem cuiuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, *nec etiam potest facere quod rei desit aliquod suorum principiorum essentialium ipsa remanente: sicut quod homo non habeat animam*”.

61 C. G. II^o c. 25 n. 14: “Cum principia quarundam scientiarum, ut logicae, geometriae et arithmeticae, sumantur ex solis principiiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur *quod contraria horum principiorum Deus facere non possit: sicut quod genus non sit praedicabile de specie; vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis*”.

62 C. G. II^o c. 25 n. 14: “Hinc etiam patet quod Deus non potest facere *quod praeteritum non fuerit*. Nam hoc etiam contradictionem includit: eiusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit”.

63 C. G. II^o c. 25 n. 16-17: “Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi entis facti in quantum huiusmodi. Quae etiam Deus facere non potest: nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum.

corolarios, que son otros modos de plantear la misma imposibilidad: “Dios no puede hacer algo igual a sí mismo, porque aquello cuyo ser no depende de otro es superior en el ser y de más categoría que aquel que depende de otro, y esto está en la razón del ser hecho”⁶⁴; “similarmente, Dios no puede hacer que algo se conserve en el ser sin Él mismo”⁶⁵.

Tras descartar las cosas atribuibles a una potencia pasiva y aquellas que son imposibles para una potencia activa en razón del objeto de la acción, Tomás continúa su elenco examinando *qué es imposible para Dios desde el punto de vista del sujeto de la acción*: “como Él obra por voluntad, no puede hacer lo que es imposible que quiera”, de donde “se puede considerar cuáles son estas cosas que no puede querer si tomamos el modo en que la necesidad puede estar en la divina voluntad”⁶⁶.

¿Cómo puede darse necesidad en la voluntad divina? El Doctor Angélico simplemente enuncia tres casos: “Dios no puede hacer que Él no sea o que no sea bueno o feliz; porque necesariamente quiere ser, ser bueno y feliz, como se ha mostrado en el libro primero”⁶⁷; “también se mostró anteriormente que Dios no puede querer mal alguno, de donde es manifiesto que Dios no puede pecar”⁶⁸; por último, “se ha mostrado anteriormente que la voluntad de Dios no puede ser mudable. Por tanto no puede hacer que lo que ha querido no se cumpla”⁶⁹.

La necesidad en la voluntad divina es la necesidad debida al modo de ser de Dios mismo; por eso, no afecta en nada a su libertad, sino que se sitúa en su fundamento⁷⁰: por su naturaleza, Él es feliz y quiere serlo, no puede

Nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat”.

64 C. G. II^o c. 25 n. 18: “Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid aequale sibi. Nam illud cuius esse ab alio non dependet, potius est in essendo et in ceteris dignitatibus eo quod ab alio dependet, quod ad rationem entis facti pertinet”.

65 C. G. II^o c. 25 n. 19: “Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine ipso”.

66 C. G. II^o c. 25 n. 20: “Quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere quae non potest velle. Quae autem velle non possit, considerari potest si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit”.

67 C. G. II^o c. 25 n. 21: “quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum: quia de necessitate vult se esse, bonum esse et beatum, ut in primo ostensum est”. La referencia es a C.G. I c. 80.

68 C. G. II^o c. 25 n. 22: “Item ostensum est supra quod Deus non potest velle aliquod malum. Unde patet quod Deus peccare non potest”.

69 C. G. II^o c. 25 n. 23: “Similiter ostensum est supra quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum, non impleri”. La referencia es a C.G. I c. 82.

70 Sobre cómo Tomás introduce en la voluntad divina la necesidad de naturaleza, dando así un fundamento a la libertad: J. AUER, *Piccola dogmatica cattolica II. Il mistero di Dio* (Assisi 1982) 662-663.

querer mal alguno, su voluntad es inmutable. Y esta tercera característica da entrada a la Distinción:

[Al decir que Dios no puede actuar contra su presciencia] debe comprenderse que “no puede” se dice de un modo distinto a lo anterior [hacer el mal, etc.]. Pues en lo anterior simplemente Dios no quiere ni puede hacer. Sin embargo en el caso presente Dios puede hacerlo o quererlo si se considera de modo absoluto su voluntad o su potencia, aunque no si se consideran presuponiendo la voluntad presupuesta de algo opuesto; porque la voluntad divina respecto a la criatura no tiene necesidad sino por suposición, como en el primer libro [se refiere a *Contra Gentiles* I cap. 81] se ha puesto de manifiesto. Y por esto la frase “Dios no puede hacer las cosas contrarias a aquellas que ha dispuesto hacer”, y cualquier otra similar, deben entenderse de modo compuesto [*composite*]: pues así implican la suposición de la voluntad divina sobre el contrario. Si se entendieran en modo separado [*divise*] serían falsas, porque mirarían a la potencia y voluntad divina consideradas en absoluto⁷¹.

Además, como Dios obra por voluntad, así también lo hace por entendimiento y por ciencia, como se ha demostrado. Por lo mismo no puede hacer aquellas cosas que no previó que fueran hechas, porque no puede hacer lo que no quiere hacer o abandonar aquellas que quiere. Y del mismo modo se concede o niega cualquiera de las dos partes: esto es, el decir que no puede las cosas anteriores, aunque no en modo absoluto, sino bajo condición o suposición⁷².

71 *C. G.* II^o c. 25 n. 24: “Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a praemissis. Nam praemissa simpliciter Deus nec velle nec facere potest. Huiusmodi autem potest quidem Deus vel facere vel velle, si eius voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si considerentur praesupposita voluntate de opposito: nam voluntas divina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut in primo ostensum est. Et ideo omnes istae locutiones, Deus non potest facere contraria his quae disposuit facere, et quaecumque similiter dicuntur, intelliguntur composite: sic enim implicant suppositionem divinae voluntatis de opposito. Si autem intelliguntur divise, sunt falsae: quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute”.

