

INFINITUD Y LIMITES DE LA POTENCIA DIVINA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

1. Límites

Cuando leemos el comentario de Santo Tomás al primer artículo del "Credo" nos intriga su silencio respecto de la omnipotencia de Dios. En el enunciado "creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador" todas las palabras, salvo "todopoderoso", merecen una explicación y un desarrollo. Allí Santo Tomás argumenta acerca de la fe, de la unicidad de Dios, de la creación; más aún, discurre acerca de la providencia divina, ausente del "Credo" pero presupuesta por todo creyente (cf. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art. 1, Marietti, n^{os} 869-886). Por cierto, no es la omnipotencia sino la providencia salvífica el núcleo y la substancia de los artículos de la fe (*Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 8).¹ Y es la providencia aquello que presuponen todos los que hablan acerca de Dios (ibidem, I, q. 13 a. 8).² Se podrá conceder que, para Santo Tomás, la omnipotencia de Dios no desempeña un papel fundamental en una teoría de los *articuli fidei* (ibidem, II-II, q. 1, a. 7-8) o en una pastoral de la explicitación de la fe. Es cierto que en el tratado tomista acerca de Dios la omnipotencia divina no es, como la simplicidad y la bondad (ibidem, I, q. 3-5), el fundamento de toda la construcción ni es, como la metafísica del acto, la base de la argumentación. También es cierto que, a diferencia de los nominalistas, Santo Tomás no forja hipótesis teológicas que suponen una omnipotencia arbitraria de Dios, separada del orden de su bondad y de su sabiduría, de un Dios que hace lo que le place en contra de todo orden metafísico y moral.³ Todavía menos o nada tiene que ver Santo Tomás con el

* Comunicación presentada en la XIV Semana Tomista de Filosofía "Dios en Santo Tomás", 6-9 Setiembre 1989. Han sido reelaboradas algunas notas y una parte del párrafo 3.

¹ "Todos los artículos [de la fe] se contienen implícitamente en algunas creencias primarias, a saber, en creer que Dios existe y que tiene providencia respecto de la salvación de los hombres..." (ibidem)

² "Este nombre [Dios] ha sido establecido para designar la providencia universal respecto de las cosas; pues todos los que hablan de Dios pretenden denominarlo así porque tiene providencia universal respecto de las cosas" (ibidem)

³ "...nada hay en la potencia divina que no pueda estar en su voluntad justa y en su entendimiento sabio" (ibidem, I, q. 25 a. 5 ad 1m).

fantasma de una omnipotencia divina que hace todo lo que le place al hombre, en complicidad con la megalomanía de un deseo infantil o de una voluntad de poder. Como San Anselmo (*Proslogion*, cap. 7) y como Pedro Lombardo (*Liber I Sententiarum*, dist. 42) Santo Tomás había aprendido de San Agustín que la omnipotencia de Dios consiste en *no poder* cosas tales como mentir, pecar, morir, fallar.⁴ Esos mismos teólogos enseñaban que poder tales cosas era impotencia⁵ y se encargaron de aumentar la lista inicial de San Agustín;⁶ siguiendo esa misma línea Santo Tomás intentó especificar los rubros que permitían poner orden y medida a una multitud de casos de “impotencia divina” cuyo número *no cesaba de aumentar*.⁷

2. Infinitud

Manteniendo lo que acabamos de decir debemos agregar inmediatamente, aun cuando parezca contradictorio, que para Santo Tomás la salvación del hombre es obra de la potencia de Dios a la que no se le pueden fijar límites: ni los límites de todo ente,⁸ ni los límites de la naturaleza,⁹ ni los límites de un orden dado de hecho.¹⁰ También en este punto Santo Tomás podía remitirse a una inspiración agustiniana transmitida por Pedro Lombardo (*I Sent.*, dist. 43-44). En ese texto Santo Tomás podía aprender que también los Padres griegos, como el Crisóstomo, compartían la misma tradición (*ibidem*, dist. 42) la cual

⁴ “y es omnipotente porque no puede [hacer esas cosas]” Agustín: *De Symbolo ad catechumenos*, I, 2).

⁵ “Semejante facultad no es poder sino impotencia”, Anselmo: *Proslogion*, cap. 7.

