

IGNACIO SILVA

Universidad Austral

Pilar - Argentina

IASilva@austral.edu.ar

Tomás de Aquino y la metafísica del milagro

Recibido 17/3/25 – aceptado 30/4/25

Resumen: En la base de la metafísica de la posibilidad del milagro de Santo Tomás de Aquino se encuentra la afirmación de que si Dios es el creador omnipotente de todo lo que es, entonces, Dios puede ciertamente realizar cosas nuevas en la naturaleza que parezcan contrarias o al margen del orden que Él ha establecido en ella mediante la creación, simplemente porque Él ha establecido ese orden y no está sujeto al mismo. El objetivo principal de este artículo será elucidar esta sencilla afirmación. Para ello, mostraré cómo la comprensión que el Aquinate tiene de los milagros está profundamente conectada con su doctrina metafísica de la providencia, que establece los términos para hablar de las acciones de Dios. Además, analizaré el uso que hace el Aquinate de una noción metafísica particular que introduce para hablar de la posibilidad de los milagros, a saber, la de potencia obediencial, llave clave para comprender la profundidad metafísica de las consideraciones del Aquinate sobre los milagros.

Palabras clave: Milagros, potencia obediencial, leyes de la naturaleza, Tomás de Aquino

Abstract: At the basis of Saint Thomas Aquinas' metaphysics of the possibility of miracles is the claim that if God is the omnipotent creator of all that is, then God can certainly accomplish new things in nature that seem contrary to or outside the order He has established in nature through creation, simply because He has established that order and is not subject to it. The main goal of this article will be to clarify this simple claim. To do so, I will show how Aquinas' understanding of miracles is deeply connected to his metaphysical doctrine of providence, which sets the terms for speaking about God's actions. In addition, I will analyze Aquinas' use of a particular metaphysical notion he introduces to speak of the possibility of miracles, namely, that of obedient potency, a key to understanding the metaphysical depth of his considerations on miracles.

Keywords: Miracles, obediential potency, laws of nature, Thomas Aquinas

Cuando uno se dispone a investigar la naturaleza y el funcionamiento de los milagros, puede adoptar un enfoque filosófico o un enfoque teológico. Así, en el primer caso, uno se preguntaría si un milagro es posible, cuál debería ser la naturaleza de tal acontecimiento, cómo podría producirse, y cuestiones por el estilo. Para el segundo, por el contrario, uno se preguntaría cuál es su significado teológico y por qué tendrían lugar, es decir, cuál es el fin último de un milagro en relación con la salvación de los hombres. Existe un debate en curso sobre si las consideraciones de Santo Tomás de Aquino sobre los milagros toman más bien un enfoque filosófico o teológico. No voy a ahondar en dicho debate en este artículo.¹ Por el contrario, me centraré en sus comentarios filosóficos sobre los milagros, para desentrañar los elementos metafísicos propios que utiliza para resolver la cuestión básica sobre su posibilidad.

El Aquinate trata los milagros de un modo que puede parecer extraño o incluso raro para lectores modernos. En casi todos los lugares en los que discurre acerca del tema, lo hace preguntando si Dios puede hacer cosas fuera del

¹ El *Index Thomisticus* lista 2570 usos del término *miraculus* y sus variaciones. Para un estudio profundo, ver Francois Poulliot, *La doctrine du miracle chez Thomas d'Aquin: Deus in omnibus intime operatur*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005). Uno de los objetivos teológicos más importantes del milagro para Santo Tomás es ser un signo de la divinidad o un mensaje divino. René Latourelle sostiene que Tomás se centra más en la pregunta metafísica, mientras que Liam O'Bréartúin argumenta largamente que el hecho de ser un signo es esencial a la teología de Santo Tomás del milagro y por lo tanto de su teología sacramental y de la gracia, una perspectiva que es particularmente prominente es su *Comentario al Evangelio de Juan*. Ver René Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, trad. Matthew O'Connell (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1988), 268-272. Liam O'Bréartúin, "The Theology of Miracles," *Ephemerides Carmeliticae* 20 (1969): 351-402.

orden de las cosas naturales (sin utilizar la terminología de los milagros), y más tarde se pregunta si estas acciones podrían llamarse milagros. Esta es su estrategia en la *Summa Contra Gentiles*,² en las *Quaestiones de Potentia Dei*,³ y en la *Summa Theologiae*.⁴ Así que, en cierto modo, sigue una estrategia similar a cuando trata la existencia y la naturaleza de Dios: primero plantea la pregunta *an sit* seguida por la pregunta *quid est*. De hecho, lo que llamaríamos la definición de un milagro comienza en el Aquinate con un análisis etimológico del término ‘milagro’.

Otro rasgo general interesante, aunque no carente de importancia, del tratamiento de los milagros por parte del Aquinate, es que los sitúa dentro de su doctrina de la providencia divina, en lugar de hacerlo dentro de consideraciones epistemológicas (como filósofos más de corte humeano harían) o dentro de tratados de filosofía natural (como la mayoría de los neotomistas de principios del siglo XX, que también discuten las cuestiones epistemológicas en general). Así, para Santo Tomás, el lugar más apropiado para discutir la posibilidad de los milagros es cuando se discute el poder de Dios y cómo Dios actúa en la naturaleza, colocando siempre sus ideas después de su tratado de cómo Dios actúa como causa primera en la causación de todas las causas naturales y antes de su tratamiento de cómo Dios utiliza causas superiores (como las sustancias espirituales y los cuerpos celestes) para gobernar sobre la creación.