72 *C. G.* II^o c. 25 n. 25: “Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam ut ostensum est. Pari igitur ratione non potest facere quae se facturum non praescivit, aut dimittere quae se facturum praescivit, qua non potest facere

Tomás está retomando las ideas de *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3. En aquel pasaje, a partir del problema de si el Padre o el Espíritu Santo se podían encarnar, Tomás explicaba en qué sentido se podía decir que Dios podía hacer otra cosa en el presente, teniendo en cuenta la presciencia divina; y había explicado los diferentes sentidos en que algo puede ser afirmado o negado de Dios *absolute* o *sub conditione*. Podemos establecer un paralelismo entre los casos aquí expuestos y la clasificación del comentario a las *Sentencias*. Así, al hablar de Dios:

se debe <i>negar</i> : (Cf. C.G. II 25 n. 25)	hay que <i>distinguir</i> : (Cf. <i>Super Sent.</i> III d. 1 q. 2 a. 3)
I. Respecto a la potencia pasiva:	
Cualquier acción	Proposiciones que se deben negar absolutamente y sin ninguna condición.
II. Respecto a la potencia activa:	
<i>a) En razón del objeto de la potencia:</i>	
Objetos que van contra la <i>ratio</i> de ente (círculos cuadrados, etc.)	Proposiciones que se deben negar absolutamente y sin ninguna condición
Objetos que van contra la <i>ratio</i> de ser hecho (Dios no puede hacer a otro Dios, ni una criatura que no dependa de su ser)	Proposiciones que se deben negar absolutamente y sin ninguna condición.
<i>b) En razón del sujeto de la potencia (Dios mismo)</i>	
Lo que no puede querer, por ser bueno (p.ej., hacer el mal, etc.)	Negaciones incondicionadas, cuyo contrario se puede afirmar bajo una condición imposible (“Dios no puede hacer el mal” – “Si quisiera, Dios podría hacer el mal”)
Lo que se opone a algo que ya ha decidido hacer	Afirmaciones incondicionadas, que pueden negarse bajo condición (“Dios puede dar la vista a este ciego” – “Dios no puede dar la vista a este ciego, si no lo ha previsto”)

quae facere non vult, aut dimittere quae vult. Et eodem modo conceditur et negatur utrumque: ut scilicet praedicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel ex suppositione”.

La *Contra Gentiles* no da ningún ejemplo de casos equivalentes a las “afirmaciones incondicionadas que no pueden ser negadas bajo condición” del *Super Sententiis*: una carencia comprensible, dado que en el pasaje que ahora comentamos Tomás sólo está interesado en aquello que Dios no puede hacer.

Como se puede ver, las afirmaciones de fondo sobre qué puede Dios hacer o no hacer son las mismas; también lo es el modo en que Tomás se refiere a la presciencia de Dios, y a la necesidad que hay que dar a lo que sucede en el mundo. En este sentido, no se puede decir que haya una evolución entre los dos textos.

Sin embargo, el texto de *Contra Gentiles* ha dejado los aspectos lógicos de la solución en un discreto segundo plano. Así, la respuesta da más relevancia a los elementos metafísicos (la potencia activa o pasiva), que a los principios lógicos (la distribución según tipos de afirmaciones *absolute* o *sub conditione*). Tomás sigue empleando conceptos lógicos para desarrollar la clasificación, pero también podemos apreciar que ha sustituido los modos de afirmar *sub conditione* y *absolute* que aparecen en *Super Sententiis* por los juicios *composite* (teniendo en cuenta que dos proposiciones se dan a la vez) o *divise* (tomando las proposiciones de modo independiente). Este cambio, de hecho, no es especialmente relevante en lo que se refiere al contenido, ya que se trata de una terminología muy relacionada⁷³, pero facilita seguir con mayor facilidad el argumento, y lo ancla de un modo más intuitivo en la realidad de las cosas.

De cara al presente estudio, se puede notar que Tomás introduce la Distinción al señalar qué puede o no hacer Dios en la creación. Antes de

73 Cf. W. KNEALE – M. KNEALE, *El desarrollo de la lógica* (Madrid 1972) 288s. La afirmación “*absolute*” es el resultado de juzgar “*divise*” (emitir un juicio “separando” los elementos relacionados), mientras que decir algo “*sub conditione*” (emitir un juicio bajo una condición) puede ser resultado de juzgar “*composite*”. Un ejemplo puede ayudar a ver la mutua relación: si yo afirmo *absolute* algo, significa que no me estoy fijando en nada que pueda matizar mi afirmación. Por ejemplo, si digo que Antonio podría casarse con María, esto sería cierto en un sentido absoluto; sin embargo, mi afirmación habría “olvidado” que Antonio está enamorado de Juana, y ya se ha comprometido con ella. No he *compuesto*, unido, las dos proposiciones – “Antonio puede casarse con María”, “Antonio está comprometido con Juana” – sino que las he “separado”. Por el contrario, si hubiera considerado el noviazgo entre Antonio y Juana, no hubiera dicho “Antonio y María se pueden casar”; como mucho, podría afirmarlo *sub conditione*: “Si Antonio rompe con Juana, se podría casar con María”. Nótese, sin embargo, que afirmar *absolute* que “Antonio puede casarse con María” no es falso; simplemente hace hincapié en que en ellos se dan las condiciones por los que podrían contraer matrimonio (porque tienen la edad de casarse, son hombre y mujer, no están casados, etc.), prescindiendo de todo lo que no tiene que ver directamente con esto (aunque sea tan relevante como el que, de hecho, Antonio no quiera casarse con María y está ya comprometido con otra).

llegar a ese nivel, parece innecesario recurrir a ella. La Distinción resulta útil para señalar que “Dios no puede hacer las cosas contrarias a aquellas que ha dispuesto hacer” no se dice del mismo modo que cuando afirmamos que Él no puede pecar o hacer cuadrados circulares. En el caso de la creación, la imposibilidad de hacer algo deriva de la libertad del Dios creador, que podría haber hecho las cosas de otro modo. Además, el punto de referencia para juzgar *composite* o *divise* se pone en la presciencia divina. De nuevo, la potencia ordenada se pone en relación con el conocimiento que Dios tiene de la historia del universo que Él ha querido crear, más que en la sabiduría con la que crea.

4. CONTRA ERRORES GRAECORUM

Este opúsculo, escrito en 1263 o inicios de 1264 por petición de Urbano IV, analiza el *Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide Trinitatis contra errores Graecorum* (también conocido como *De fide Trinitatis*). El *Libellus* era un panfleto anónimo, que pretendía conciliar la teología latina con la de los ortodoxos griegos. Tan loable fin, sin embargo, se veía empañado por atribuir frases de dudosa ortodoxia a los Padres de la Iglesia.

Parte 1, capítulo 16

Tomás es benévolo con el librito: aunque percibe lo dudoso de las citas, no suele negar la autoría patrística y prefiere ofrecer la interpretación más benigna posible a los textos⁷⁴. Y en una de esas interpretaciones, encontramos una referencia a la Distinción.

En un momento dado, el *Libellus* atribuye a Atanasio el que “era imposible según la predeterminación de la razón divina que la Iglesia recibiera sin mediación la invisible forma e pura incorporeidad del Señor; pero el Señor consubstancializó consigo a la misma Iglesia, asumiendo en sí su forma”. Frase que podía dar pie a negar que Dios pudiera dar la gracia antes de la Encarnación de Cristo, problematizándose el que los justos pudieran alcanzar el seno de Abraham, o el que los profetas recibieran carismas especiales.

