

## **LA CUESTIÓN *IN REPARATIONE CORRUPTAE* Y EL PROBLEMA DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA DE PEDRO DAMIÁN A GUILLERMO DE RIMINI**

FRANCISCO LEÓN FLORIDO

*Universidad Complutense de Madrid*

### RESUMEN

En este artículo se presentan algunos de los textos más importantes en el desarrollo de la cuestión de la omnipotencia divina desde su inicio en Pedro Damían hasta los Comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Los textos se centran en el ejemplo particular de la posibilidad para Dios de restaurar la virginidad a quien la ha perdido como caso, que es utilizado para reflexionar sobre la posibilidad divina de alterar el pasado.

*Palabras clave:* omnipotencia divina, cambio del pasado, restauración de la virginidad, Comentarios a las *Sentencias*.

### ABSTRACT

This article is an attempt to explain the role of the most important texts in the development of the question of divine omnipotence since Peter Damian to the Commentaries on the *Sentences* of Peter Lombard. In the article I point to the particular example, used by masters, about the possibility for God to restore lost virginity, to thinking about if God can change the past.

*Key words:* divine omnipotence, change of the past, restoration of virginity, Commentaries on the *Sentences*.

El de la omnipotencia divina es, sin duda, uno de los temas que dan sentido y continuidad al pensamiento teológico y filosófico en la edad media cristiana latina. Como la mayor parte de las cuestiones que los filósofos medievales de este ámbito se plantearon, la omnipotencia aparece de un modo recurrente, lo que no significa que las diferencias en el modo en que se propone y las soluciones que se dan no impliquen transformaciones decisivas para la historia de la filosofía medieval. En general, podemos distinguir dos momentos en el tratamiento de la cuestión de la omnipotencia. En la primera fase, se trata de un atributo divino que es verdad de fe, por lo que sus consecuencias filosóficas pueden reducirse al plano puramente teológico, como una respuesta a problemas parciales suscitados por motivos apologeticos o pastorales. Tal es el caso del planteamiento de San Jerónimo o San Agustín, para quienes la fe en la omnipotencia divina viene, sobre todo, a solucionar aporías que rozan lo herético o a servir de apoyo pastoral para la guía moral cristiana. La pre-escolástica y la escolástica cristianas harán, no obstante, que el problema adquiera una dimensión mucho más amplia y de consecuencias más profundas. Aquí, de nuevo, hemos distinguir entre el periodo previo a la condena de las tesis aristotélicas a finales del siglo XIII y el periodo escolástico crítico. En ambos, los términos de la cuestión vienen a ser muy similares, sobre todo en la formulación de las dos clases de poder o potencia divinas, el poder absoluto y el poder ordenado. Lo que, sin embargo, distingue los dos planteamientos es la defensa hiperbólica del poder de Dios que trasluce a través de las doctrinas teológicas posteriores a las condenas antiaristotélicas entendidas como una oposición de los hombres de fe frente al necesitarismo naturalista. La declaración de la fe cristiana: *Credo in Unum Deum Omnipotentem* se hace visible en las doctrinas teológico-filosóficas del cambio de siglo, y las sutilezas escolásticas forjadas en relación al poder de Dios llegarán a abrir una nueva estructura filosófica opuesta y alternativa al naturalismo aristotélico imperante durante buena parte del siglo XIII.

Situado en el cambio de milenio, Pedro Damiano viene a situarse en el punto de inflexión entre el viejo pensamiento monástico dominado por los intereses pastorales y la nueva orientación dialéctica, que contempla cómo los recursos lógicos de la filosofía vienen a ocupar el campo dominado hasta el momento por la interpretación simbólica de los textos sagrados. Un siglo después se producirá la transformación decisiva con la ritualización escolar del debate teológico, propiciada por la universalización de la técnica de la *quaestio*, que tendrá en las *Sentencias* de Pedro Lombardo su obra de referencia. El texto de Pedro Damiano se ha encontrado reproducido en más de cien manuscritos, lo que indica que su diseminación debió ser muy amplia y explica la gran influencia que ejerció sobre la doctrina medieval de la omnipotencia, al abrir el camino al concepto de un poder divino superior al orden establecido en

la creación<sup>1</sup>, aunque no es posible demostrar si el texto ejerció una influencia directa sobre los autores de los siglos XIII y XIV<sup>2</sup>.

