

LAS CUESTIONES DISPUTADAS “DE POTENTIA”.

Q. 2: Sobre la potencia engendradora en Dios (De potentia generativa in divinis)

Se supone que santo Tomás ha compuesto las diez cuestiones disputadas *De Potentia* entre 1265 y 1268, cuando enseñaba en el *studium* de Santa Sabina en Roma o en la casa de su orden en Viterbo. El estudio detallado y profundo de Cuestiones Disputadas de temas difíciles como el de la potencia divina en la creación del mundo y el la potencia de Dios Padre en la generación del Verbo eterno, que acompañó tanto la redacción de la Primera Parte de la *Suma de teología*, como la del comentario sobre el *De anima* de Aristóteles, también compuesto durante estos años en Roma, ha sido una ayuda para la composición del tratado de la *Primera Parte* sobre el hombre. Mientras que en la Universidad de París la *quaestio disputata* tenía una forma fija y se desarrollaba en una disputa académica pública, me parece probable que muchos de los 83 artículos de la diez *Cuestiones de potentia* hayan sido lecciones dirigidas a un grupo restringido de estudiantes. Como lo veremos en muchos artículos de la segunda cuestión falta el *repondens* o un *dicet*, para indicar que estaban presentes participantes en una verdadera disputa. En cuanto a la pregunta si en su conjunto las *Cuestiones disputadas sobre la potencia* son el reflejo de disputaciones académicas, me parece que el número enorme de artículos indica que en su mayor parte estas cuestiones no lo son.

La primera cuestión de la obra estudia el tema de la potencia en general. A saber si en Dios hay lo que llamamos *potentia*. Por supuesto Tomás excluye la potencia pasiva, porque Dios es acto, pero afirma que hay en Dios potencia activa: las cosas obran gracias a lo que son, es decir a su forma o, como Tomás escribe, a su *acto* : la palabra *acto* está relacionada con acción, actuar etc. Pues Dios es acto puro y el primer acto, por eso le es propio en grado máximo el poder activo; es una fuente de energía e impulso siempre activo. En su argumento Tomás se refiere a la doctrina del Primer Motor inmóvil de Aristóteles.

Pasamos al estudio de la Segunda Cuestión. En ésta viene estudiada una forma o expresión especial de la potencia divina, a saber la potencia engendradora del Padre. El problema es que la omnipotencia divina es propia de Dios con respecto a su esencia, mientras que el poder de engendrar el Verbo eterno pertenece al Padre. Tomás recuerda una verdad central en el primer artículo: es propio de la naturaleza de cualquier acto comunicarse en

cuanto posible. Obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente es en acto. Un principio tomado del orden creado - las cosas comunican a otros aquello por lo cual son en acto y son actualizadas ellas mismas - es aplicado al orden de Dios, y esto nos conduce a la conclusión de que la naturaleza divina se comunica en cuanto le es posible. Tomás está aplicando aquí lo que dice San Pablo en *Romanos*, 1, 20 : las cosas visibles que Dios ha hecho, nos permiten conocer algo del Dios invisible. Dios se comunica por la semejanza que da a las criaturas. Cualquier criatura es lo que es en cuanto es semejante a Dios.

Llegado a este punto de su exposición Tomás introduce algo nuevo: la fe nos enseña que hay otro modo de comunicación en Dios diverso de la de creación: la naturaleza divina es comunicada en el seno mismo de Dios por una comunicación casi natural. Así como aquel a quien es comunicada la naturaleza humana es un hombre, aquel a quien es comunicada la naturaleza divina es una persona divina. Pero en el párrafo siguiente Tomás explica la diferencia que hay entre el modo de esta comunicación en Dios y lo que pasa en la generación de un hombre : la naturaleza humana comunicada en la generación no es subsistente como lo es la naturaleza divina ; el Verbo eterno no recibe el ser de parte del supósito que es el Padre, porque la esencia divina es su ser.

Tomás añade que la mejor analogía de esta comunicación se encuentra en la operación de nuestro intelecto (que es inmaterial como Dios) que recibe la forma (el contenido) de una cosa que existe por sí pero fuera de él. Esta forma procede de una cierta manera de la cosa fuera de nosotros, pero el ser de la forma en el intelecto y él de la cosa fuera es distinto. Pero cuando nuestro intelecto se considera a sí mismo, entonces lo concebido procede de él y hay una cierta unidad de la forma concebida y del intelecto del que procede (ambos son inmateriales). Sin embargo, lo que se concibe no es lo mismo que el intelecto. Además lo que nuestro intelecto concibe en este caso no es idéntico a la naturaleza humana, sino que es una semejanza expresada por él. Por eso no se puede decir en sentido propio que haya generación.

Tomás considera después la situación en Dios. La generación del Verbo eterno supera lo que ocurre en nuestro intelecto : a) en Dios la forma concebida por el Padre no es otra que la esencia divina, porque el intelecto divino está en perfecta actualidad según su esencia y no puede recibir ninguna forma inteligible que no sea su esencia; b) lo que pasa en el intelecto divino, tiene lugar también en el plano de la naturaleza divina. De esta manera la generación en Dios se distingue de lo que se sucede en nosotros.