Centraré mi análisis en su discusión dentro de las *Cuestiones sobre el poder de Dios*, ya que esta obra es

² *SCG* III, caps. 98 a 103.

³ *De Pot.* q. 6.

⁴ *S.Th.* I, q. 105, aa. 1-5.

ciertamente de madurez y amplía más los argumentos que la *Summa Theologiae*. El Aquinate es sin duda asertivo sobre la posibilidad de que Dios actúe más allá de las causas naturales. En su primera afirmación no tiene inconveniente en sostener que no hay duda al respecto.⁵ El argumento es bastante sencillo: si Dios es el creador omnipotente de todo lo que es, entonces, Dios puede ciertamente realizar cosas nuevas en la naturaleza que parezcan contrarias o al margen del orden que Él ha establecido en ella mediante la creación, simplemente porque Él ha establecido ese orden y no le está sujeto.⁶

El objetivo principal de este artículo será elucidar en la medida de lo posible esta sencilla afirmación. Para ello, mostraré cómo la comprensión que el Aquinate tiene de los milagros está profundamente conectada con su doctrina metafísica de la providencia, que establece los términos para hablar de las acciones de Dios. Además, analizaré el uso que hace el Aquinate de una noción metafísica particular que introduce para hablar de la posibilidad de los milagros, a saber, la de potencia obediencial, una noción que está en la base de todas sus consideraciones sobre los milagros. Pero antes, presentaré un breve resumen de la típica exposición tomista de los milagros.

1. Sobre la posibilidad del milagro

Como he dicho, el Aquinate sitúa su discusión sobre los milagros después de su presentación de la doctrina de la providencia, como una especie de corolario de ésta, o

⁵ *De Pot.*, q. 6, a. 1, co.

⁶ *De Pot.*, q. 6, a. 1, co., *in ppio*.

mejor, como otra forma que Dios tiene de guiar la creación hacia los fines que pretende para ella. Para Santo Tomás, un milagro es un acto de Dios que va *más allá* de las causas naturales creadas (*praeter causas naturales*). Esta sencilla definición preliminar ya nos muestra que la comprensión de Tomás de los milagros está profundamente arraigada en la íntima y última dependencia de las creaturas respecto de Dios.

Para mostrar que Dios puede realmente hacer este tipo de cosas, en sus *Cuestiones sobre el poder de Dios* Santo Tomás argumenta que, si se acepta 1) que Dios es el autor del ser (*esse*) en todas las cosas creadas; 2) que Dios es providente con respecto a cada cosa creada; y 3) que Dios no actúa por necesidad natural (es decir, que Dios es libre en sus acciones), se sigue que Dios puede actuar de manera independiente del curso de la naturaleza en la producción de efectos particulares.

Santo Tomás se apresura a recordarle al lector que la providencia de Dios se extiende a todo y a cada cosa en particular; es decir, cada cosa individual es creada junto con sus poderes, sostenida en la existencia y movida hacia su operación particular a través de la acción providencial de Dios, doctrina a la que me referiré dentro de unos momentos. Además, el Aquinate también le recuerda al lector que las acciones de Dios no son por necesidad, sino según su libre albedrío. Así, Dios podría actuar más allá de las causas naturales, ya sea con respecto *al ser*, produciendo en las cosas naturales una forma nueva que la naturaleza es incapaz de producir, o produciendo una forma en una materia particular, como la vista en un ciego; o con respecto a *la operación*, impidiendo o reforzando la acción de la

naturaleza para que haga lo que no haría naturalmente o deje de hacer lo que haría naturalmente.⁷

Para el Aquinate, cuando Dios hace algo fuera del orden de la naturaleza, no deja de lado todo el orden del universo, sino el orden de alguna causa particular a su efecto particular.⁸ Ahora bien, puesto que la causa del orden de todas las cosas absolutamente hablando es Dios, nada impide que Dios pueda hacer lo que es imposible a las causas eficientes naturales en su propio orden, siempre que estas acciones no sean imposibles en sí mismas.⁹

Al tratar este mismo tema en su *Summa Theologiae*,¹⁰ Santo Tomás considera una cuestión ligeramente distinta que va directamente a este punto. En este caso, en lugar de preguntar si Dios puede hacer algo más allá de las causas naturales (*praeter causas naturales*), pregunta si Dios puede actuar más allá del orden intrínseco a las cosas naturales (*ordinem rebus inditum*). El Aquinate afirma que los distintos tipos de órdenes proceden de distintos tipos de causas y, por tanto, habría tantos órdenes como tipos de causas, distinción con la que se refiere a la diferencia entre causas primarias y secundarias. Puesto que las causas segundas dependen de la causa primera, su orden depende del orden que procede de la causa primera. Así, si se considera el orden que procede de la causa primera, Dios no puede actuar contra ella, porque actuaría contra su propia naturaleza.¹¹ Sin embargo, si se considera el orden que procede de las causas segundas, entonces Dios podría

⁷ *De Pot.*, q. 6, a. 1, co., *in fine*.

⁸ *De Pot.*, q. 6, a. 1, *ad 7* et 21.

⁹ *De Pot.*, q. 6, a. 1, *ad 11*.

¹⁰ *S.Th.* I, q. 105, a. 6.