Los más de mil cuatrocientos comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo son un compendio del pensamiento escolástico, y en ellos destacan tanto su gran continuidad temática y estructural como la variedad de las respuestas que la teología filosófica medieval ofreció a las *quaestiones* que en la obra se plantean. En los comentarios, no sólo los problemas se suceden siguiendo el orden de las cuestiones de Lombardo, sino que, a menudo, los ejemplos que se utilizan para ilustrar las reflexiones de los comentaristas son modelos estereotipados. En relación con el problema de la omnipotencia divina, que irá ocupando un lugar cada vez más prominente<sup>3</sup>, uno de los ejemplos utilizados por los comentaristas para exponer el conjunto de problemas asociados a la posibilidad de que Dios intervenga en el pasado en uso de su poder absoluto, haciendo incluso que lo que ha sucedido no haya sucedido (*quae facta sunt facta non fuerint*), es el de la reparación de la virginidad una vez perdida (in *reparatione corruptae*, *utrum Deus potest reparare virginem post ruinam*). El propósito de este breve ensayo es indagar sobre el sentido de las diferentes respuestas a este problema en el contexto de la evolución de la reflexión medieval sobre el poder de Dios.

## I. PEDRO DAMIÁN: ENTRE LA ADMONICIÓN PASTORAL Y LA DIALECTICA FILOSÓFICA

La primera referencia de la utilización del ejemplo de la *reparatio* en relación con la posibilidad de deshacer el camino del tiempo para el poder divino, se encuentra en una carta del eremita Pedro Damían a Desiderio, abad de Montecasino de mediados del siglo XI<sup>4</sup>. El título de la carta ha ido variando en las diversas copias en que se ha conservado<sup>5</sup>. Su ocasión es la referencia a una

1 Ha sido especialmente Francis Oackley quien ha destacado la importancia de la cuestión planteada por Pedro Damían sobre la reparación de la virginidad para el transcurrir del problema de la omnipotencia divina –no sólo– en la Edad Media. Cf. *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca and London, Cornell University Press 1984.

2 I. M. RESNICK, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De Divina Omnipotentia*, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1992, 2.

3 XLII. De omnipotentia Dei: quare dicatur omnipotens, cum nos multa possimus quae ipse non possit. Quomodo dicatur Deus omnia posse. Quod omnipotentia Dei secundum duo consideretur. XLIII. Investio contra illos qui dicunt Deum nil posse nisi quod vult et facit. XLIV. An Deus possit facere aliquid melius quam facit, vel alio vel meliori modo. Utrum Deus semper possit omne quod potuit.

4 PEDRO DAMIÁN, *De divina omnipotentia*, 596C 4-601 C

5 El título más antiguo es el de *Disputatio super quaestione qua quaeritur, si Deus omnipotens, quomodo potest agere ut quae facta sunt facta non fuerint*. La primera reimpresión de Cayetano se

sentencia de san Jerónimo: “Estábamos, pues, a la mesa un día, los dos, como podrás recordar, cuando esta frase del bienaventurado Jerónimo fue citada en la conversación: «Voy a decir con atrevimiento que, aunque Dios lo pueda todo, no puede devolver la virginidad después de haberla perdido. Tiene ciertamente el poder de liberarla de su pena, pero no de devolverle la corona de su virginidad perdida» (Audenter loquor: cum omnia Deus possit, suscitare non potest virginem post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non valet coronare corruptam)<sup>6</sup>. Jerónimo había urgido a Eustaquio a preservar su virginidad y utiliza la imposibilidad de que Dios pudiera restaurarla como un argumento para reforzar ese propósito. En la misma convicción le había seguido san Agustín,