74 Cf. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 141.

Tomás ofrece una lectura más aceptable: la frase no quiere decir que antes de la Encarnación no se diera el Espíritu Santo, sino que no se daba con la plenitud con que se da tras la resurrección. Además, apoya tal lectura en otras palabras de Atanasio, de modo que la ambigüedad queda aclarada recurriendo a su mismo autor.

Parecería que la cuestión está cerrada, pero es entonces cuando el Aquinate afirma que, si se acude a la Distinción, se entiende correctamente el “era imposible según la predeterminación divina”:

También dice [Atanasio] *según la predeterminación divina* porque era posible para Dios conferir la perfección de la gracia al género humano por un modo distinto que por la Encarnación de Cristo, hablando según la potencia absoluta; pero el género humano no pudo obtener de otro modo esta perfección supuesta la ordenación divina⁷⁵.

El texto no aporta mucho a los que ya hemos visto; sin embargo, nos da un nuevo ejemplo de cómo Tomás recurre a ella en contextos relacionados con la creación, para explicitar la libertad del modo de obrar de Dios.

5. QUAESTIONES DISPUTATAE DE POTENTIA

Las cuestiones disputadas *De potentia* forman parte de las enseñanzas de Tomás durante su estancia en Roma (1265-1268), y muy probablemente se pueden datar en su primer año como maestro romano (1265-1266)⁷⁶. Se estructuran en dos grandes bloques: el primero (cuestiones 1 a 6) se centra en la potencia divina en sí misma considerada, y avanza progresivamente desde la potencia intratrinitaria hasta el acto creador. La segunda parte consiste en cuatro cuestiones dedicadas a la teología trinitaria.

75 C. Graec. l^o c. 16: “Autem dicit secundum praedeterminationem divinam, quia possibile erat Deo alio modo quam per Christi incarnationem, perfectionem gratiae humano generi conferre, loquendo de potentia absoluta; sed non potuit humanum genus hanc plenitudinem aliter consequi, supposita Dei ordinatione”.

76 Cf. G. EMERY, “Breve catálogo de las obras de Santo Tomás”, en: TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 359.

Cuestión 1, artículo 5

La Distinción aparece una vez, dentro de la pregunta “si Dios puede hacer lo que no hace y abandonar aquello que hace”.

Como en toda cuestión disputada, el tema se introduce dando diversos argumentos en contra de la opinión que mantendrá el maestro: tres de ellos dan pie a pequeños debates en los que aparece la distinción entre potencia absoluta y ordenada. Así, a quienes dicen que “Dios sólo puede hacer aquello que prevé, pero prevé sólo lo que hará, por lo que no puede hacer otra cosa”, se les responde que tal conclusión solamente es cierta si no se tiene en cuenta la potencia absoluta, porque según ésta Dios podría hacer cosas no incluidas en lo que ha previsto.

Hasta aquí, parecería que el primer argumento en contra ha sido rebatido antes de empezar; sin embargo, hay una contrarréplica: aún teniendo en cuenta la potencia absoluta, Dios no puede obrar de otro modo *hablando de modo absoluto* (esto es, sin poner condiciones ni matizar) porque lo que prevé no puede haberlo previsto⁷⁷. Otras dos objeciones iniciales presentan el mismo desarrollo: se da un primer argumento que defiende que Dios solamente puede hacer lo que hace y, aunque se intenta rebatir usando la Distinción, ésta se considera irrelevante⁷⁸.

Esta introducción no deja muy bien parada a la Distinción, pues no logra convencer al interlocutor. Por eso, no es extraño que desaparezca en el cuerpo de la cuestión. Esto no impide que, como el problema gira alrededor de la relación que guarda la potencia divina con su sabiduría y el orden del mundo, encontremos que las ideas y argumentos que se dan se podrían

77 Cf. *De potentia*, q. 1 a. 5 args. 1, 2: “Deus non potest facere nisi quod praescit se facturum. Sed non praescit se facturum nisi quod facit. Ergo Deus non potest facere nisi quod facit. Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia in ordine ad praescientiam, non de potentia absoluta.- Sed contra, immobiliora sunt divina humanis. Sed apud nos quae fuerunt, non possunt non fuisse. Ergo multo minus quae Deus praescivit, non potest non praescivisse. Sed praescientia manente, non potest alia facere. Ergo Deus, absolute loquendo, non potest alia facere quam quae facit”.

78 Cf. *De potentia*, q. 1 a. 5 args. 3, 4: “Praeterea, sicut divina natura est immutabilis, ita et divina sapientia. Sed ponentes Deum agere ex necessitate naturae ponebant eum non posse alia quam quae fecit. Ergo similiter et nos debemus ponere, qui dicimus Deum agere secundum ordinem sapientiae. Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia regulata per sapientiam, non de potentia absoluta.- Sed contra, illud quod non potest fieri secundum ordinem sapientiae absolute homini Christo impossibile dicitur; quamvis illud potuerit de potentia absoluta. Dicitur enim Ioan. VIII, 55: *si dixero quod non novi eum, ero similis vobis mendax*. Poterat enim Christus haec verba pronuntiare; sed quia contra ordinem sapientiae erat, dicitur absolute, quod Christus non potuerit mentiri. Ergo multo amplius quod non est secundum ordinem sapientiae, absolute loquendo, Deus non potest”.

relacionar con ella; de hecho, hemos visto que Tomás ya las ha relacionado en otros lugares de su obra.

En concreto, el cuerpo del artículo retoma argumentos y modos de decir que hemos encontrado en *Contra Gentiles* y *Super Sententiis*. Tomás empieza explicando los dos modos en que se dice “alguien no puede hacer algo”: absolutamente o por un supuesto. Aplicado a Dios, esto significa que deberemos distinguir cuando decimos “absolutamente” que no puede hacer algo, de cuando lo decimos “por supuesto”. Ahora bien, dado que Él actúa con su inteligencia y voluntad, decir “absolutamente” o “por supuesto” deberá relacionarse con su intelecto y su voluntad, sin olvidar que están jerarquizados: “el intelecto dirige a la voluntad, y la voluntad ordena verdaderamente a la potencia lo que ejecuta. Pero el intelecto no mueve sino en cuanto propone a la voluntad su apetecible; de donde todo el mover del intelecto está en la voluntad”⁷⁹.