¹¹ También en *De Pot.*, q. 6, a. 1, *ad 3*.

actuar más allá de él, porque este orden depende de Dios como causa. En definitiva, Dios no está sometido a este orden natural segundo, sino que, por el contrario, este orden está sometido a Dios. Así, si Dios quisiera establecer un nuevo orden, no habría contradicción alguna.¹²

De hecho, volviendo a las *Cuestiones sobre el poder de Dios*, el Aquinate argumenta que Dios no crea o hace todo lo que puede hacer, lo que significa que Dios podría hacer cosas que todavía no están hechas en lo que ya ha hecho.¹³ Además, añade que nada parece prohibir la existencia de una potencia pasiva que podría ser actualizada por diferentes causas eficientes, es decir, una causa natural o la causa divina, o incluso la existencia de una potencia pasiva creada que sólo puede ser actualizada por el poder de Dios. Este tipo de potencia es la llamada potencia obediencial, por la que toda creatura obedecería a su Creador.¹⁴ Así, aunque hay un orden de una causa natural a su efecto natural, hay también un orden previo por el que la creatura depende de su creador. En última instancia, para Santo Tomás, puesto que Dios tiene el poder de hacer todo lo que no implique una contradicción, y que existe una potencia particular hacia el acto en las creaturas, Dios puede hacer que esta potencia se actualice sin ningún medio natural creado. Más adelante analizaré con más detalle esta potencia obediencial.

¹² *S.Th.* I, q. 105, a. 6, co.: ‘Por lo cual Dios puede hacer algo fuera de este orden creado por Él, cuando Él quiere, por ejemplo, produciendo los efectos de las causas segundas sin ellas, o produciendo ciertos efectos a los que las causas segundas no se extienden’.

¹³ *De Pot.*, q. 6, a. 1, *ad* 12.

¹⁴ *De Pot.*, q. 6, a. 1, *ad* 18.

2. Sobre la naturaleza del milagro

En sus *Cuestiones sobre el poder de Dios*, Tomás ofrece una triple división de tipos de milagros (que sigue de cerca, aunque en diferente orden, la ofrecida en su anterior *Summa Contra Gentiles*): 1) los milagros que se realizan por encima de la naturaleza (*supra naturam*); 2) los milagros que se realizan contra la naturaleza (*contra naturam*); y 3) los milagros que se realizan fuera de la naturaleza (*praeter naturam*). En primer lugar, un milagro está *por encima de* la naturaleza cuando Dios produce un efecto que la naturaleza es totalmente incapaz de producir. Esta situación puede darse de dos maneras: primero, cuando lo que Dios hace no puede ser hecho por la naturaleza de ninguna manera (por ejemplo, la glorificación de los cuerpos de los bienaventurados o la Encarnación); segundo, cuando lo que Dios hace puede ser hecho por la naturaleza en una cosa particular, pero no en aquella en la que Dios lo hace (como la forma de vida en un cuerpo muerto). En segundo lugar, un milagro es *contrario* a la naturaleza cuando ésta conserva una disposición contraria al efecto producido por Dios (como cuando el fuego no arde). Por último, un milagro *está fuera o más allá de* la naturaleza cuando Dios produce un efecto que la naturaleza puede producir, pero de una manera de la que la naturaleza es incapaz. Esto puede ser, o bien por falta de los instrumentos que la naturaleza debe emplear, o bien, porque el efecto es producido por Dios más copiosamente que cuando es producido por la naturaleza (como la proliferación de las ranas como una plaga de Egipto).¹⁵

¹⁵ *De Pot.*, q. 6, a. 2, *ad* 3.

Un corolario interesante que el Aquinate expone en la mayoría de sus obras es que un milagro es mayor según el grado en que el efecto milagroso se aleja del orden causal natural.¹⁶ Así, los milagros que son *supra natura* son los mayores de todos, y así la Encarnación es “el milagro de los milagros”, mientras que la resurrección de un cuerpo muerto se sitúa en un segundo grado de grandeza, y los milagros *contra* o *praeter natura* se sitúan en un tercer grado (que también tiene grados propios, siempre según el modo en que un milagro excede los poderes de la naturaleza).

Ahora, unas palabras sobre por qué se utiliza el término ‘milagro’ para describir estas peculiares acciones divinas. El primer paso es dilucidar el significado del término.¹⁷ Etimológicamente *miraculus* proviene del verbo *miror*, que significa sorprenderse, asombrarse o admirarse. Ahora bien, explica el Aquinate, la admiración, el asombro y la sorpresa suelen producirse por dos motivos distintos: primero, porque la causa de lo que se admira está oculta; y segundo, porque en aquello que se admira aparece algo contrario a lo que debería ser. Esta segunda posibilidad se produce, de nuevo, por dos razones distintas: primero, por sí misma; y segundo, por nuestro conocimiento de ese acontecimiento. Esta última posibilidad es una deficiencia epistemológica de nuestro conocimiento, y podría resolverse explorando más a fondo las causas del suceso.¹⁸

¹⁶ *S.Th.* I, q. 105, a. 8, co.: ‘Se llama a algo milagro en comparación al poder de la naturaleza al que supera. Así, cuanto más supera este poder, se dice que el milagro es mayor’.

¹⁷ *De Pot.*, q. 6, a. 2. En *S.Th.*, I, q. 105, a. 7 Tomás propone un argumento similar pero más breve.