refiere ya a la *divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddentis*. Las ediciones contemporáneas lo simplifican como *De divina omnipotentia*. Los párrafos más significativos de la carta en relación con nuestro tema son los siguientes (los subrayados son nuestros): Nam dum aliquando, ut meminisse potes, uterque discumberemus ad mensam, illudque B. Hieronymi sermocinantibus deveniret in medium; audenter, ait, loquor: cum *omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare a poena, sed non valet coronare corruptam*. Ego licet pavidus, utpote, qui disputare de tanti viri testimonio facile non audeam, unanimi tamen patri, tibi videlicet, dixi pure quod sensi. Haec, inquam, fateor, numquam potuit mihi placere sententia. Non enim a quo dicatur, sed quid dicatur attendo. Nimis scilicet inhonestum videtur, ut illi, qui omnia potest, nisi sub altioris intelligentiae sacramento, tam leviter impossibilitas ascribatur. Tu autem a contrario respondisti: ratum esse, quod dictum est et satis authenticum, Deum videlicet non posse suscitare virginem post ruinam. Deinde longis atque prolixis argumentationibus multa percurrens, ad hoc tandem definitionis tuae clausulam perduxisti, ut diceres: Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non vult. Ad hoc ego: Si nihil, inquam, potest Deus eorum, quae non vult: nihil autem, nisi quod vult, facit; ergo nihil omnino potest eorum facere, quae non facit. Consequens est itaque, ut libere fateamur, Deum hodie idcirco non plueri, quia non potest; idcirco languidus non erigere, quia non potest; ideo non occidere injustos, ideo non ex eorum oppresionibus liberare sanctos. Haec, et alia multa idcirco Deus non facit, quia non vult, et quia non vult, non potest; sequitur ergo, ut quidquid Deus non facit, facere omnino non possit. Quod profecto tam videtur absurdum, tamque ridiculum, ut non modo omnipotenti Deo nequeat assertio ista congruere, sed ne fragili quidem homini valeat convenire. Multa siquidem sunt quae nos non facimus, et tamen facere possumus. [...] Ut ergo ad id, quod praelibatum est, sermo recurat, quid praejudicat. Deo suscitare posse virginem post ruinam? Nunquid idcirco non potest, quia non vult; et idcirco non vult, quia malum est; sicut dictum est, mentiri et pejorare, et injustum quid facere, Deum nec velle, nec posse? Sed absit, ut malum sit violata, virginem fieri; imo sicut malum est virginem violari, ita violatam redere in virginem procul dubio bonum esset, si divinae dispositionis ordo concederet, v. g. hominem post lapsum mortis subideri vindictam; licet justo Dei iudicio malum fuit. [...] Sive igitur his, sive aliis supernae providentiae causis, ad integritatem pristinam violata virgo non redeat: nequaquam tamen omnipotens Deus *dicendus est hoc non posse, sed potius nolle*, ut servetur arbitrium aequissimae voluntati, non autem ascribatur, quod absit, impotentia majestati. Quod enim malum est, non potest facere Deus, quia nec potest etiam velle; quod tamen nequaquam referendum est ad impossibilitatem, sed ad naturalem potius elementariae singularis bonitatem. Quod vero bonum est, velle potest, et facere, tametsi quodam cautela suae, vel provisionis intuitu, quaedam bona, aut raro faciat, aut nunquam faciat. Alioquin poterat dici ante Salvatoris adventum, quia Deus creare non posset ex utero Virginis Filium. Nimirum, quod nunquam fecerat, sed ne quidem nisi semel facturus erat. *Tamenetsi nunquam faceret, et velle, et facere poterat, quia bonum erat*. Virginem itaque suscitare post ruinam, quomodo non possit Deus, cum procul dubio et ille omnipotens sit, et hoc bonum sit?

<sup>6</sup> *Epistola 22, ad Eustochium*, 5, (PL 22, 597B) ed. J. LABOURT, t. IX, 115.

y también con la misma intención de exhortar a la preservación de esta virtud cristiana<sup>7</sup>. Agustín añade, además, un argumento filosófico destinado a hacer fortuna: en el caso de que Dios hiciera que lo que ha pasado no hubiera pasado (*ut ea quae facta sunt, facta non fuerint*) eso sería lo mismo que hacer que lo verdadero se transformara en falso (*eo ipso quo vera sunt falsa sint*), es decir, utilizar ese poder ocasionaría una contradicción<sup>8</sup>.