Sentadas las premisas, Tomás presenta los dos casos en los que Dios no puede hacer algo: cuando la acción es contradictoria (esto es, el caso en el que la potencia natural divina no puede hacerlo)⁸⁰ o cuando no quiere hacerlo (y aquí se considera no sólo la potencia, sino también el intelecto y la voluntad):

pues es necesario que cualquier voluntad tenga un fin que quiere naturalmente, y cuyo contrario no puede querer; como el hombre quiere la felicidad naturalmente y por necesidad, y no puede querer la miseria. Como la voluntad necesariamente quiere su fin natural, quiere también por necesidad aquellas cosas sin las cuales no podría obtener el fin, si las conoce; y estas cosas son las que se conmensuran al fin; como si quiero la vida, quiero el alimento. Sin embargo, aquellas cosas sin las cuales puede tener el fin no están conmensuradas al fin, y no las quiere por necesidad. Ahora bien, el fin natural de la voluntad divina es su bondad, que no puede no querer; pero a este fin no se conmensuran las criaturas, como si sin ellas no pudiera manifestarse

79 *De potentia*, q. 1 a. 5 co.: “Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiae imperat quae exequitur. Sed intellectus non movet nisi in quantum proponit voluntati suum appetibile; unde totum movere intellectum est in voluntate”.

80 Cf. *De potentia*, q. 1 a. 5 co.: “Sed dupliciter dicitur Deum absolute non posse aliquid. Uno modo quando potentia Dei non se extendit in illud: sicut dicimus quod Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut ex supra dictis patet. Sic autem non potest dici quod Deus non potest facere nisi quod facit; constat enim quod potentia Dei ad multa alia potest se extendere”.

la bondad divina o como si Dios procediera de las criaturas. Así como la divina bondad es manifestada por estas cosas que existen ahora, y por el presente orden de cosas, igualmente puede ser manifestada a través de otras criaturas, ordenadas de modo diverso⁸¹.

Volvemos aquí a encontrarnos con el modo en que Tomás introduce la necesidad en la voluntad divina. En este pasaje, el que Dios quiera necesariamente su propia bondad fundamenta la no-necesidad de su querer *ad extra*, “pues ningún orden creatural es conmensurable con la bondad divina”.

Tomás termina respondiendo afirmativamente a la pregunta sobre si Dios puede hacer algo diverso: su potencia está abierta a todo lo no contradictorio; su querer no está dirigido necesariamente a las criaturas existentes:

es manifiesto que Dios puede hacer otras cosas de las que ha hecho. Pero como Él mismo no puede hacer que las cosas contradictorias sean verdaderas simultáneamente, puede decirse a partir de una suposición que Dios no puede hacer otras cosas de las que ha hecho. Es decir, Dios no puede hacer otras cosas supuesto que Él no quiera hacer otras cosas –o que haya previsto para sí que no serían hechas otras cosas–, si [este supuesto] se entiende en modo compuesto [*composite* – se sobreentiende en relación a la afirmación “Dios no puede hacer otras cosas”], no separadamente [*divisim*]⁸².

81 *De potentia*, q. 1 a. 5 co.: “Alio modo quando voluntas Dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim quod quaelibet voluntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit, et cuius contrarium velle non possit; sicut homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem, et miseriam velle non potest. Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat; et haec sunt quae sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum. Ea vero sine quibus finis haberi potest, quae non sunt fini commensurata; non de necessitate vult. Finis ergo naturalis divinae voluntatis est eius bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res quae nunc sunt et per hunc rerum ordinem, ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas”.

82 *De potentia*, q. 1 a. 5 co.: “Patet ergo quod absolute Deus potest facere alia quam quae fecit. Sed quia ipse non potest facere quod contradictoria sint simul vera, ex suppositione potest dici, quod Deus non potest alia facere quam quae fecit: supposito enim quod ipse non velit alia facere, vel quod praesciverit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composite, non divisim”.

Como se puede apreciar, en toda la solución la Distinción brilla por su ausencia, aunque los modos de decir de la solución se relacionan directamente con ella. Esto nos permite ver que Tomás es capaz de explicar un determinado tema sin recurrir a los dos modos de entender la potencia divina: puede remitirse, directamente, a cómo se relacionan en Dios potencia, intelecto y voluntad, así como al modo en que debe entenderse la necesidad al hablar de su presciencia.

La Distinción aparece explícitamente –aunque de modo muy breve– en las respuestas a las objeciones iniciales:

Al quinto argumento debe decirse que absoluto y regulado no se dicen de la potencia divina sino desde nuestra reflexión, que atribuye a la potencia de Dios considerada en sí misma, que llamamos absoluta, algo que no se le atribuye según se compare con la sabiduría, por lo cual se llama ordenada⁸³.

Al sexto argumento debe decirse que la potencia de Dios nunca está en la cosa sin la sabiduría; pero es considerada por nosotros sin la razón de sabiduría⁸⁴.

Como se ve, en estos pasajes Tomás destaca, sobre todo, la unidad de la potencia divina. En este sentido, la Distinción se encuadra en el modo en que pensamos esa única potencia. Además, Tomás insiste en que la potencia divina siempre se da con la sabiduría. Dos ideas que aparecen en otras respuestas, por ejemplo:

Al octavo argumento debe responderse que la Bondad divina puede comunicarse ordenadamente, no sólo con este modo que opera en las cosas, sino de muchos otros⁸⁵.

83 *De potentia*, q. 1 a. 5 ad 5: "Ad quantum dicendum, quod absolutum et regulatum non attribuuntur divinae potentiae nisi ex nostra consideratione: quae potentiae Dei in se consideratae, quae absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata".

84 *De potentia*, q. 1 a. 5 ad 6: "Ad sextum dicendum, quod potentia Dei numquam est in re sine sapientia: sed a nobis consideratur sine ratione sapientiae".

85 *De potentia*, q. 1 a. 5 ad 8: "Ad octavum dicendum, quod divina bonitas potest se communicare ordinate, non solum isto modo quo res operatur, sed multis aliis".

Al decimocuarto argumento debe responderse que la razón óptima por la que Dios ha hecho todas las cosas es su bondad y su sabiduría; lo que permanece aunque hiciera otras cosas o de otro modo⁸⁶.

¿Supone el *De potentia* un giro en el modo de considerar la Distinción?⁸⁷ ¿Indica un abandono de la misma el hecho de que no la emplee para resolver el problema? En mi opinión, no necesariamente. Como veremos, Tomás sigue recurriendo a la Distinción en épocas posteriores. Más bien considero que este pasaje permite ver que la Distinción es un instrumento secundario en su modo de hacer teología. Si bien facilita dar por supuestas toda una serie de disquisiciones lógicas (si se afirma *absolute* o *sub conditione, composite* o *divisim*, etc.) a la hora de predicar sobre Dios, puede ser sustituida explicando directamente cómo se articula la potencia con el intelecto y voluntad divinos.