⁶ “no puedes corromperte ni hacer que lo verdadero sea falso, que aquello que está hecho no lo sea... Luego eres tanto más omnipotente cuanto menos puedes una impotencia ni puedes contra Ti mismo”, Anselmo, *ibidem*. “no puede caminar ni hablar”, P. Lombardo, *op. cit.*, *ibidem*.

⁷ El principal pasaje es el de *Summa c. Gent.*, II, cap. 25 (*Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse*). Los diferentes casos pueden agruparse de este modo: Dios no puede nada que implique *poder ser* (= la potencia pasiva propia de lo corporal, lo mudable, lo corruptible, lo pasible y lo pasional), nada que se oponga a la *razón de ser* (con oposición de contradicción o de privación), nada que contradiga a la *razón de “sido”* (que lo pretérito deje de haber sido) o de “hecho” (hacer un Dios), nada que contradiga a lo que El quiere necesariamente o quiso libremente. Sobre estos temas ver, además, *In I Sent.*, dist. 42 q. 2 a. 1 y 2; *De Potentia*, q. 1, a. 3, 5 y 6; *Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3 y 4.

⁸ Porque su esencia es infinita; cf. *In I Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1; *Summa c. Gent.*, II, c. 22; *De Potentia*, q. 1 a. 2; *Summa Theol.*, I, q. 25 a. 2.

⁹ Porque excede el poder de la naturaleza; cf. *In I Sent.*, dist. 42, q. 2 a. 2 dist. 43, q. 2 a. 1; *Summa c. Gent.*, II c. 23; *De Potentia*, q. 1 a. 3.

¹⁰ Porque depende de su voluntad; cf. *In I Sent.*, d. 43, q. 2, a. 2 y dist. 44, art. 1-4. *Summa c. Gent.*, II, c. 26-27; *Summa Theol.*, q. 25, art. 5-6.

se fundamentaba en las Sagradas Escrituras. Es significativa la preferencia por el texto de Lucas I, 37: "ninguna palabra [= cosa] será imposible ante Dios" (cf. *Summa c. Gent.*, II, cap. 22; *De Pot.*, q. 1, a. 3 sed. contra; *Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3 sed. contra). Allí el gesto salvífico por excelencia, a saber, la encarnación del Verbo anunciada por el ángel, brota de la misma omnipotencia que acordó una estirpe a Abraham y a Sara, iniciando una etapa decisiva de la historia de la salvación (*Gen.*, XVIII, 14). Desde esta perspectiva podemos inferir lo extraño que hubieran sonado para los oídos y para la mente de Santo Tomás ciertas expresiones de teólogos contemporáneos que llegan al extremo de descalificar la omnipotencia divina como contraria a la revelación bíblica.¹¹ Antes de abordar una cuestión cuyos términos no son exactamente los mismos que los concebidos por Santo Tomás corresponde que examinemos previamente las nociones de potencia divina, de infinitud y de omnipotencia que empleó el Santo Doctor en su tiempo.

3. *Potencia divina*

La noción de potencia divina en Santo Tomás es el resultado de varias trasposiciones conceptuales que parten de una experiencia humana, se extienden al nivel físico de los entes naturales y, analogía mediante, llegan a la dimensión metafísica del acto que permite proyectar la noción en el misterio divino. Este proceso queda elocuentemente ilustrado en el siguiente texto de la primera enseñanza de Santo Tomás:

"...La palabra potencia se impuso primeramente para designar la potestad del *hombre*, en cuanto que llamamos poderosos a algunos hombres, como enseña *Avicena*... y después se trasladó a las *cosas naturales*. Parece que es potente aquel hombre que, sin impedimento, puede *hacer lo que quiere* respecto de otros... Ahora bien la potencia de un agente natural o voluntario es impedida en la medida en que puede padecer la acción de otro agente. Por lo tanto, a la noción de potencia en su *primera* acepción corresponde el *no poder padecer*... Y desde aquí es posible concluir que en Dios se da la noción perfecta de potencia tanto porque es *activo* respecto de todo [*omnia agit*] —y eso le corresponde en cuanto que es *acto primero y perfectísimo*— ... como porque *nada padece* —y eso le corresponde en cuanto que es *acto puro* que no se mezcla con ninguna materia" (*In 1 Sent. dist. 42, q. 1 a.1, corp.*).