En las circunstancias y el contexto del escrito de Damián se puede apreciar la complejidad de la época. Por un lado, el tono denota la intención de servir a la fortificación espiritual de la vida monástica frente a los riesgos de la *vana curiositas* que conduce a perderse en las tentaciones de la indagación escrutadora. Pero, la parte central de la carta viene a ser un ejercicio dialéctico que demuestra la preocupación por las enseñanzas de la dialéctica aristotélico-boeciana, que ocasionaba ya en la época polémicas sobre la omnipotencia divina, como la querrela eucarística suscitada por Berengario de Tours, en que se oponía el orden de la naturaleza a la omnipotencia divina, basándose en la preeminencia de las reglas de la lógica y la gramática. El mismo Berengario había estudiado dialéctica con Fulberto de Chartres, y rechaza la presencia sensible (*praesentia sensualis*) del cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento, basándose en argumentos dialécticos: uno puramente lógico, la imposibilidad de un sentido unitario en las palabras del sacerdote en la consagración (*hoc est enim corpus meum*), y el segundo que usa los conceptos de la metafísica aristotélico-porfiriana para plantear las dificultades de la inherencia de los accidentes en una substancia que ya no es pan y vino.

Al tratar sobre la sentencia de Jerónimo, Pedro plantea por vez primera un problema teológico que llegará a ser fundamental: ¿es posible que lo que ha sucedido ya, no haya sucedido? Su respuesta se relaciona con la dialéctica entre la voluntad y el bien, que, según el eremita, se armonizan perfectamente en Dios, de modo que Dios puede hacer lo que quiere y quiere necesariamente lo que es el bien. Se retoma aquí el problema que ya había sido planteado por Agustín sobre la relación entre el poder y el querer en Dios, al hacer uso de las nociones de lo que Dios puede pero no quiere hacer (*potuit sed noluit*) o de lo que no quiere hacer porque no puede quererlo (*noluit, quia non potuit velle*). Esta respuesta se inscribe en el intento de construir una especie de “lógica de la fe”, cuyas reglas son distintas a las de la lógica de los dialécticos, pues, según éstas, es contradictorio alterar el pasado, mientras que la fe nos hace creer, y, por tanto, pensar, que Dios puede hacer incluso aquellas cosas que la razón lógica tiene por imposible.

7 *De sancta simplicitate*, 29, 266.

8 *Contra Faustum*, 26, c.5 (PL 42, col. 381).

Las dos cuestiones conexas que aparecen en el *De divina omnipotentia* son si Dios puede restaurar la virginidad de quien la ha perdido y si Dios puede hacer que el pasado no haya sido. La segunda es una cuestión plenamente filosófica, cuya primera referencia se remonta a Aristóteles: “Nada que haya ocurrido ya es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Troya haya sido saqueada; porque tampoco se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber ocurrido; por eso dice bien Agatón: «De esto sólo se ve privado hasta Dios: de poder hacer que no se haya producido lo que ya está hecho»”<sup>9</sup>. No se trata de una cita casual, sino que expresa un punto crucial de la física aristotélica, puesto que el transcurrir del tiempo sigue una flecha que conduce del pasado al futuro necesariamente, no siendo reversible, puesto que, dice Aristóteles, el tiempo es el número del movimiento “según el antes y el después”<sup>10</sup>.

El abad Desiderio, siguiendo a Jerónimo y Agustín, niega la posibilidad de restaurar la virginidad, y si no lo hace es porque no quiere. Damián extrae las consecuencias dialécticas de esta afirmación: si Dios sólo puede hacer lo que quiere hacer y sólo quiere hacer lo que hace, se seguiría que Dios no puede hacer más que lo que de hecho hace, concluyendo en una forma absoluta de necesitarismo. Damián, pues, se opone a esta conclusión: “y yo, no sin temor, ni osando frívolamente discutir el testimonio de tal hombre, digo, sin embargo, lo que siento con pureza a ti, un padre que tiene como yo una sola alma. A lo que yo respondo: Si Dios no puede hacer nada de lo que no quiere, y si, por otra parte, no hace nada más que lo quiere, no puede, por tanto, hacer absolutamente nada más que lo que hace. En consecuencia, digámoslo francamente, Dios hoy no hace llover porque no puede, no cura a los enfermos porque no puede, no hace perecer a los malvados por la misma razón, y por la misma razón no libera a los santos de sus perseguidores. Todas estas cosas, y muchas otras, Dios no las hace porque no las quiere, y porque no las quiere no las puede. Se sigue, pues, que todo lo que Dios no hace no lo puede hacer de ningún modo. Afirmación, evidentemente, tan absurda y tan ridícula que no solamente no podría convenir a la omnipotencia de Dios, sino incluso a fragilidad del hombre, pues hay muchas cosas que nosotros no hacemos y, sin embargo, podemos hacer”.