Por lo demás, este pasaje también nos permite ver que, en Tomás, los modos de predicar son inseparables de un verdadero conocimiento de Dios (con todas las limitaciones y matices que convenga poner a esta afirmación). En este sentido, el texto diferencia los errores en el modo de componer o dividir los juicios, de aquellos que suponen una mala comprensión del modo de actuar de Dios o del acto creador (recuérdense las respuestas a los argumentos 8 y 14).

6. SUMMA THEOLOGIAE

Aunque inacabada, la *Summa Theologiae* es la obra magna del Aquinate, y la que expresa de modo más depurado su pensamiento: a ella dedicó los siete últimos años de su vida. El origen de la *Summa* se sitúa en el periodo romano de Tomás (1265-1268), cuando abandonó la idea de seguir comentando las *Sentencias* y concibió el proyecto de preparar un manual sistemático. La *prima pars* (que es donde aparece la Distinción) se redactó en Roma; se trata, pues, de un texto contemporáneo al *De Potentia*⁸⁸.

86 *De potentia*, q. 1 a. 5 ad 14: "Ad decimumquartum dicendum, quod optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitas et sua sapientia: quae maneret, etiam si alia, vel alio modo faceret".

87 Para esta idea, Cf. BROCK, *The ratio omnipotentiae in Aquinas*, 40s.

88 Cf. EMERY, "Breve catálogo de las obras de Santo Tomás", 358.

Parte 1, cuestión 25, artículo 5

Esta cercanía temporal se intuye en que, la única vez que aparece la Distinción en toda la *Summa*, lo hace de un modo estrictamente paralelo a *De potentia* q. 1 a. 5. Tanto el tema tratado –si “Dios puede o no hacer lo que no hace”– como el modo de resolverlo son los mismos. Sin embargo, la exposición es más sintética en la *Suma de Teología* que en el *De potentia*: por ejemplo, los quince argumentos que se presentaban al inicio de la cuestión pasan a ser tres, que no dan pie a debates previos⁸⁹.

La Distinción aparece al final de la cuestión, cuando se responde al primero de los argumentos en contra. Éste negaba que Dios pudiera hacer algo distinto a lo que hacía debido a su presciencia: “Dios no puede hacer lo que no conoció previamente ni predeterminó para que fuese hecho. Pero no conoció previamente ni predeterminó para que fuera hecho más que lo que hace. Luego no puede hacer más que lo que hace”⁹⁰.

Tomás, después de recordar que la voluntad no se inclina necesariamente a una cosa y que la sabiduría divina no está limitada a un orden concreto, responde que:

nada impide que algo esté bajo el poder de Dios sin que Él lo quiera y que no esté contenido bajo el orden que ha establecido en las cosas. Y porque la potencia se entiende como lo que ejecuta, la voluntad como lo que impera y el intelecto y la sabiduría como los que dirigen, lo que se atribuye a la potencia según se considere en sí misma se dice que Dios lo puede según la potencia absoluta. Y esto es así en todas aquellas cosas en las que puede ser salvada la razón de ente, como se dijo anteriormente. Por otra parte, lo que se atribuye al poder divino en cuanto que ejecuta lo ordenado por su voluntad, se dice que lo puede hacer según la potencia ordenada.

Por tanto, según esto cabe decir que Dios puede hacer otras cosas, por la potencia absoluta, de aquellas que ha previsto y predeterminado para ser hechas, aunque no puede ser que haga cosas que no haya previsto

89 Cf. *S. Th.* I^o q. 25 a. 5.

90 Cf. *S. Th.* I^o q. 25 a. 5.

y preordenado para ser hechas. Porque el mismo hacer depende de la presciencia y la preordenación, pero no el poder, que es natural⁹¹.

El texto posee todos los elementos que permiten caracterizar la relación entre *potentia Dei absoluta - ordinata*, y por eso muchos autores lo consideran fundamental para el estudio de este par en Tomás⁹². El pasaje se podría dividir en dos partes: en la primera (que llegaría hasta el “por tanto”), se caracteriza la Distinción; la segunda es un corolario de lo anterior. Me limitaré a destacar tres aspectos que muestran la continuidad de este pasaje con el pensamiento anterior de Tomás:

1. Antes de explicar la Distinción, Tomás señala dos premisas que la contextualizan. La primera explica que la potencia de Dios no se extiende simplemente a lo que efectivamente quiere o ha realizado: “nada impide que algo esté bajo el poder de Dios sin que Él lo quiera y que no esté contenido bajo el orden que ha establecido en las cosas”. La segunda muestra la mutua relación entre potencia, intelecto y voluntad. Son las mismas ideas del *De potentia*, sin las referencias a categorías lógicas que encontrábamos en la cuestión disputada.

2. Señalado esto, Tomás pasa a decir qué se debe entender por “potencia absoluta” y “potencia ordenada”. Aquí, la simplificación del razonamiento respecto al *De potentia* se hace todavía más evidente: al haberse suprimido las referencias al modo de decir “absoluto” y “según un supuesto”, se pasa directamente a contraponer el modo en que hablamos de la potencia de Dios en sí misma y el modo en que hablamos de ella en cuanto la consideramos “ejecutando lo ordenado por la voluntad”.

91 *S. Th.* I^o q. 25 a. 5 ad 1: “Nihil prohibet esse aliquid in potentia Dei, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum, non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale”.

92 Así, es el texto principal de referencia en los artículos que sobre el tema han escrito, entre otros, Randi, Oakley, Pernaud, Salmieri, McGrath, etc. De la bibliografía consultada, únicamente Moonan parece dar más importancia al texto de *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3.

Esto da al pasaje un tono más realista que el que encontrábamos en el *De potentia* o en el *Comentario a las Sentencias*. Tomás no se limita a *disecionar* los modos en que podemos hablar de Dios: está explicando que Él obra libremente (mediante un acto de su voluntad, orientada por el intelecto) y, cuando decide hacer algo, deja atrás otras muchas cosas que podría haber hecho, pero que no por ello quedan fuera de su potencia natural.

3. El corolario final presenta el interés de identificar de modo explícito la potencia absoluta con la potencia natural de Dios. La potencia absoluta aparece así contrapuesta al hacer de Dios en general: es su presupuesto, y en sí misma no incluye ninguna referencia a cómo puede ser ejercida. Sin embargo, cuando Dios hace algo, intelecto y voluntad están siempre implicados. El hacer de Dios, en sí mismo, depende de la presciencia y la preordenación (esto es, de lo que se ha decidido hacer antes de ejecutarlo).