¹¹ B. DE MARGERIE (en: *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Paris, 1981, p. 283) cita, como ejemplo de ello, estas expresiones de C. Geffré: "C'est la religion qui renvoie l'homme à la Toute-Puissance de Dieu. La Bible, elle, renvoie l'homme à la faiblesse de Dieu..." La oposición dialéctica entre religión y Biblia delata, a su vez, la fuente que no es otra que D. Bonhoeffer (cf. *ibidem*, nota 1).

La autoridad de Avicena, el referente antropológico, el agustiniano "hacer lo que se quiere" son otros tantos elementos de la noción de la potencia que se esfumarán en las obras siguientes las cuales, en cambio, mantienen y desarrollan la construcción basada en la metafísica aristotélica del acto el cual, aplicado a Dios, pasa por el doble tamiz de la remoción (acto *puro*) y de la eminencia (acto *primero y perfectísimo*). Por la remoción queda descartada de Dios toda potencia pasiva (*Summa c. Gent.*, I, c. 16 y II, c. 25) y por la vía de eminencia se atribuye a la potencia divina toda la "actuosidad" del acto, es decir, no sólo el acto primero¹² de la forma por el que se autoconstituye y se autodefine sino también el acto segundo de la *operación* o del *actuar* por el que se refiere a su objeto o a aquello que, en esa calidad, es *otro* que ella:

"Pero a Dios le corresponde ser acto puro y primero; luego le pertenece en grado máximo el *operar* y el *difundir* su semejanza en *otros* y, en consecuencia, le compete en grado máximo la potencia activa" (*De Pot.*, q. 1, a.1 corp.).

"Porque la potencia activa es *principio* para actuar sobre *otro*... como dice el Filósofo en *Metafísica* V [cap. 12; 1019a 15]..." (*Summa Theol.*, I q. 25 a, 1 corp.)

En aquella doble instancia del acto (primero y segundo, forma y operación) es donde se fundamenta el doble nivel de inteligibilidad de la potencia divina, a saber, el absoluto del *esse* y el relativo del *operari*. En el ámbito absoluto del *esse* la potencia divina se identifica con la actualidad pura y simple de la esencia divina, con su infinitud en acto; pero en la dimensión relativa del *operari* la potencia divina introduce en la identidad del ser divino la funcionalidad del *principio* y la apertura a la *alteridad*.¹³ Por cierto, ser y operar son en Dios real-

¹² En este punto cabe advertir el doble sentido que reviste el adjetivo "primero". En sentido relativo y ordinal es "primero" el acto de la forma substancial respecto de la operación, en conformidad con el principio "el obrar sigue al ser". En sentido absoluto y eminente es "acto primero y perfectísimo" el ser o esencia divina en cuanto que incluye en una modalidad infinita y simplicísima la totalidad de las instancias del acto, el ser y el obrar. Observaciones análogas cabrían respecto de la noción de "ente primero" y de los frecuentes malentendidos que ha suscitado.

¹³ De todo el orden del "operari" (saber, querer y poder divinos) vale lo que Santo Tomás dice de la voluntad de Dios: "...cuando digo "Dios es" no incluyo aquella *relación* con algo que sobreentiendo cuando digo "Dios quiere". Y por eso, aun cuando Dios *no sea otro* que El mismo El *quiere a otro* que El mismo" (*Summa Theol.*, I, q. 19, a. 2 ad 1m). De otra manera Santo Tomás formula este principio en su primera enseñanza: "Si suponemos los diversos significados (*rationes*) de los atributos [divinos] entonces algunos de ellos —como la potencia, la voluntad y el saber— se refieren al objeto y no solamente al sujeto, como ocurre con la vida, la bondad y otros atributos" (*In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1 sol.).

mente idénticos pero la omnímoda perfección de su acto de ser nos obliga a captarlo según una multiplicidad de aspectos (*rationes*) que entre sí se distinguen tan sólo por un diverso modo de entender.¹⁴ Y así la potencia “añade” a lo absoluto del ser divino lo relativo del principio.¹⁵