En la argumentación, es necesario establecer una nueva conexión entre la voluntad y el bien en Dios, de modo que un bien en sí mismo puede ser hecho siempre por Dios: “¿qué prejuicio puede hacer que pensemos que Dios no podría devolver su virginidad a quien la ha perdido? ¿Es que no lo puede porque no lo quiere, y no lo quiere porque es un mal? Lo mismo que, como

9 *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b.

10 *Física*, IV, 11, 219b.

hemos dicho, Dios no puede mentir, cometer perjurio, hacer una injusticia ... Pero, guardémonos de considerar un mal el hecho de devolver la virginidad a una mujer desflorada; al contrario, desde el momento en que es un mal para una virgen ser desflorada, sería sin duda un bien para una mujer desflorada volver a ser virgen, si el orden del designio de Dios lo permitiera. Por ejemplo, fue un mal para el hombre, después de su caída, sufrir la muerte en castigo, aunque fuera por un justo juicio de Dios”. Sin embargo, tampoco la voluntad divina queda atada necesariamente al bien, pues sigue siendo libre de elegir, de modo que “si, pues, por éstas o por otras razones de la Providencia celeste, una virgen desflorada no retorna a su integridad primera, no se debe, sin embargo, en absoluto decir que Dios omnipotente no puede hacerlo, sino más bien que no lo quiere, de modo que se reserve a su voluntad soberanamente equitativa su libre elección, de modo que no se le atribuya una impotencia –guardémonos de ello– a su majestad omnipotente. Lo que es malo, en efecto, Dios no puede hacerlo, porque no puede incluso quererlo; no siendo necesario, sin embargo atribuirlo a impotencia de ninguna clase, sino a la generosidad natural de una bondad que no pertenece más que a Dios. En cuanto a lo que es bueno, puede quererlo y hacerlo, aunque desde una cierta previsión de su presciencia, ciertas cosas buenas no sean hechas por Él más que raramente o nunca”.

El ejemplo de que Dios ha hecho efectivamente uso de ese poder se encuentra en que *de facto* Dios ha preservado la virginidad de la Virgen María, *ante partum, in partu y post partum*, lo que se expresa con la imagen de la integridad del sello, que recuerda al poder de Jesucristo de atravesar la puerta cuando aparece antes sus discípulos después de su resurrección: “De otro modo, se habría podido decir, antes del advenimiento del Salvador, que Dios no podía hacer nacer un hijo del seno de una virgen. Con seguridad no lo había hecho nunca y no iba a hacerlo más que una sola vez. Sin embargo, incluso aunque nunca lo hiciera, podía quererlo y hacerlo, puesto que era un bien. E igualmente, ¿cómo Dios no podría hacer virgen a quien no lo es, puesto que indudablemente es omnipotente, y por otra parte es un bien?”.

Así pues, lo que comienza como una cuestión planteada en el contexto de los escritos sagrados representados por las palabras de Jerónimo, retorna a ese contexto, después del recorrido dialéctico, cuando se relaciona con la doctrina herética de quienes niegan la virginidad de María, en este caso por sus consecuencias lógicas, de modo que los dialécticos son finalmente presentados como herejes (*veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici*). De este modo, Damián da un paso adelante respecto de lo que cabría esperar de un miembro significado de la tradición monástica, al situar la discusión en el terreno dialéctico, con la intención, no obstante, de combatir a los dialécticos con sus propias armas. Se trata de afirmar la fuerza de la fe que puede imponerse sobre la lógica

humana de los dialécticos, lo que se manifiesta en el hecho de que la omnipotencia divina pueda obviar los principios de la lógica humana, haciendo posible que una virgen pueda parir sin haber tenido contacto carnal o reparar la virginidad después de haberla perdido (Et quidem poterat Deus, et fetare virginem ante ruinam, et reparare virginem post ruinam [ ... ] Et certe mirabilius est, et valde praecelentius, virginem incorruptam manere post partum, quam corrupta ad virginal decus redire post lapsum)<sup>11</sup>.