Esta referencia a la *presciencia* es otro elemento recurrente en los usos tomistas de la Distinción: el Doctor Angélico no se limita a comparar la potencia ordenada con la racionalidad divina, o con las leyes de la naturaleza. La potencia ordenada tiene también que ver con la visión de Dios sobre toda la historia de la creación. Al hablar *de potentia ordinata*, Tomás remarca la unidad del acto creador. Por eso, no se trata de que Dios “elijan” en el tiempo si actuar *de potentia absoluta* u *ordinata* (planteamiento, que, hasta el momento, no hemos encontrado en Tomás), porque “ya ha elegido” y “visto” toda la creación, en todo su desplegarse histórico. Dios crea libremente, y podría haber creado de otro modo o previsto hacer otras cosas. Pero una vez crea, la simplicidad del acto divino hace que toda la historia del cosmos –incluidas sus acciones en él– caiga bajo su presciencia, y es en ese sentido en el que “no puede hacer nada *que no haya previsto*”.

Moonan encuadra este pasaje como un ejemplo de uso “lógico” de la Distinción, en tanto que en él, a pesar de que no se usan categorías lógicas, Tomás reduce la potencia absoluta de Dios a un presupuesto lógico de la creación misma, que nunca se llegaría a ejercer en la práctica. Y, en efecto, el texto es muy explícito en afirmar que el hacer de Dios depende de la “presciencia y preordenación” divina, mientras que la potencia absoluta, no: ésta se entiende como la potencia natural “antes” (por así decir) de haber elegido qué hacer. Sin embargo, no conviene exagerar, pues se correría el riesgo de destacar tanto que la potencia absoluta es un “presupuesto lógico”, que se pierda de vista que ese “presupuesto lógico” es muy real: la misma potencia

natural divina. La única potencia de Dios, que ha dado origen y fundamenta todo lo creado.

7. QUAESTIONES DISPUTATAE DE MALO

No hay unanimidad en datar las cuestiones disputadas *De malo*, aunque la mayoría de los estudiosos las atribuyen al segundo periodo parisino de Tomás. En cualquier caso, hay cierta coincidencia en considerar la cuestión 16 (que es aquella en que aparece la Distinción) como independiente y posterior al resto de la serie (habría sido publicada hacia 1272, mientras que las demás lo habrían sido dos años antes)⁹³.

Cuestión 16, artículo 5

El artículo trata sobre la posibilidad de que los demonios se conviertan a Dios. Tomás presenta varios argumentos a favor, que hacen referencia a que los ángeles caídos son libres, por lo que podrían decidirse a amar a Dios. El cuerpo del artículo resuelve el problema mostrando que poseer libre albedrío no conlleva la capacidad de convertirse al bien y al mal en cualquier estado: la naturaleza de los ángeles conlleva la inmovilidad en el apartamiento o la adhesión al bien sobrenatural tras la primera elección. Por eso, aunque se puede decir que Dios podría dar al demonio la gracia necesaria para que se convirtiera, esto no pertenece a la razón de la sabiduría divina⁹⁴. Y así:

[Dios] podría cambiar la voluntad del demonio hacia el bien según la potencia absoluta; pero esto no es congruente con su naturaleza [la de los demonios], como se ha dicho⁹⁵.

93 Cf. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 219-221.

94 Cf. *De malo*, q. 16 a. 5 co.: "Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae ut ulterius Daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant".

95 *De malo*, q. 16 a. 5 ad 13: "Ad decimumtertium dicendum, quod movere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem Daemonis in bonum; sed tamen hoc non congruit naturae ipsius, ut dictum est. Unde non est simile de appetitu sensitivo, qui secundum naturam mutabilis est".

La respuesta supone que el designio divino respeta la naturaleza de las cosas tal como las ha establecido. Dios no cambia la voluntad del demonio porque eso significaría *ir contra* la naturaleza de los ángeles. Es la misma idea que habíamos encontrado en *Super Sent.* IV q. 1 a. 2 qc. 2, donde Tomás afirmaba que Dios no hace nada contra la naturaleza, aunque a veces haga cosas que van más allá de ella.

En el resto de la obra de Tomás, el problema de la obstinación demoníaca en el mal se resuelve apelando a las propiedades que se dan en las naturalezas creadas, sin necesidad de acudir a la Distinción. El principio general es constante: el demonio no se puede convertir, porque pertenece a su naturaleza que su voluntad se obstina tras la caída⁹⁶. De este hecho natural el hombre puede deducir cuál es la “razón de sabiduría” de Dios.

A pesar de la brevedad de esta cuestión, es interesante destacarla, porque ofrece un claro ejemplo de cómo la Distinción es aplicada en relación a un problema teológico concreto, y el alcance que puede tener una posible acción divina *de potentia absoluta* se entiende de un modo coherente con la angelología de Tomás.

8. QUAESTIONES DE QUOLIBET

Los investigadores se han puesto de acuerdo en que las doce disputas cuodlibéticas se pueden situar en los dos momentos en los que Tomás enseñó en París: los *Quodlibet* VII a IX pertenecerían a la primera época, mientras que los I-VI y el XII a la segunda. Sólo en este último grupo encontramos dos *Quodlibet* con referencias a la *potentia Dei absoluta*: el IV y el XII. No hay un acuerdo, sin embargo, sobre cuál de los dos es anterior o posterior. Los autores oscilan en situar al primero entre el 1269 y el 1271, mientras que el segundo es datable entre 1270 y 1272⁹⁷.

⁹⁶ Cf. *Super Sent.* II d. 7 q. 1 a. 2; *De veritate* q. 24 a. 10; *S. Th.* I^o q. 64 a. 2 co.

⁹⁷ Un completo cuadro en el que se resumen las hipótesis cronológicas sobre las *Quaestiones de Quolibet* en: TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 228.

Quodlibet IV, q. 3, a. 1

El artículo versa sobre si Dios puede reducir algo a la nada; la pregunta tiene paralelos en *De veritate* q. 5, a. 2 ad 6; *Contra Gentiles* II^a, 30; *De potentia* q. 5 a. 3 y *Summa Theologiae* I^a q. 104, pero en estos textos no se encontraban referencias a la Distinción:

Debe decirse que de la potencia de Dios cabe hablar de dos modos: un modo considerando su potencia absolutamente; otro modo considerándola en orden a su sabiduría y presciencia. Así, hablando en modo absoluto de la potencia de Dios, Dios puede devolver a la nada a cualquier criatura. La razón de lo cual es que la criatura no sólo ha sido producida en el ser por el actuar Dios, sino que también es conservada en el ser por la acción de Dios (...). Como Dios obra por propia voluntad, así lo hace respecto a la conservación de las cosas; de donde podrá abstraer su acción a la conservación de las cosas, y con eso todas caerían en la nada. Si hablamos de la potencia de Dios en orden a su sabiduría y presciencia, así no puede hacer que las cosas vuelvan a la nada; porque no concibe esto la sabiduría divina: Como dice *Sb* 1, 14, Dios “ha creado para que sean todas las cosas”, no para que caigan en la nada⁹⁸.