¹⁸ *De Pot.*, q. 6, a. 2, co.: ‘cuando la causa de lo que nos asombra

Ahora bien, de acuerdo a la primer razón, algo es digno de admiración si su causa es desconocida *simpliciter*, es decir, la causa de ese acontecimiento no puede ser conocida por ninguna investigación o exploración ulterior en el ámbito natural de las causas, porque en el propio acontecimiento puede encontrarse una disposición contraria al efecto real. Así pues, no es debido a una deficiencia epistemológica que no podamos conocer la causa oculta, sino debido a un ocultamiento ontológico de las causas. La más oculta y secreta de todas las causas para nuestros sentidos, lo que importa ya que al ser un signo sensible el milagro está directamente involucrado en el mundo corpóreo, es Dios, que actúa inmanentemente en todas las cosas naturales creadas. Así, las cosas que se producen sólo por el poder de Dios deben llamarse milagros, porque nos sorprenden y son dignas de admiración.

3. El milagro como providencia particularísima

Santo Tomás reconoce también que los milagros son realizados, en cierto modo, por seres racionales distintos de Dios, a saber, sustancias espirituales y seres humanos. Ahora bien, éstos se deben siempre a una gracia gratuita que Dios concede (*gratia gratis data*). De hecho, los milagros realizados por creaturas racionales sólo ocurren debido al poder de Dios, como explicaré en un minuto. En la *Summa*

está oculta, no *simpliciter*, sino a tal o cual individuo, y cuando la cosa que nos maravilla no tiene en realidad ninguna disposición incompatible con el efecto maravilloso, sino sólo en la opinión de la persona que se maravilla’.

Theologiae, después del tratamiento de las virtudes y los vicios que son pertinentes a todos los seres humanos, Tomás discute las diferentes gracias que Dios ofrece a algunas personas. Entre estas gracias, trata de la gracia de la profecía, del arrebató, de la gracia de las lenguas, de hablar con ciencia y sabiduría y, finalmente, de la gracia de hacer milagros. Es bastante interesante que Tomás explícitamente mencione que Dios actúa a través de una causa segunda, como en el caso de la providencia divina regular: “Dios es la causa principal, pues se sirve instrumentalmente o del movimiento interior del hombre, o de su habla, o de alguna acción exterior, o del contacto corporal incluso de un cadáver”.¹⁹ De hecho, al explicar el funcionamiento de los sacramentos, Santo Tomás recurre también a la analogía de un agente principal que utiliza un instrumento a través del cual realiza algo que va más allá de la naturaleza del instrumento. Así pues, recordar la doctrina general de la providencia nos ayudará a comprender esta doctrina más cabalmente.

Al explicar la metafísica de esta doctrina, Santo Tomás argumenta cuatro modos diferentes en los que la causalidad de Dios penetra cada vez más íntimamente en la causalidad de las cosas naturales creadas y, por tanto, se dice que es providente con respecto a toda la creación, tanto universal como particularmente. Los dos primeros, que he denominado ‘momentos fundacionales’,²⁰ se refieren a la creación y conservación de las cosas naturales y de sus potencias. Puesto que todas las potencias de cualquier causa

¹⁹ *S.Th.* II-II, 178, 1, *ad* 1.

²⁰ Ver mi ‘Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the Challenge of Divine Action in Nature’, *The Journal of Religion* 94:3 (2014), 277-291.

eficiente creada proceden de Dios, se dice que Dios es la causa de toda acción de las cosas creadas, porque Él da a las cosas naturales las potencias que les permiten actuar. En segundo lugar, se dice que Dios es la causa de una acción al mantener la potencia natural creada en su ser, como en la constante participación del ser de Dios en la creatura. Dios no sólo da la existencia a las cosas cuando empiezan a existir, sino que las conserva en el ser. Por tanto, Dios siempre está preservando esas potencias en ellas y, por tanto, haciendo que sean. Esto significa simplemente que si cesara esta conservación divina, cesaría también toda causalidad natural. Por tanto, toda potencia natural causal de una cosa encuentra su causa última en la causalidad de Dios también en este segundo sentido.

A los dos segundos momentos los he denominado ‘momentos dinámicos’ de la providencia de Dios. La explicación de estos momentos dinámicos depende de cómo Santo Tomás entiende el funcionamiento de una causa instrumental y será la clave para entender la gracia gratuita de obrar milagros, ya que utiliza esta analogía para explicar tanto la providencia divina como esta gracia particular (así como la gracia en los sacramentos). Para Tomás, un instrumento, al ser utilizado como instrumento, tiene dos efectos diferentes: uno que le pertenece según su propia naturaleza, y otro que le pertenece en la medida en que está siendo utilizado por la causa principal, trascendiendo este último la naturaleza del instrumento. Sin embargo, es a través del primer efecto, es decir, el que pertenece al instrumento, la manera en la que el segundo efecto se realiza, es decir, el que es conforme a la causa principal, y de ahí el uso de éste y no de otro instrumento. Aun así, ninguno de los dos efectos podría ser causado por el instrumento si no fuera por la causación de la causa

principal. Así, ambos efectos pertenecen tanto al instrumento como a la causa principal.

Estos efectos se refieren a cada uno de los dos momentos dinámicos de la providencia divina regular. Así, la primera de estas dos formas de causar se refiere al primer efecto de una causa instrumental de la siguiente manera: toda causa creada realiza su operación según su propia naturaleza y potencias, movida por Dios a actuar, y para conseguir su efecto propio, por ejemplo, cuando alguien utiliza el filo de un cuchillo para cortar un pan para hacer tostadas, el primer efecto sería el propio corte del cuchillo. La segunda forma de causar la acción del instrumento se refiere a producir un efecto que va más allá del poder de una causa creada particular.