El argumento metafísico más fuerte para justificar la posibilidad de la restauración de la virginidad –y que de hecho es el que será recogido por los teólogos más adelante– lo proporciona la ausencia de temporalidad en la omnipotencia divina, por lo que las decisiones de la voluntad de Dios se toman en la eternidad. Así, dice Damián, refiriéndose a otro ejemplo, “podemos decir que Dios puede hacer que suceda que Roma, que ha sido fundada en la antigüedad, no hubiera sido fundada (potest Deus agere ut condita non fuerit). Y cuando decimos «puede» usamos la palabra con propiedad en tiempo presente, en tanto que se refiere a la inalterable eternidad de Dios”<sup>12</sup>. Esto implica que no habría diferencia entre el futuro y el pasado desde el punto de vista de la contingencia y la necesidad, a diferencia de lo que pretende la tradición aristotélica. Así entendida la cuestión del tiempo, la solución de Damián parece hacer un uso *a parte ante*, de la noción de la potencia absoluta, pues afirmaría que Dios no está limitado al orden establecido de hecho en la creación, y podría haber creado un mundo en que Roma no hubiera sido fundada o la mujer corrompida no hubiera sufrido la pérdida de su virginidad<sup>13</sup>. Habrá que esperar, no obstante, a que el debate busque una resolución en el campo lógico en la universidad medieval para que esta solución desarrolle toda su potencialidad.

## II. LA CUESTIÓN EN LOS COMENTARIOS A LAS *SENTENCIAS*: GUILLERMO DE AUXERRE Y HUGO DE SAINT-CHER

La recepción de los escritos aristotélicos en el ámbito universitario cristiano le dio a la cuestión de la omnipotencia divina un nuevo sesgo muy diferente al de Pedro Damián, que ya no influye directamente en los autores

11 *De divina omnipotentia*, cap. 8, 610-611.

12 *Ib.* cap. 17, 619B-C.

13 Así lo entiende, por ejemplo Lawrence Moonan (“Impossibility and Peter Damiani”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72 (1980), 146-63), para quien no habría que aceptar que Pedro Damián haya defendido radicalmente la omnipotencia de un Dios que habría podido intervenir para alterar el pasado, haciendo que Roma no haya sido fundada o que sea posible reparar a la virgen corrompida. Más bien se aproximaría a lo que será la noción escotista del poder para establecer un orden alternativo en el que esos acontecimientos fueran posibles.

escolásticos. El tema de la *reparatio* reaparece ya en el contexto escolástico en Guillermo de Auxerre, uno de los primeros maestros universitarios de París, tanto en la facultad de artes como en la de teología. Se ocupa del poder de Dios en el tratado XI, libro I, de la *Summa aurea*, su obra más importante, compuesta entre 1215 y 1229, que tiene la forma de un comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, del que si no la literalidad sigue, al menos, las líneas generales. Para precisar el modo en que Dios gobierna con su poder el mundo de la naturaleza, Guillermo se apoya en la distinción aristotélica entre potencia activa y potencia pasiva. La omnipotencia de Dios es absoluta pues no precisa de posibilidad alguna en la cosa natural, aunque preserva el límite del principio de no contradicción. El examen de la posibilidad le plantea el dilema entre lo que puede hacer Dios y lo que puede hacer la naturaleza, de manera que el milagro implica una intervención divina según lo imposible. Tras examinar algunos casos de intervenciones milagrosas, se establece la distinción entre el poder y la justicia, y, a continuación, en el capítulo 6 retoma el ejemplo de la restauración de la virginidad<sup>14</sup>, preguntándose si podría Dios devolver su virginidad a la que la ha perdido.

Guillermo comienza recordando a Jerónimo como el punto inicial de la polémica, según el característico método escolástico, Parece que, puesto que Dios puede hacer milagros, como devolverle la vista a un ciego o, incluso resucitar a los muertos, no menos podría hacer que una virgen “esté cerrada, sellada e íntegra como antes”. Sin embargo, Guillermo plantea dos dificultades: de aquellos milagros tenemos relación en la sagrada escritura, mientras que no se encuentra algo semejante respecto de la devolución de la virginidad, y, en segundo lugar, retorna al tema de la distinción entre la restauración de la virginidad *juxta carnem*, la recuperación del sello de la integridad, y *juxta meritum*, la devolución de la cualidad espiritual. Guillermo no encuentra dificultad en aceptar tanto la recuperación de la carne como la restauración de la dignidad de la virginidad, pero esto supone la posibilidad de cambiar acontecimientos pasados, lo que concluiría en una contradicción. De modo que “puede, ciertamente, retornarla intacta en cuanto al alma, y cerrada en cuanto al cuerpo, pero no puede hacer que haya sido desflorada y que no lo haya sido”. Estas razones concluyen en el no reconocimiento de la omnipotencia divina.