Como se ve, el uso de la Distinción resulta clásico: *de potentia absoluta* Dios podría reducir a la nada cualquier cosa; sin embargo, aunque cabría suponer que el acto de conservación en el ser puede cesar (pues es un acto libre), *de potentia ordinata* esto no es posible. Él mismo ha revelado que no ha creado las cosas para que caigan en la nada.

98 *Quodlibet IV* q. 3 a. 1 co.: “Dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus: uno modo absolute, considerando eius potentiam; alio modo, considerando ipsam in ordine ad sapientiam vel praescientiam suam. Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic Deus potest universam creaturam redigere in nihilum. Cuius ratio est, quia creatura non solum producitur in esse Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse (...). Sicut autem Deus propria voluntate agit, et non ex necessitate naturae ad rerum productionem, ita etiam ad earum conservationem. Et ideo potest subtrahere suam actionem a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad eius sapientiam et praescientiam, sic non potest fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina sapientia: *creavit enim [Deus], ut essent omnia*, ut dicitur *Sap.*, I, 14, non ut in nihilum cederent”.

Otros elementos recurrentes son el que la Distinción se encuadre entre los “modos de hablar de Dios”, y que la potencia ordenada no se ponga sólo en relación con la sabiduría divina, sino también con su presciencia.

Quodlibet XII, q. 2, a. 2

Probablemente, Tomás no llegó a revisar el *Quodlibet XII*, pues no posee la forma de una cuestión disputada y sólo presenta el cuerpo de la solución del problema. La Distinción aparece en la cuestión titulada “si Dios puede hacer infinitas cosas en acto”. Y así,

cuando se pregunta si es posible para Dios hacer algo infinito en acto, debe decirse que no. Algo repugna a la potencia de un agente por el intelecto en dos modos: uno porque repugna a su potencia; otro porque repugna al modo en que obra. Del primer modo no repugna a la potencia de Dios absoluta, porque no implica contradicción. Pero si se considera el modo en que Dios obra, no es posible. Dios obra por el intelecto y por el verbo, que es formativo de todas las cosas, de donde es necesario que todas las cosas que obre estén formadas. El infinito se toma como una materia sin forma, pues el infinito se comprende a partir de la parte material. Si Dios obrase así se seguiría que la obra de Dios sería algo informe, y esto repugna a aquello por lo que obra y al modo de obrar; porque por su verbo obra todas las cosas, por el cual todas las cosas son formadas⁹⁹.

Las referencias a la materia o a la forma no deben traer a engaño. El argumento no guarda relación únicamente con la estructura hilemórfica del ente material, sino que se dirige a mostrar que Dios no puede crear un infinito

99 *Quodlibet XII* q. 2 a. 2 co.: “Cum ergo quaeritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non. Potentiae enim agentis per intellectum aliquid repugnat dupliciter: uno modo quia repugnat potentiae eius; alio modo quia repugnat modo quo agit. Primo modo non repugnat potentiae Dei absolutae, quia non implicat contradictionem. Sed si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per verbum, quod est formativum omnium; unde oportet quod omnia quae agit sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia sine forma; nam infinitum se tenet ex parte materiae. Si ergo Deus hoc ageret, sequeretur quod opus Dei esset aliquid informe; et hoc repugnat ei per quod agit, et modo agendi; quia per verbum suum omnia agit, quo omnia formantur”.

actual, porque tal infinito sería ininteligible, y hacer algo así no sería propio de Dios.

El *Quodlibet XII* nos ofrece uno de los casos en los que Tomás afirma que Dios no puede hacer algo *de potentia absoluta* no en función de su presciencia, o por ser contradictorio (Cf. *Contra Gentiles* II^a c. 25 n. 12), sino porque no resulta acorde con el modo de obrar de Dios. La idea no es nueva: la encontramos en *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3 –el primer texto en el que Tomás usa la Distinción–, cuando se clasificaban los diversos modos en que se podían afirmar o negar cosas de Dios. En aquella cuádruple clasificación, una categoría estaba reservada a las “negaciones incondicionadas, cuyo contrario podría afirmarse bajo condición”, e incluía acciones que en sí mismas no eran contradictorias, pero que Dios *no podía querer*: por ejemplo, el hacer el mal. Se podría decir, sin condiciones, “Dios no puede hacer el mal”, y sería verdad; o también podría decirse que “si Dios quisiera (un condicional imposible, que depende del modo de ser de Dios), podría hacer el mal”, y también sería verdad, desde una perspectiva estrictamente lógica.

El caso que presenta *Quodlibet XII* se podría encuadrar dentro de la misma clase: “Dios no puede hacer el infinito en acto”, “Si Dios quisiera hacer lo ininteligible (algo imposible por su modo de ser), haría el infinito en acto”. Sin embargo, el texto no señala en ningún momento que ese “infinito en acto” sea ininteligible para Dios. El problema es más radical: Dios no puede hacer una cosa que no sea en sí misma inteligible; crea de tal modo que no puede no dotar al ente del trascendental “verdad”, en el mismo sentido en que –dentro de la metafísica tomista– no puede crear sin dar al ente la estructura de esencia-acto de ser.

No se trata aquí de desarrollar esta idea, ni de ver cómo podría ser aplicable a metafísicas que entienden la participación de modo diverso; se trata, simplemente, de remarcar cómo en el presente *quodlibet*, Tomás está fundamentando la inteligibilidad de lo creado directamente en el modo de ser de Dios. En este sentido, el acto creador, independientemente de cómo se concrete, parece implicar una estructura metafísica determinada en la que, cuanto menos, el trascendental “verdad” está asegurado.

III. RECAPITULACIÓN

1. FRECUENCIA Y CAMPOS DE APLICACIÓN

Como hemos visto, Tomás usa explícitamente la Distinción en pocos textos. En total, la hemos encontrado en doce lugares de su obra; de estos, cuatro se dan en el *Scriptum super Sententiis*; sin embargo, los otros ocho se encuentran en ocho obras distintas (si contamos los dos *Quodlibet* como independientes), pertenecientes a épocas diversas. Esquemáticamente:

- Bachiller sentenciario en París (1252-1256): 4 usos
- Maestro regente en París (1256-1259): 1 uso (*De veritate*)
- Primera estancia en Nápoles (1259-1261): 2 usos (*Contra Gentiles*, *Contra errores Graecorum*).
- Roma (1265-1268): 2 usos (*S. Th. I^a, De potentia*)
- Segunda estancia en París (1268-1272): 3 usos (*De malo*, *Quodlibet IV, XII*)
- Maestro regente en Nápoles (1272-1273): ningún uso (sólo escribe *S. Th. III^a q. 1-90*).