Nosotros disponemos de una potencia que es un principio activo y el origen de una

actividad. Así hablamos por analogía de una potencia activa en Dios, según nuestro modo de considerar la vida divina (*secundum modum nostrum*), aunque en Dios no haya diferencia entre la potencia y la acción, como la hay en el hombre. En las últimas líneas del cuerpo del artículo Tomás subraya que nuestros esfuerzos para conocer y determinar lo que es propio de la vida divina son muy limitados y defectuosos, porque obtenemos nuestros conceptos a partir de los seres inferiores y llegamos así el concepto de una acción que procede de un principio que se llama potencia. En su respuesta a la primera dificultad añade que en Dios la potencia es la sustancia divina que nosotros calificamos como potencia activa.

En la decimocuarta dificultad se arguye contra la posibilidad de una generación en Dios: lo que se encuentra perfectamente y por completo en un supósito no se comunica a otro, como se ve en las criaturas y en nosotros. Por eso, no habrá filiación en Dios, ya que posee perfectamente la plenitud de su ser sin filiación. En su respuesta Tomás llama la atención sobre la situación ontológica del ángel, que con lo que es, está perfectamente ordenado a su fin - la visión intelectual - y no tiene necesidad de generación, mientras que existe una necesidad en el hombre que está ordenado a comunicarse a otro. Aquí formula el siguiente principio: es conveniente y propio del fin de un ser que se comunique en el modo en el que le resulta posible. El fin es el bien de todo y es apetecido. Así se comunica.

En el *segundo artículo* se analiza si la potencia de Dios pertenece a la esencia divina o si es propia del Padre. Esto último - ser propio de una persona divina - se llama *nocional*. En siete intervenciones se proponen argumentos que sostienen que la potencia divina no puede ser al mismo tiempo esencial y nocional, sino que es más bien nocional. Tomás contesta que en el fondo de una potencia hay algo de absoluto y que por lo tanto en *Los Predicamentos* Aristóteles no pone las potencias en el predicamento de la relación, sino en el de la calidad. Así algunos dicen que la potencia engendradora de Dios significa solamente la esencia divina. Pero esto no resuelve la dificultad porque esta potencia es propia solo con respecto al Padre. Para mostrarlo Tomás hace notar que tanto los animales superiores como el hombre poseen la imaginación, y que en el hombre ella es afectada por el alma racional. Este ejemplo sencillo nos ayuda a pensar que la potencia engendradora en cuanto potencia general pertenece a la esencia divina, pero que depende del Padre en quien deviene potencia generadora. Así esta potencia es tanto de la esencia divina como propia del Padre. Estas distinciones pueden parecer sutilezas, pero en realidad muestran la voluntad de Tomás de acercarse lo más

posible, analizando nuestro modo de pensar, al misterio de la Santísima Trinidad. En Dios la potencia engendradora significa a la vez la esencia divina y la persona del Padre.

En el *tercer artículo* es estudiada la cuestión de una eventual intervención de la *voluntad* divina en la generación del Verbo eterno. En el neo-platonismo de Plotino el modo en el que el *noûs* emana del Uno es un proceso necesario. Autores cristianos, como San Hilario, argüían contra esta teoría que la generación en Dios es voluntaria. Las 15 objeciones de este artículo van todas en el sentido de que la generación del Hijo es voluntaria, como lo es también la generación humana. En la discusión de este artículo intervinieron por lo visto algunas otras personas porque en las objeciones 2 y 4 Tomás alude la presencia de éstos escribiendo *sed dicebat* y *sed dices*.

Tomás es muy claro: de ninguna manera la voluntad divina puede ser el principio de la generación del Hijo, porque es característico de la voluntad, considerada en sí misma, querer o no querer un objeto. Por consiguiente, si el Hijo fuese engendrado por la voluntad, su nacimiento hubiera podido no ser, y sería como las criaturas. Ahora, esto es precisamente lo que dicen los arrianos. La generación por naturaleza del Hijo implica que para Él no es posible no ser engendrado y que es consubstancial con el Padre.

Tomás añade una explicación con respecto al papel de la voluntad en Dios. Nuestra voluntad quiere el fin último necesariamente. De este modo el Padre ama al Hijo y de este acto procede el Espíritu Santo, como el Hijo procede en cuanto el Padre se conoce a sí mismo. La generación del Hijo es querida por una voluntad concomitante, pero no por una voluntad antecedente. Tomás pone de relieve que la naturaleza precede al acto de la voluntad.

El tema del *cuarto artículo* sorprende. ¿Podría haber en Dios más de un Hijo, por ejemplo, podría el Verbo divino engendrar a su vez a un hijo? Parece que sí, porque el Padre da su virtud al Hijo y por eso le daría también la potencia de engendrar. El Hijo, por su parte, debe imitar al Padre en todo, tanto más que es la semejanza perfecta del Padre, y por consiguiente a su vez dar nacimiento a un hijo.