¿Qué hay que entender por omnipotencia? Guillermo recuerda las definiciones de omnipotencia de san Agustín y Pedro Lombardo: “En efecto, [Dios] es llamado omnipotente porque, como dice Agustín, «puede hacer todo lo que quiere»”<sup>15</sup>. El maestro de las *Sentencias* inquiere si por ello hay que entender

14 GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea*, libro I, tratado XI, cap. 6.

15 *La Ciudad de Dios*, XXI, 7, 1.

esto: «Puede todo lo que quiere hacer», o bien esto: «Puede hacer todo lo que quiere que sea hecho»<sup>16</sup>. Y escoge el segundo sentido, pues, en el primer sentido, por ejemplo san Pedro también sería omnipotente, ya que puede «hacer todo lo que quiere hacer, pues de otro modo no sería bienaventurado. Pero se dirá aún mejor que Dios es omnipotente porque puede hacer desde sí mismo [ex se] y por sí mismo [per se] todo lo que quiere hacer. Al decir todo», hay que comprender que su potencia tiene una extensión que no le determina a producir un determinado tipo de efecto, como la potencia de calentar está determinada a producir el calentamiento. Y al decir «por sí mismo y desde sí mismo» se excluyen tres cosas, a saber, la necesidad de una ayuda exterior, la determinación y el impedimento extrínsecos. Si, en efecto, Dios pudiera ser impedido o determinado, o si tuviera necesidad de una ayuda exterior, no sería omnipotente». Guillermo concluye aceptando la omnipotencia divina, como había hecho Guillermo Porreta<sup>17</sup>. Dios puede devolver la virginidad a la que la ha perdido porque no se le pueden aplicar las condiciones del tiempo en que se dan el pasado y el futuro, que es lo que está implicado en la opinión de Jerónimo. Al contrario, en lo que a Dios “respecta, no se relaciona nunca con una cosa de otro modo de como lo ha hecho desde toda la eternidad. Es por eso que, cuando se dice que lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho, esta necesidad lo es desde el punto de vista de las cosas, pero no desde el punto de vista de Dios”.

El teólogo dominico Hugo de Saint-Cher comentó las *Sentencias* hacia 1230, y lo hizo de un modo mucho más estructurado que Guillermo de Auxerre, siguiendo las exigencias del método escolástico. Sobre la omnipotencia divina, Guillermo trata de resolver la posible contradicción entre la afirmación de que Dios lo puede todo y el hecho de que parece encontrarse limitado por todo aquello que ha decidido hacer en relación al hombre y la naturaleza, que es lo que parece más conveniente. La afirmación de la omnipotencia divina implica la posibilidad de que permanezcan abiertas otras posibilidades al margen de la que efectivamente Dios ha realizado. Esto significa que el poder absoluto se encuentra limitado en el momento en que Dios elige una posibilidad y desecha otras; pero esto no significa que esta limitación sea exterior, a modo de una determinación absoluta. El planteamiento lleva a distinguir entre aquello que Dios puede en sí mismo, sin otra consideración, y lo que puede cuando el poder es informado por la justicia o la misericordia. La primera había sido denominada por Guillermo de Auvernia potencia absoluta, en el sentido de “desligada” de cualquier determinación. A ella le añade Hugo la potencia condicionada,

16 *Sententiae* I, d. 42, c. 3.

17 *In Boetii librum primum de Trinitate*, cap. 4 ed. Häring, Toronto, 1966.

que limita lo incondicionado de la *potentia absoluta*, aunque no se trata de dos potencias distintas, sino de dos sentidos de la misma potencia. Se encuentra aquí por primera vez esta distinción que hará fortuna especialmente a partir de Duns Escoto.