En tanto la noción de *principio* revela una mayor amplitud analógica que la noción de *causa* en esa misma medida ella permite descubrir una ulterior riqueza en la potencia divina.¹⁶ En su acepción más usual la potencia divina es entendida como *causa* del ser creado o, identificando principio y causa, como principio de la creatura. Tal es la perspectiva de la *Summa contra Gentiles* en donde la consideración de la potencia divina ha sido desplazada del tratado de Dios (libro I) al tratado de la creación (libro II, caps. 6-25): allí la potencia se atribuye a Dios “*per respectum ad facta... non... ad actionem* [inmanentem]” (ibidem, II, 10).¹⁷ Este punto de vista restringido, aunque legítimo, no es el mantenido en las otras sistematizaciones del Aquinate: el caso más claro lo configura el *De Potentia*, cuyo inicio está constituido por tres cuestiones consagradas, respectivamente, a la potencia

¹⁴ Cf. *De Pot.*, q. 1, a. 1, corp. y ad 1m, 9m, 10m. Ya en su primera enseñanza Santo Tomás advierte acerca de la importancia decisiva de la distinción de razón fundamentada en la eminencia de la perfección divina: “de ella depende la intelección de casi todo lo que se dice en este primer libro [de las Sentencias = de Dios uno y trino]” *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 sol; cf. ibidem, d. 35 q. 1 a. 1 sol. Un excelente estudio del tema puede verse en B. M. LEMAIGRE, *Perfection de Dieu et multiplicité des attributs divins*, “*Rev. sc. phil. theol.*”, 50, 1966, pp. 198 ss. Si la distinción de lo absoluto y de lo relativo en Dios careciera de esta fundamentación entonces la afirmación del Dios uno en esencia y trino en personas sería contradictoria. Cf. B. LONERGAN, *De Deo Trino. II Pars systematica*, Roma, 1964, pp. 127-143.

¹⁵ “[A la esencia] la potencia le añade —según nuestra manera de entender— tan sólo la *relación de principio*; porque la misma esencia [divina] posee la formalidad de la potencia por el hecho de ser principio del actuar”. *De Pot.*, q. 1, a. 1 ad 9m.

¹⁶ “Principio sólo significa aquello *de donde algo procede*... cualquiera fuere el modo de proceder” (*Summa Theol.*, q. 33, a. 1 corp.); “principio es algo más amplio que causa... Parece que causa implica *diversidad* de substancia y *dependencia* de uno respecto del otro, cosas que no incluye la palabra principio... palabra que aplicamos a aquellas cosas que *no tienen esa diferencia* [entre sí] sino solamente *orden*” (ibidem, ad 1m). Entre las personas divinas cabe solamente orden y no la dependencia y diversidad que entraña todo lo que es causado.

¹⁷ Es sabido que la *Summa contra Gentiles* es la única de las grandes obras teológicas de Santo Tomás en la que metódicamente son considerados por separado las verdades racionales acerca de Dios, del mundo y del hombre (Libros I-III) y los misterios que exceden la razón humana, es decir, la trinidad, la encarnación y la escatología (Libro IV); cf. ibidem, I 9. En conformidad con ese supuesto metodológico la consideración de la potencia divina hace abstracción de toda connotación trinitaria.

de Dios en general, a la potencia generativa del Padre y a la creación como efecto de la potencia divina (ibidem, q. 1-3).¹⁸ Aquí la amplitud analógica de la noción de principio ha permitido que la noción de potencia divina desbordara el marco de la causalidad creadora e incluyera el misterio de la comunicación intradivina. No es casual el hecho de que haya sido en esta versión intratrinitaria de la potencia divina en donde Santo Tomás nos ha dejado su mejor formulación de la teoría de la comunicabilidad del acto (cf. *De Pot.*, q. 2, a. 1 corp.).¹⁹

Principio de la generación del Verbo o principio de la procesión de las creaturas la potencia del Padre o la potencia del Creador entraña en lo absoluto del acto de ser divino una "relacionalidad" y comunicabilidad que se echan de menos en la soledad del Dios aristotélico o de la mónada neoplatónica, incluida su variante aviceniana.²⁰ Relación real subsistente, no distinta de la persona del Padre²¹ o relación de razón, no distinta de la esencia divina²² la relacionalidad de la potencia divina abre en el seno de la identidad divina una gama de alteridades: la del *alius* que distingue a las personas divinas, la del *aliud* que distingue a la esencia de las creaturas. Si el sujeto (*id quod*) de la potencia es lo absoluto del ser divino, la formalidad (*ratio*) de la misma es lo relativo del principio.²³

¹⁸ Cf. *In I Sent.*, dist. 7 q. 1, dist. 20 y 29, dist. 42-44; *Summa Theol.* I, q. 25, a. 1, q. 41 a. 5.