Este segundo efecto sería, por ejemplo, cortar un pan con una forma determinada, algo que el cuchillo por sí mismo no puede hacer. En última instancia, estos dos momentos dinámicos son posibles dada la inmanencia del poder universal de Dios, la causa primera, en las causas segundas. De estas cuatro maneras, pues, se dice que Dios es causa de la causa de toda causa creada, en la medida en que todo participa, es decir, depende, de su poder para ser causa. Por tanto, Dios es causa de la acción de todo en cuanto 1) da a todo el poder de actuar, y 2) conserva ese poder en el ser (momentos fundacionales), 3) aplicándolo a la acción, y en cuanto 4) por Su poder todo otro poder actúa (momentos dinámicos).

Ahora bien, en los milagros, Dios utiliza tal o cual instrumento (tal o cual persona) no para lograr el segundo efecto mediante el logro del primer efecto, porque el segundo efecto no se logra mediante el poder natural creado (como en la providencia divina regular). Más bien, el efecto que va más allá del poder natural es producido sólo por el poder de Dios. Así, Santo Tomás amplía su propia

comprensión de la providencia divina a través de la causalidad instrumental explicando que el segundo efecto, el que va más allá del poder real de la causa instrumental, se logra por un poder extra recibido en la causa instrumental del agente principal. Véase lo que dice al respecto en las *Cuestiones sobre el poder de Dios*: “los espíritus humanos y angélicos actúan de alguna manera como instrumentos del poder divino para la realización de un milagro. Esto no significa que posean un poder habitual permanente, ya que entonces podrían obrar milagros cuando quisieran... El poder de cooperar con Dios en la realización de milagros puede tomarse como algo a la manera de las formas imperfectas que llamé ‘intenciones’, que no son permanentes y sólo se evocan en presencia del agente principal...”.²¹ Al tratar del sacramento de la Eucaristía, Santo Tomás utiliza un lenguaje similar, explicando cómo el instrumento recibe un nuevo poder en el momento de la consagración del pan y el vino para que se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo: “puesto que estas palabras [de la consagración] son pronunciadas en la persona de Cristo, es por su mandato que reciben de Él su poder instrumental”.²²

Mi punto aquí es que al tratar acerca de los milagros, Santo Tomás no habla de los dos efectos que un instrumento causa por el poder del agente principal como sucede en la providencia divina regular, sino de un nuevo poder que el instrumento recibe del agente principal por el cual el instrumento causa – instrumentalmente – un efecto que de ninguna manera es proporcional a sus poderes causales naturales. En la providencia divina regular, aunque el

²¹ *De Pot.* 6, 4, co.

²² *S.Th.* III, 78, 4, co.

Aquinate explique que el agente principal causa un efecto que va más allá del poder causal creado de las causas segundas, este segundo efecto es en proporcional al primer efecto, que pertenece a la causa segunda por naturaleza. Así, por ejemplo, al cortar un pastel en forma de estrella, el agente principal requiere el filo del cuchillo para cortar (primer efecto) para lograr el pastel en forma de estrella (segundo efecto). En este caso, ambos efectos se producen a través del poder causal del instrumento. En los milagros, sin embargo, el agente principal (Dios), por Su solo poder dado a un instrumento como una gracia gratuita puntual, causa efectos que no son de ninguna manera proporcionales al poder causal natural del instrumento.

4. La raíz metafísica última de la posibilidad del milagro

Ahora bien, ¿cómo pueden los seres creados recibir tal poder mediante el cual Dios produce milagros utilizando a los seres creados como instrumentos para ello? ¿Existe algún tipo de disposición en las cosas creadas que permita recibir tal gracia? Tomás de Aquino explica en su *Scriptum super Sententiis* que la posibilidad misma de esta recepción de un nuevo poder transitorio surge de esa potencia obediencial que mencioné un poco más arriba: “[ninguna creatura] puede producir cosas que están por encima de la naturaleza como agente principal; pero una creatura puede producirlas actuando como agente instrumental movida por el poder increado: porque hay una potencia obediencial en las creaturas, de modo que todo lo que el Creador dispuso puede hacerse en ella y a través de ella [es decir,

en y a través de la creatura], que es la naturaleza de ser un instrumento”.²³

Esta potencia obediencial aparece en todas las obras del Aquinate, sobre todo cuando se habla de milagros o de otras gracias que Dios imparte a los seres humanos o a las sustancias espirituales (como la gracia de la profecía, por ejemplo). Por ejemplo, al discutir si la fe puede hacer que un hombre haga milagros en las *Cuestiones sobre el poder de Dios*, Tomás afirma que “se dice que los hombres santos hacen milagros, no como si fueran los autores principales de los milagros, sino porque, como instrumentos divinos, anuncian, por así decirlo, a las cosas naturales el mandato divino que la naturaleza obedece cuando se hacen milagros”.²⁴

Entonces, ¿qué es esta potencia de obedecer a Dios que hay en las cosas naturales? En pocas palabras, no es más que una inclinación metafísica a recibir de Dios y responder a todo lo que Dios quiera ofrecer, o pedir, a la creatura. En última instancia, al ser el creador, Dios es el dueño de la creación, y por eso puede dar más a la creación de lo que le había dado hasta ahora. Esta inclinación metafísica se denomina “potencia obediencial”. Los milagros, por tanto, están enraizados en la propia constitución metafísica de las creaturas y, como tales, se consideran posibles tanto desde la perspectiva del creador (dado el poder infinito de Dios) como desde la perspectiva de la creatura (dada esta inclinación inherente a su condición de creatura). Así pues, la potencia obediencial, al abrir la posibilidad de que las creaturas se transformen mediante el poder de Dios, explica que Dios actúe más allá del curso del orden causal natural.