Así, aunque el periodo de bachiller sentenciario es el que concentra el mayor número de usos (4), la Distinción aparece de un modo constante a lo largo de toda su obra. Por eso, no considero adecuado decir que Tomás “abandonó progresivamente” la Distinción: más bien considero que la usó de modo esporádico durante toda su carrera, sin llegar a darle nunca un papel relevante¹⁰⁰.

También parece claro que Tomás no da a la Distinción un campo privilegiado de aplicación. Salvo en el *Scriptum super Sententiis* (donde los usos versan sobre la necesidad de la encarnación), y los textos paralelos del *De potentia* y la *Summa Theologiae*, cada una de las demás obras usa la Distinción en un tema distinto: la posibilidad de revelar la propia condenación al hombre (*De veritate*), si Dios puede querer el mal (*Contra Gentiles*); la misión visible del Espíritu Santo (*Contra errores Graecorum*); la conversión de los demonios (*De malo*); la posibilidad de la aniquilación de lo creado (*Quodlibet IV*) y la creación de algo infinito (*Quodlibet XII*).

¹⁰⁰ Ésta es también la conclusión de L. Moonan (Cf. MOONAN, *Divine Power*, 377-378).

2. LA INTERPRETACIÓN DE LA DISTINCIÓN

Sin embargo, este carácter secundario de la Distinción dentro del pensamiento de Tomás no quita valor a las preguntas planteadas al principio de este trabajo, a saber: ¿cómo entiende Tomás la Distinción? ¿como un mero instrumento lógico, o bien concede un valor operativo a la potencia absoluta? En tal caso, ¿qué nos dice su postura acerca de cómo debemos entender a Dios y al mundo?

Tras haber examinado los textos en los que Tomás se refiere a la potencia absoluta y ordenada de Dios, la característica más fácilmente reconocible es que estos términos aparecen ligados a *intentos de precisión lógica*. La Distinción se presenta vinculada a nuestras afirmaciones *absolute - sub conditione* o similares.

En este sentido, estamos frente a un uso “lógico” en el que, además, se da cierta evolución en la forma, pero no en el contenido. Cuando Tomás es bachiller sentenciario, el aparato lógico que rodea a la Distinción es prolijo (basta recordar la cuádruple clasificación de modos de afirmar o negar de Dios de *Super Sent.* III d. 1 q. 2 a. 3). Más tarde, los textos se limitan a mostrar la relación de la Distinción con los modos de afirmar *absolute* y *sub conditione* (o de juzgar *divise - composite*). Esta simplificación hace que los textos –expresando la misma idea– ganen en claridad, y adquieran un tono más realista: queda más claro que se está expresando alguna verdad sobre Dios, y no simplemente haciendo taxonomías del lenguaje.

Ese deseo de expresar la realidad se manifiesta también en la tendencia a que la Distinción se aplique, sobre todo, allá donde se corre el riesgo de reducir la acción divina a lo efectivamente creado y a problemas vinculados con la relación que Dios guarda con la creación. En estos contextos, la Distinción permite conservar el equilibrio entre la libertad de la acción divina y la autonomía del orden natural (sobre esto, resulta muy claro *De malo* q. 16 a. 5, sobre la conversión del demonio).

En síntesis:

1. *Tomás no entiende la potencia ordenada sólo en relación a la sabiduría divina, sino también a su presciencia*, que abarca la totalidad del designio creador de Dios. Esto es, la potencia ordenada no significa únicamente que Dios obra de un modo sabio o de acuerdo a unas leyes, sino que incluye en sí el conocimiento que Él tiene de la historia del

universo. Este matiz complementa la visión simplificada que a veces encontramos en la manualística tradicional, que suele poner el acento en la racionalidad de la potencia ordenada.

2. Unido a esto, y a la luz del *Quodlibet* XII, Tomás une que el universo sea inteligible con el modo de ser de Dios y el modo en que el acto creador tiene lugar. Tomás no sólo asegura la bondad y la racionalidad del universo apelando a los atributos divinos, sino que la hace explícita al poner en el mismo nivel la imposibilidad de que Dios cree algo ininteligible y la imposibilidad de que haga el mal.
3. Por último, Tomás afirma en algunos de los textos que hemos visto que Dios puede hacer cosas más allá de la naturaleza, pero no en contra de ella¹⁰¹; sin embargo, nunca se refiere a este tipo de acciones como “actuar según su potencia absoluta”. Esta conclusión coincide, en parte, con las apreciaciones de Moonan o Courtenay (la potencia absoluta como presupuesto “lógico”), pero destacando que Tomás identifica potencia absoluta con potencia natural.

Esta última apreciación matiza un problema planteado al principio de este trabajo: aclarar cómo se podía compatibilizar una acción *de potentia absoluta* con la racionalidad y el orden del mundo. Ahora vemos que, en Tomás, el problema no se plantea: toda acción divina *ad extra* cae bajo la potencia ordenada, debido a la relación de ésta con la presciencia.

Sin embargo, esto es compatible con que el Doctor Angélico afirme que Dios puede actuar más allá del orden natural establecido. Por eso, el problema de fondo sigue estando presente, y la pregunta sigue siendo válida. La respuesta de Tomás es clara: Dios puede actuar *más allá* del orden natural, pero *nunca contra* éste, de un modo similar a como se puede premiar más de lo debido, pero nunca dar menos.

Hemos comprobado cómo este principio se cumple en textos en los que aparece la Distinción (como el referido a la conversión de los demonios, o ante el problema de si Dios podría revelar a alguien su condenación). Hasta donde he podido ver, también se mantiene firme cuando se estudian textos en los que se habla de acciones divinas que contrastan con el orden natural. Se pueden considerar, por ejemplo, aquellos referidos a los milagros. Para

¹⁰¹ En contextos en los que aparece la Distinción esto es explícito en *Super Sent.* IV d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2. Ver también *De malo* q. 16 a. 5.

Tomás, el milagro no es una acción contra la naturaleza de una cosa, sino una intervención divina en el orden de las causas¹⁰².

En todo caso, el hecho de que Tomás use de un modo “lógico” la Distinción, pero defienda que Dios puede actuar según su potencia natural más allá del orden natural que conocemos, invita a no exagerar los aspectos puramente lógico-lingüísticos de su pensamiento. Como dije al finalizar el comentario del texto de la *Summa Theologiae*, la potencia absoluta no es un mero “presupuesto lógico”, sino algo muy real: la única potencia de Dios, de la que ha salido todo el universo, y que lo mantiene en el ser.

102 Cf. *S. Th.* I^o q. 105 a. 6.