¹⁹ "...corresponde a la naturaleza de cualquier acto comunicarse en la medida de lo posible... Ahora bien, la naturaleza divina es acto en grado máximo y acto purísimo... A las creaturas se comunica solamente por semejanza, como pueden comprobar todos... Pero la fe católica establece además otro modo de comunicación... de modo que aquel a quien se le comunica la deidad sea verdaderamente Dios y no sólo semejante a Dios..." ibidem. Para este tema de la fecundidad y difusión del acto puede consultarse provechosamente J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*³, Roma, 1965, pp. 61-77.

²⁰ La unidad de las diez cuestiones que componen el *De potentia*, insatisfactoria desde el punto de vista de una sistematización lógica, podría salvarse cuando las incluímos en la perspectiva de una polémica con el avicenisimo. Ver BEATRICE H. ZEDLER, *Saint Thomas and Avicenna in the 'De potentia Dei*, en *Traditio*, VI, 1948, pp. 105-159. También en la potencia de Dios (*virtus divina*) se fundamenta el hecho de que Dios no pueda conocerse a sí mismo sin tener conciencia de lo que es otro que El: "dado que el poder divino se extiende a lo que es otro... es necesario que Dios conozca lo que es otro que El" (*Summa Theol.*, I, q. 14, a. 5 corp.).

²¹ Cf. *De Pot.* q. 2 a. 2; *Summa Theol.*, I, q. 41 a. 5.

²² Cf. *De Pot.*, q. 1 a. 1 ad 10m.

²³ "Aun cuando a la potencia le corresponda la formalidad del principio que pertenece al género de la relación el sujeto que es principio de acción o pasión no es relación sino una forma absoluta, a saber, la esencia de la potencia..." *De Pot.*, q. 2 a. 2, corp. Para una reflexión sobre lo absoluto y el principio ver ST. BRETON, *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Paris, 1971, p. 139 y siguientes.

4. *Infinitud de la potencia divina*

Las alturas ganadas en el párrafo anterior parecerían habernos hecho perder el hilo del tema iniciado en los primeros párrafos, a saber, la infinitud y límites de la potencia divina. Ahora veremos que no es así: la distinción de estos dos aspectos depende radicalmente de lo que acabamos de establecer a propósito de la noción de potencia divina. La piedra de toque es la discusión acerca de la infinitud de la potencia divina en *De potentia*, q. 1, a. 2. En la primera parte de su respuesta Santo Tomás desarrolla una línea argumentativa similar a la empleada en sus obras anteriores,²⁴ a saber, la infinitud de la potencia divina no es sino un corolario de la infinitud del ser divino: infinitud “negativa”, propia de aquello que no tiene límites ni puede tenerlos en modo alguno (= el infinito en acto), a diferencia de la infinitud “privativa” de lo indefinido cuantitativamente, algo que es finito en acto aun cuando jamás se acaba de asignarle un término. Ahora bien, en la segunda parte de su respuesta Santo Tomás nos sorprende cuando muestra que la infinitud de la potencia divina no es sólo “negativa” sino también “privativa”, del género cuantitativo:

“Pero debemos saber que, aun cuando la potencia sea infinita por parte de su esencia con todo, el hecho de que ella [la potencia] se compare con aquellas cosas de las que es principio hace que reciba un modo de infinitud que no posee la esencia. Dado que en los objetos de la potencia hay cierta multitud así como en su acción hay cierta intensidad relativa a la eficacia de la acción es posible atribuir a la potencia activa una infinitud acorde con la infinitud de la cantidad continua y discreta... Y de esas dos maneras es infinita la potencia divina. Porque ella nunca produce tal cantidad de efectos sin que pueda producir muchos más y nunca opera con tanta intensidad que no pueda obrar con una intensidad mayor. Pero en la operación divina la intensidad no se mide por el sujeto de la operación puesto que así siempre es infinita... sino por el modo de alcanzar su efecto, en cuanto que unas cosas son promovidas por Dios más eficazmente y otras menos eficazmente.”