²³ *Super Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 3, ad 4.

²⁴ *De Pot.*, q. 6, a. 9, co.

Para dilucidar un poco más esta noción metafísica, Santo Tomás explica que hay dos clases de potencia pasiva en las creaturas. Hay, en primer lugar, una potencia pasiva natural que corresponde a la naturaleza de las cosas creadas, que es proporcional a los agentes naturales. Esta potencia pasiva natural está limitada por la naturaleza de las creaturas finitas. La segunda potencia pasiva es sólo proporcional a la causa primera, a saber, Dios, que es el único que puede actualizar esta potencia haciendo que una creatura sea superior a su propia naturaleza. En palabras del propio Tomás, “en toda creatura hay una doble potencia pasiva: una en comparación con un agente natural; la otra en comparación con el primer agente, que puede reducir a cualquier creatura a un acto superior al que puede reducirla un agente natural, y esto se suele llamar la potencia obediencial de una creatura”.²⁵

Esta doble distinción que el Aquinate pone sobre la mesa de la discusión metafísica se refiere a los dos tipos diferentes de causas, a saber, las causas creadas y la causa increada. La potencia obediencial se refiere sólo a esta última y no puede ser actualizada por la primera. En este sentido, la potencia obediencial no es una potencia pasiva en referencia a la naturaleza o la esencia de una creatura por ser tal o cual creatura, y, por tanto, no es una potencia pasiva natural (así, las causas naturales no pueden actuar sobre ella). Es una potencia pasiva que sólo existe en relación a Dios como único agente que puede reducirla al acto: “Como existe una potencia natural [pasiva] para los cambios naturales, así existe una potencia obediencial para las conversiones milagrosas”.²⁶ Ahora bien, el Aquinate

²⁵ *S.Th.* III, q. 11, a. 1, co.

²⁶ *Super Sent.*, lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3.

explica en las cuestiones disputadas *Sobre la verdad* que esta potencia obediencial no puede reducirse en su totalidad, puesto que el poder de Dios es infinito, mientras que las potencias pasivas naturales pueden cumplirse.²⁷ En cierto modo, pues, esta potencia obediencial es una potencia pasiva ilimitada en comparación con el poder ilimitado de Dios. Entonces, dado que el único agente que puede reducir al acto la potencia obediencial de la creatura es Dios, esta potencia pasiva está en las creaturas para que Dios pueda realizar milagros. Así, esta potencia obediencial permite a Dios obrar en las creaturas cualquier efecto susceptible de ser producido por el poder divino. En este sentido, la potencia obediencial sólo encuentra sus límites en el poder de Dios y en lo que Dios puede realizar sin contradicción inherente.

Ahora bien, esta potencia pasiva se encuentra en toda creatura, no por su propia esencia de ser tal o cual creatura, sino por el mero hecho de ser creatura. Es decir, por el hecho mismo de ser creado, todo ser incluye en su propia esencia esta potencia obediencial pasiva. Este argumento ayuda a ver dónde reside esta potencia en la constitución metafísica de los seres: es evidente que no puede residir en el *esse* de la creatura, pues se trata de una potencia pasiva y *el esse* es el primer principio de actualidad de las cosas. Por tanto, debe residir en la esencia de la creatura, pero, de nuevo, no por ser tal o cual clase particular de creatura, sino por ser creatura *simpliciter*. Ahora bien, puesto que la potencia obediencial está en toda creatura por el hecho mismo de ser creatura, es toda la creatura la que es elevada por el poder de Dios cuando Dios realiza un milagro al recibir en su totalidad lo que Dios desea: “en toda la

²⁷ *De Ver.*, q. 29, a. 3, *ad* 3.

creatura [*in tota creatura*] hay una cierta potencia obediencial, por la cual toda la creatura [*tota creatura*] obedece a Dios para recibir en sí misma lo que Dios quiere”.²⁸ De nuevo, esto significa que la esencia o naturaleza de la cosa no limita la acción de Dios en ella, sino más bien, que la creatura está siempre abierta a que Dios otorgue su infinito poder sobre ella, al recibir obedientemente lo que Dios quiera compartir.

5. Algunas reflexiones sobre el tomismo y el tratamiento de los milagros

Mencioné rápidamente al comienzo que Santo Tomás trata la cuestión de los milagros siempre dentro de la doctrina de la providencia como otra forma que Dios tiene de guiar la creación, y en particular a la Iglesia, para gloria suya. También mencioné que varios neotomistas de principios del siglo XX, posiblemente en un intento de comprometerse con el pensamiento moderno y en particular con el tema de las leyes de la naturaleza, tienden a situar el tratamiento de los milagros dentro de sus volúmenes de filosofía natural, lejos de la doctrina de la providencia.