Llegado a este punto interviene Tomás aduce una objeción contra este argumento: según esta manera de presentar las cosas la potencia del Padre, siendo infinita, debería tener un número infinito de hijos o de nietos. En otra objeción se observa que lo que es engendrado es semejante a quien lo engendra, y que por tanto el Espíritu Santo ya es semejante al Verbo y

es como otro hijo. Por lo demás la potencia engendradora va junto con la esencia. Puesto que el Hijo tiene la misma esencia que el Padre, posee también la misma potencia. Así Él también podrá engendrar a un hijo. En las 6 o 7 dificultades siguientes el oponente razona de la misma manera.

Los tres argumentos *sed contra* de este artículo no son muy convincentes: por ejemplo, se dice que el Hijo es perfecto y que no se necesita a otro Hijo. Pero el argumento de Tomás en la respuesta es tajante. Las personas divinas poseen la misma esencia y se distinguen solamente por relaciones, que son relaciones de origen. Otras relaciones, como las de semejanza o de diferencia presuponen una cierta distinción, como p.ej. un tamaño o un color diferente. Las relaciones de origen, por el contrario, llevan consigo una conformidad, porque lo que nace de un otro conserva una semejanza con él.

La persona del Hijo es esta persona particular individuada, algo que no puede ser comunicado a otros. Además el Padre engendra al Hijo por su naturaleza, pero la naturaleza está siempre determinada a un solo efecto. Y por causa de la ausencia de materia en Dios, no hay posibilidad de multiplicación, como acontece en un matrimonio humano. En Dios la generación se hace por naturaleza pero la naturaleza divina en cuanto concomitada por la persona del Padre.

Se nota que en esta cuestión Santo Tomás emplea en su argumentación la comparación con lo que ocurre en el hombre y en la creación. Para nosotros no hay otro camino para explicar algo del misterio del ser divino, aunque las comparaciones tienen un valor muy limitado.

En el *quinto artículo* nos acercamos al centro de la cuestión: ¿Está comprendida la potencia de engendrar en la omnipotencia divina? Se trata de la relación de la potencia de engendrar con la omnipotencia divina. A primera vista parecen ser distintas, porque el Espíritu Santo es todopoderoso, pero la fe cristiana no le atribuye la potencia de engendrar. Además, la omnipotencia divina significa que Dios puede obrar todo lo que quiere. Pero hemos excluido que la voluntad del Padre intervenga en la generación del Hijo. Así pues el poder de engendrar debe ser distinto de la omnipotencia divina.

La posición contraria es defendida con cuatro argumentos: la omnipotencia divina concierne también a los actos interiores divinos, y por tanto a la generación del Verbo. Además, en un género como el de la potencia las diferentes especies se reducen a la primera,

lo que significa que el poder de engendrar se reduce a la potencia divina absoluta.

Como se podía esperar, Tomás contesta con una distinción: la potencia de engendrar pertenece a la omnipotencia divina, pero con una restricción: las relaciones divinas son la esencia divina en cuanto a su ser (*secundum rem*); a pesar de esto la relación de una persona no es la de otra por causa de la oposición de las relaciones entre sí. La paternidad es la esencia divina en cuanto ésta es del Padre y no en cuanto es del Hijo. No obstante el Hijo tiene todo lo que tiene el Padre, porque la paternidad divina no es un absoluto (una relación no tiene un contenido propio), sino que es solamente «hacia otro». No se puede decir que el Padre tiene algo que no tiene el Hijo, sino que algo, según un aspecto, conviene al Padre, y, según otro, al Hijo. La potencia de engendrar significa la potencia según un respecto que el Hijo no posee, aunque puede todo lo que puede el Padre.

El *sexto y último artículo* plantea el problema de la relación precisa entre la potencia divina engendradora y la potencia que obra en la creación. La creación es producida por un acto de la voluntad divina, pero engendrar al Verbo eterno es obra de la naturaleza divina, y por eso distinto. Sin embargo en Dios todo es uno en la esencia divina. Potencias que pertenecen a la misma esencia no son distintas.

Como Tomás lo ha expuesto en los artículos anteriores en Dios la relación de una persona divina no se distingue según su contenido (*secundum rem*) de las otras personas, sino por su relación con otra. La potencia de crear y de engendrar son la misma potencia, consideradas del punto de vista de lo que es una potencia, pero son distintas respecto de actos diversos. En cuanto a la potencia de Dios creador Tomás escribe que, en cuanto tal, no incluye la voluntad; la incluye en cuanto es imperada por la voluntad. La potencia divina es el poder más alto, y no comporta diferencia de actos en sí, aunque resulten efectos diversos.

- o - o - o -o

En la cuestión que hemos examinado, Santo Tomás nos indica cómo hablar del poder divino, en particular con relación al misterio de la Santísima Trinidad. El mismo escribe que no hay otra manera para analizar los misterios de la fe que con la ayuda de categorías tomadas de la creación, como en el caso presente lo son los conceptos de supósito, esencia,

relación. Podemos, finalmente, admirar la profundidad de sus análisis y concluir que Santo Tomás es el mejor guía para mostrarnos el camino en el difícil terreno de la teología trinitaria.

Léon Elders s.v.d.
Kerkrade, Holanda