Con la potencia divina ocurre lo mismo que con las “ideas divinas”: en ambas consideraciones no quedamos encerrados en el aspecto absoluto del ser divino sino que nos abrimos a su aspecto “relacional” o comparativo:

²⁴ Cf. *In I Sent.*, d. 43 q. 1, a. 1 y *Comp. Theol.*, cap. 19. Suponemos que la redacción de esta parte del *Compendium Theologiae* es más temprana que la que suele asignarse; cf. J. FERRIER en *Bulletin Thomiste*, X (1957-1958), pp. 77-78, n. 141. La misma línea argumentativa es empleada en *Summa c. Gent.*, II, 22. A partir *De Pot.*, q. 1 a. 2 y 7 se aprecia la distinción entre la potencia infinita de Dios y la omnipotencia, distinción que no puede pasar inadvertida para quien lea y compare los artículos 2 y 3 de *Summa Theol.*, I, q. 25.

“Estas *relaciones* por las que se multiplican las “ideas” no son causadas por las cosas sino por la inteligencia divina que *compara* su esencia con las cosas” (*Summa Theol.*, I q. 15 a. 2 ad 3m.).

Gracias a esta comparación se establece una “medida” o proporción que trasciende lo puramente cuantitativo y cualitativo y que fundamenta una pluralidad de relaciones de razón:

“Estas relaciones que multiplican las ideas no están en las cosas creadas sino en Dios. Pero no son relaciones reales como aquellas que distinguen a las personas divinas sino relaciones mentales entendidas por Dios” (*ibidem* ad 4m)

Solamente por este aspecto relacional y comparativo es posible hablar de “pluralidad de ideas” en Dios sin comprometer la simplicidad y unidad de la esencia divina:

“la idea no designa la esencia divina en cuanto esencia [= absoluta] sino en cuanto semejanza o razón de ser [= relativa] de esta cosa o de aquella otra” (*ibidem*, ad 1m)

Por cierto, entre las “ideas divinas” y la potencia creadora media la distancia existente entre la mera ejemplaridad y la causalidad eficiente y libre. Pero así como el aspecto comparativo y relacional de las ideas divinas permite hablar de pluralidad sin atentar contra la simplicidad y unidad de la esencia divina, algo parecido es lo que ocurre con la infinitud “cuantitativa” de la potencia divina cuando ésta es “comparada” con aquellas cosas de las que es principio, como dice el pasaje que comentamos. Ahora bien, la antinomia de la infinitud y limitación de la potencia divina jamás podrá resolverse mientras no tengamos en cuenta este segundo tipo de infinitud que, por ser relativa, es a la vez limitada e “indefinida”. Quien no haya aprendido a distinguir la doble infinitud de la potencia divina, la infinitud en acto que se identifica con lo absoluto del ser divino y la infinitud potencial de la “omnipotencia” acabará interpretando como mera repetición el sutil desdoblamiento de cuestiones relativas a la infinitud de la potencia divina y a la omnipotencia, desdoblamiento que efectúa Santo Tomás solamente a partir de las *Quaestiones disputatae de potentia Dei* (cf. q. 1, a. 2 y 7) y de la *Summa Theologiae* (cf. I, q. 25 a. 2 y 3). Solamente desde aquella distinción resultará una inteligencia especulativa de los límites e infinitud de la omnipotencia divina.

5. Omnipotencia

¿En qué consiste la omnipotencia de Dios? Santo Tomás dice que “todos profesan que Dios es omnipotente, pero parece difícil estable-