El Aquinate establece un vínculo sucinto entre los milagros y las leyes de la naturaleza, aunque su comprensión de las leyes de la naturaleza es bastante diferente de lo que significaban a principios del siglo veinte. De hecho, en la cosmovisión aristotélica predominante en el siglo trece, la noción de las leyes de la naturaleza desempeñaba un papel bastante secundario, si es que desempeñaba alguno. Es un lugar común hoy en día en la

²⁸ *De Vir*, Q. 1, art. 10, *ad* 13.

historiografía de la noción de ‘leyes de la naturaleza’ argumentar que antes de Descartes, aunque la frase era de uso generalizado en toda Europa, vagamente expresaba algo más que regularidades en la naturaleza. Las primeras leyes de la naturaleza modernas, formuladas en el siglo diecisiete, eran explicativas, codificadas, discretas, matemáticas y causales.²⁹ Así, Descartes tenía sus tres leyes del movimiento, al igual que Newton después de él. Estas características se mantuvieron casi sin cambios hasta las primeras décadas del siglo pasado, pero eran inexistentes en la noción que durante el siglo trece utilizó Santo Tomás en su filosofía de la naturaleza.

La clave de esta falta de uso se encuentra en el hecho de que el modelo aristotélico pre-cartesiano de filosofía de la naturaleza no necesitaba tal noción, debido principalmente a la primacía otorgada al concepto de causa formal. En última instancia, las causas formales explicaban los comportamientos de las cosas naturales, y por tanto no había necesidad de una noción separada como las leyes de la naturaleza para explicar este comportamiento. En un mundo lleno de causas formales, el significado mismo de las leyes de la naturaleza que rigen el comportamiento de las cosas era innecesario y, por tanto, esta noción no era una parte significativa del sistema filosófico, mayormente aristotélico.

Consideremos cómo Santo Tomás utiliza el término ‘leyes de la naturaleza’ al hablar de la Eucaristía en una de las últimas cosas que escribió en su *Summa Theologiae* (que es, por cierto, uno de los pocos casos en que utilizó el

²⁹ Ver Henry, John, ‘Metaphysics and the Origins of Modern Science: Descartes and the Importance of Laws of Nature’, *Early Science and Medicine* 9:2 (2004), 73-114.

término aplicado al comportamiento de la naturaleza y no al de los seres humanos): “todo cambio realizado según las leyes de la naturaleza es un cambio formal”,³⁰ dijo, lo que implica una identificación de la terminología de ‘leyes de la naturaleza’ con la de causalidad formal. Para el Aquinate, pues, la noción de leyes de la naturaleza, si es que tenía alguna utilidad en su sistema metafísico, no era más que una metáfora para referirse a la causalidad formal; una metáfora traída del ámbito del comportamiento humano, que se rige por la ley natural, que es la participación de la ley divina en el corazón de los seres humanos. De hecho, al discutir si era necesario que los seres humanos recibieran una ley de Dios para guiar sus acciones en la *Summa Contra Gentiles*, el Aquinate opone el comportamiento de las creaturas irracionales al de los seres humanos, explicando que las primeras se guían a través de una inclinación natural que sigue a su especie, es decir, su causa final que sigue a su causa formal.³¹ Incluso cuando el Aquinate introduce esta noción en la discusión sobre los milagros en las *Cuestiones sobre el poder de Dios*, se apresura a hacer una sugerencia similar, afirmando que la ley de la naturaleza (en singular) se refiere al orden interno de la creación: “la ley suprema de la naturaleza que es la ordenanza de Dios con respecto a todas las creaturas”.³²

Ahora bien, tras la destitución de esta cosmovisión aristotélica durante los siglos dieciseis y diecisiete, una nueva imagen de la naturaleza la sustituyó, a saber, una concepción corpuscular de la naturaleza que exigía explicaciones mecanicistas de los fenómenos naturales.

³⁰ *S.Th.* III, q. 75, a. 4

³¹ *SCG* III, 114.

³² *De Pot.*, q. 6, a. 1, *ad* 2.

Esta nueva visión de la naturaleza implicaba que existen porciones insensiblemente pequeñas de materia que son indivisibles en lo que respecta a los procesos naturales, sin otra cosa que forma, tamaño y un grado cambiante de movimiento. Todo el mundo material era, por tanto, reducible a y surgía de las disposiciones y movimientos de los átomos subyacentes, que, al carecer de causas formales, no tenían poderes propios. Sólo tenían movimiento en el vacío. Sin embargo, estos átomos se comportaban de forma regular: sus movimientos podían describirse con formulaciones matemáticas precisas. Estas formulaciones eran, para Descartes, Newton y tantos otros, las leyes mismas de la naturaleza, leyes impuestas a la naturaleza por el más perfecto de los legisladores: Dios. Si había leyes de la naturaleza, entonces había un legislador divino a cargo del orden creado.

Si se considera este nacimiento histórico de la noción de leyes de la naturaleza, se ve que esta noción es ajena al pensamiento de un pensador medieval como Santo Tomás de Aquino y, por tanto, podría parecer extraño que los pensadores tomistas se sintieran obligados a introducirla en sus propios tratados y manuales. Sin embargo, a principios del siglo veinte, esta noción estaba tan grabada en la visión de la naturaleza y, lo que no es menos importante, era utilizada para negar la posibilidad misma de los milagros por los seguidores de Hume, que los estudiosos tomistas se enfrentaron al reto de abordar esta cuestión.³³ Como es bien sabido, una plétora de libros de texto sobre filosofía tomista

³³ El primer autor tomista del que tengo noticia que discutió la cuestión de los milagros en relación a leyes de la naturaleza fue Francisco Suárez. Ver Laverda, Alessandro, 'Revising the Supernatural: Prospero Lambertini's Reconsideration of the Concept of Miracle', *Church History* 90 (2021), 45-67.

apareció después de la encíclica de 1879 del Papa León XIII *Aeterni Patris*, dando una nueva vida a la escuela tomista. El llamado más importante que el Papa expresó en esta carta fue la renovación de la filosofía cristiana mediante el estudio profundo del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en beneficio de la Iglesia Católica y de toda la sociedad. Aún hoy se pueden encontrar trabajos de este tipo. A lo largo del siglo XX, muchos discuten la posibilidad de los milagros en referencia directa a la noción moderna de las leyes de la naturaleza dentro de los tratados de filosofía natural.