cer el concepto [*ratio*] de omnipotencia" (*Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3 corp.). La razón de esta dificultad reside en aquella totalidad, en aquel *omne* que es objeto de la omni-potencia: no se trata de una totalidad absoluta sino relativa, no se trata de una infinitud fuera de la cual nada hay sino de una infinitud fuera de la cual siempre cabe agregar *algo más*. Se trata de una totalidad relativa, con agregados tales como "todo lo que quiere" o "todo lo que es posible para Dios" o "todo lo que es posible para la creatura" o "todo lo que tiene una razón de ser". Salvo el último, los demás relativos no expresan adecuadamente la omnipotencia divina. El agustiniano "Dios puede todo lo que quiere" (cf. *De civ. Dei*, XXI 7,1) no justifica la omnipotencia como atributo exclusivo de Dios ya que en ese caso también los bienaventurados serían omnipotentes (cf. *De Pot.*, q. 1, a. 7 sed contra). Que Dios puede "todo lo que le es posible" es una tautología que puede aplicarse a cualquier creatura. Que Dios pueda "todo lo que es posible a la creatura" es una tesis que tropieza con el desmentido de que Dios, a diferencia de la creatura, no puede pecar ni fallar ni morir. Por las razones recién indicadas hay que descartar el "posible" relativo a una potencia creada o increada y hay que apuntar al "posible absoluto", que no resulta de potencia alguna (*Summa Theol.*, I, q. 46, a. 1, ad 1m) sino de la relación no contradictoria de los términos que lo enuncian (ibidem, c. 25, a. 3; *De Pot.*, q. 1, a. 3 y 7). Esto había sido visto ya por Aristóteles en *Metafísica*, V, 12 (c. 1019 15 - 1020a 6) pero su acierto lógico se quedó sin sustentación ontológica. En cambio, Santo Tomás fundamenta el "posible absoluto" en aquello que tiene una *razón de ser*²⁵ y puede ser concebido por *alguna* inteligencia²⁶ (*Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3 corp.). Ello quiere decir que el objeto de la omnipotencia tiene una *medida* lógica, ontológica y teológica de modo tal que "en la potencia divina nada hay que no pueda estar en su voluntad justa y en su entendimiento sabio" (ibidem, a. 5, ad 1 m). Puesto que ningún orden creatural y contingente agota, sin restos, todo lo que puede ese entendimiento sabio y esa voluntad justa es correcto hablar de "potencia absoluta de Dios" (ibidem), para referirse a ese excedente que desborda nuestro saber pero ese expediente no justifica la ficción de una potencia separada de los demás atributos divinos. En esta separación incurrieron aquellos teólogos nominalistas que, para acentuar el misterio de la libertad divina, forjaron la fanta-

²⁵ "todo aquello que puede tener la razón de ente se contiene dentro del género de los posibles absolutos respecto de los cuales Dios es dicho omnipotente... En cambio, lo que implica contradicción no está contenido en la omnipotencia divina", ibidem, a. 3.

²⁶ "Lo que implica contradicción no puede ser verbo porque *ningún* entendimiento puede concebirlo", ibidem, a. 3.

sía de una "potencia absoluta" apenas limitada por las reglas de la lógica formal. No es éste el lugar para exponer las sucesivas transposiciones de esa "potencia absoluta" que, por reacción en cadena, llevaron a erigir aquel concepto de autonomía absoluta sobre el que se asienta el secularismo de nuestra modernidad²⁷ así como el postulado de una libertad sin límites que reivindica una parte notable del ateísmo contemporáneo.²⁸

En la teología contemporánea la concepción de la potencia divina no corre el riesgo de la desmesura nominalista sino el peligro inverso de la reducción de la potencia divina cuando se interpreta en términos dialécticos la *kenosis* de Cristo Servidor de Dios (Fil., 2,7):²⁹ en Cristo crucificado Dios habría *dejado de ser* omnipotente para salvarnos por su impotencia.³⁰ Pero la omnipotencia de Dios en el sentido profesado por la fe católica hasta nuestros días³¹ es un dato que el teólogo no puede eliminar alegremente aun cuando deba interpretarlo y compaginarlo con los demás datos de la fe y de la razón. En este sentido merecen ser suscritas las siguientes expresiones de W. Kasper.³²

"Dios no necesita despojarse de su omnipotencia para manifestar su amor. Al contrario: es propio de la omnipotencia poder entregarse... así como también... reservarse en la donación y salvaguardar la libertad e independencia del receptor. Sólo un amor omnipotente puede darse totalmente al otro y ser un amor impotente."

²⁷ Mientras que KARL LÖWITH ve en la secularización la consecuencia de los principios de la libertad cristiana HANS BLUMENBERG ve en ella la reacción legítima contra el absolutismo del Dios nominalista (cf. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966 y 1974). La artificiosa reconstrucción de BLUMENBERG ha sido criticada por W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972.

²⁸ Nos referiremos al ateísmo postulador de F. NIETZSCHE y de J. P. SARTRE (cf. *La liberté cartésienne*, en: "Situations I", Paris, 1947).

²⁹ Para una correcta exégesis de este texto puede verse L. CERFAUX *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1951, pp. 129, 284 y siguientes.

³⁰ El proceso de esas cristologías de la *kenosis* puede verse en W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1932, p. 239 y sigtes. [cf. *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, p. 223 y sigtes.]. A este género puede reducirse el texto que hemos citado en nota 11.

³¹ Desde el *Quicumque* (DS 75) hasta el "Credo" de Pablo VI (cf. n. 9) pasando por el Lateranense IV (DS 800) y el Vaticano I (DS 3001) la omnipotencia de Dios no se limita a preservar el orden creado de hecho como pretendía Abelardo (cf. DS 726). Este sentido "latino y postniceno" del Dios omnipotente no se encontraría en el "*pantokrátor*" de la tradición griega del Símbolo apostólico el cual hablaría de un dominio ejercido de hecho y no de la posibilidad de ejercerlo, "*détaché de la création effective*" (cb A. DE HALLEUX, *Dieu le Père tout-puissant* en "*Rev. Theol. Louvain*", 8, 1977, pp. 401-402, especialmente p. 421 y sigtes.). Sin embargo, el mismo autor reconocer en nota que "el tema de la omnipotencia en sentido Escolástico era igualmente conocido por los [padres] griegos" (ibidem, p. 421, nota 144).

³² KASPER, op. cit., 242 (cf. 226).

Esta autolimitación de la omnipotencia divina puede fundamentarse en los principios expuestos en el párrafo 4 y se puede aplicar no solamente a una teoría de la redención sino también a una teoría explicativa de la “permisión” del pecado (*Summa Theol.*, I, q. 19, a. 11-12; cf. a. 9, ad 3m). Ante el libre rechazo del pecador Dios *no deja de ser* omnipotente puesto que podría impedir ese pecado; decimos que lo “permite” no porque lo quiera propiamente sino porque *quiere* limitar su omnipotencia. Esto último sólo tiene sentido porque la infinitud de la omnipotencia es relativa y tiene grados en su eficacia, “en el modo de alcanzar su efecto” como vimos en el texto de *De potentia*, q. 1, a. 2. En suma: sin dejar de *ser* omnipotente Dios se *quiere* impotente ante el pecador. Y esta distinción cobra sentido cuando comparamos lo absoluto del ser divino con lo relativo de su saber, querer y poder:

“...cuando digo ‘Dios es’ no incluyo aquella *relación* con algo que sobreentiendo cuando digo ‘Dios *quiere*’. Y por eso, aun cuando Dios *no sea otro* que El mismo *quiere a otro* que El mismo” (*Summa Theol.*, I q. 19 a. 2 ad 1m).

Esta omnipotencia que parece descender a un grado ínfimo cuando la voluntad salvífica de Dios se vuelve frágil por el rechazo del pecador alcanza su grado máximo en la misericordia y en esa donación redoblada que es el per-dón del pecado (cf. *Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3, ad 3m).

Estos principios se modifican y subliman en la cristología: sin dejar de ser Dios y sin dejar de ser El mismo el Verbo libremente *quiso ser otro* en cuanto que asumió nuestra naturaleza humana. En el Verbo, en Cristo Jesús y sin dejar de ser omnipotente Dios se ha vuelto débil e impotente como el hombre, porque *es* hombre: en cuanto hombre y no en cuanto Dios (cf. *Summa Theol.*, III, q. 46, a. 12). En Cristo crucificado Dios asume nuestra impotencia y debilidad como instrumento asociado a su omnipotencia misericordiosa y salvífica.³³ Y junto a esta potencia de la esencia divina se manifiesta, además, la fecunda potencia generadora del Padre quien, así como se ha donado al Hijo en la unidad del ser divino, también lo ha entregado a nosotros, pecadores, para unirnos a El en la comunión de su misma vida trinitaria.

RICARDO FERRARA

³³ “Dios no es debilidad en sí mismo, pero nos salva por su fuerza que asume nuestra debilidad” (B. DE MARGERIE, obra citada en nota 11, p. 291).