Véase, por ejemplo, uno de los manuales tomistas más conocidos, el *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* de Joseph Gredt. En su primera edición de 1899, la obra tiene un breve discurso sobre los milagros dentro de la discusión de las leyes de la naturaleza en el tratado de filosofía natural. En ediciones posteriores, Gredt cambió la ubicación de la discusión de las leyes de la naturaleza a la sección en la que se discute la doctrina de la providencia, colocando el análisis de los milagros también dentro de esa sección. Aún así, este movimiento podría ser una prueba de la dificultad que los neotomistas encontraron al discutir una noción tan ajena al pensamiento del mismo Santo Tomás. Hay varios otros casos de este tipo entre los tomistas del siglo veinte. Se puede considerar el *Cursus Philosophiae Thomisticae* de Édouard Hugon de 1903, que sitúa el tratamiento de los milagros en el volumen dedicado a la filosofía de la naturaleza justo después de la sección dedicada a cómo se gobierna la naturaleza a través de las leyes de la naturaleza (con una mención menor de la providencia divina). Una ubicación similar se encuentra en la obra *Elementa philosophiae christianae ad mentem s. Thomae Aquinatis exposita* (Quebeci: L'Action sociale, 1917) de Stanislas-Alfred Lortie, que trata los milagros y

las leyes de la naturaleza mucho antes que de la doctrina de la providencia. Por el contrario, en su *Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis exposita et recentioribus scientiarum inventis aptata* (Parisiis: Apud Baston, Berche et Pagis, 1921), Albert Farges analiza el tema mucho después de la doctrina de la providencia, al igual que Michael de Maria en su *Philosophia peripatetico-scholastica ex fontibus Aristotelis et S. Thomae Thomae Aquinatis Aquinatis*, v. 2 (Romae: ex Pontificia Officina Typographica, 1913); o Tilmann Pesch en su *Institutiones philosophiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Friburgi: sumptibus Herder, 1897), Karl Frank en su *Cursus Philosophicus. Philosophia Naturalis* (Friburgi: Herder & Co., 1926), y de Jean-Marie Aubert *Philosophie de la Nature* (París: Beauchesne, 1965), todos los cuales tratan acerca de los milagros al discutir las leyes de la naturaleza. Más aun, el muy influyente Juan José Urráburu, en sus *Institutiones philosophicae* de 1892, e incluso quien fuera considerado como el mayor de todos los neotomistas del siglo veinte, Réginald Garrigou-Lagrange, en su *De Revelatione* de 1950, también discuten los milagros vinculados a sus análisis de las leyes de la naturaleza.³⁴

Lo más interesante de estos estudiosos es que, hasta donde yo sé, sólo Édouard Hugon aborda con cierta profundidad el tema de los milagros en relación directa con la potencia obediencial, una noción clave en la comprensión metafísica que el propio Aquinate tiene del funcionamiento de un milagro. Hugon presenta un breve análisis de la

³⁴ Para un análisis más detallado, ver mi ‘Thomas Aquinas and Some Neo-Thomists on the Possibility of Miracles and the Laws of Nature’, *Religions* 15(4), 422 (2024).

potencia obediencial junto con las leyes de la naturaleza para demostrar que los milagros son posibles. Otros, como Urráburu, Garrigou-Lagrange, Lortie y Farges, mencionan la noción, pero le dan una importancia menor (sólo Lortie y Urráburu la mencionan de pasada en relación con los milagros). En cambio, todos ellos vinculan su análisis de la posibilidad de los milagros a la noción moderna de las leyes de la naturaleza, en lo que podría leerse como un intento de comprometerse con el mundo moderno de la ciencia, como el Papa León XIII les invitaba a hacer. Sin embargo, cabe preguntarse si no se entregaron demasiado rápido a los temas modernos, sin tener en cuenta la idea más importante y profunda del análisis metafísico de Santo Tomás, a saber, que toda creatura depende en todo su ser del Creador.

6. Conclusión

Si mi presentación del análisis metafísico del Aquinate sobre la posibilidad de los milagros es correcta, habría que replantearse la noción de la intervención de Dios en la naturaleza, incluso dentro de los círculos tomistas. Esta intervención o interferencia ya no puede concebirse como la ruptura de algunas leyes inquebrantables de la naturaleza, o como la suspensión de un orden que no puede ser suspendido. La llamada intervención de Dios en la naturaleza es, desde esta perspectiva, algo completamente inteligible y, según argumentaría Santo Tomás, casi necesario. Es inteligible metafísicamente, en última instancia, porque es el orden de la naturaleza el que depende de Dios, y no Dios el que depende del orden creado. Y es casi necesario porque, escatológicamente hablando, el objetivo de estas intervenciones milagrosas es la salvación humana, que, para el Aquinate, no puede alcanzarse sólo

por medios humanos, sino que requiere del poder divino y una creatura obediente.