El tránsito de la potencia absoluta a la potencia ordenada está orientado por el principio del bien, y la acción divina sigue la potencia ordenada según el principio de no contradicción que impide un cambio en la decisión de Dios. El problema es que, siendo así, la misma potencia absoluta parecería estar limitada por el principio de no contradicción, y para evitarlo es necesario que Dios pueda hacer verdaderas las dos proposiciones contradictorias al mismo tiempo. Esto es incomprensible para la inteligencia humana, pero no para Dios, cuya potencia absoluta es incomprensible para nosotros por hacer compatibles tres principios incompatibles para nosotros: la inteligibilidad no contradictoria del mundo, la trascendencia absoluta de Dios que no está sometida al principio de no-contradicción y la producción de lo inteligible, que depende en última instancia de la potencia absoluta y, por tanto, no está sometida al principio de no contradicción. La restauración de la virginidad es una posibilidad que habría que situar al mismo nivel que otros imposibles tales como condenar a Pedro o salvar a Judas<sup>18</sup>. Esto es imposible, por contradictorio, pero hay otros imposibles, los milagros, como devolver la vida a un muerto, y si eso lo ha hecho Dios, según un argumento *a maiori*, también ha podido restaurar a la virgen desflorada. Después Hugo propone una solución no exenta de ambigüedad, al retomar la distinción entre la corrupción de la carne y la corrupción moral. La opinión más común es que la primera puede ser restaurada, pues “Dios puede recibir [a una virgen desflorada], es decir, devolverla al estado de integridad, eliminando toda corrupción”, en cambio, no podría restaurar la dignidad moral, pues esto implica el cambio en el pasado: “En efecto, el estado de dignidad de las vírgenes consiste en que ellas no han sido jamás desfloradas y, dicen, Dios no puede hacer que la que ha sido desflorada no haya sido nunca desflorada”.

18 Cuestión 1: ¿Lo puede Dios todo?: “En relación con la primera cuestión, parece que no, lo que se demuestra así. Dios es omnipotente, pues lo puede todo. Además, hace todas las cosas, luego ha podido todas las cosas. Además, la potencia divina es infinita, luego no está restringida a un objeto específico, luego está por encima de todas las cosas. [...] Además, Dios lo puede todo, luego puede pecar. Además, Dios lo puede todo, luego puede condenar a Pedro y salvar a Judas, como lo dice este pasaje de la segunda carta a Timoteo: «Cristo permanece fiel y no puede renegar de sí mismo», es decir, que no puede renegar de la verdad y la justicia. Pero la verdad de Dios por la cual ha prometido a los que perseveren la vida eterna (Mateo, 24, 3), exige que Pedro tenga la vida eterna, y la justicia de Dios exige igualmente que Judas sea eternamente condenado. Por tanto, puesto que no puede renegar de la verdad y la justicia, no puede hacer que Pedro sea condenado y Judas salvado. Luego, no lo puede todo. Además, Jerónimo dice, a propósito de este texto del libro de Amós (5, 2): la virgen «no resucitará», «incluso si Dios puede todo, no podría jamás devolver su virginidad a una virgen desflorada” (*Comentario a las Sentencias*, I, d. 42).

Otro argumento contrario a la posibilidad de la restauración de la virginidad es el de la ausencia de una manifestación expresa en la Escritura de que Dios lo haya hecho. El cauto Guillermo concluye que “quizá esta razón es la mejor o al menos la más segura”.

### III. LA RESPUESTA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO

Tomás define la omnipotencia como el poder de hacer todos los posibles en sentido absoluto, es decir, todo lo que no es contradictorio. Hay tres casos en los que se puede afirmar que Dios no puede hacer algo. El primero es el de algo que es un imposible lógico porque es contradictorio, por ejemplo, ser y no ser hombre a la vez. Si la contradicción va contra la razón de *ens* pueden darse varias posibilidades de impotencia: que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo, que opuestos inhieran al mismo tiempo en el mismo sujeto, que una cosa sea sin alguno de sus principios esenciales, que una cosa tenga principios esenciales que le son contrarios, y que lo que ha pasado no haya pasado. Este último es el caso de la regeneración de la virgen corrompida, del que se ocupa, además de en el comentario a las *Sentencias*, en diversos textos desde el punto de vista de los límites de la omnipotencia divina<sup>19</sup>. Cualquier imposibilidad para Dios debe decirse desde el lado de la cosa y no desde el lado de la esencia divina, por eso, dice Tomás, “es más conveniente decir que algo no puede ser hecho (*non possunt fieri*), que decir que Dios no puede hacer algo (*Deus non potest ea facere*)”.

Haciendo uso de la clásica distinción aristotélica, Tomás separa la potencia activa de la potencia pasiva en Dios. En todo caso, si se puede hablar de una impotencia divina habría que hacerlo en el segundo sentido, como es el caso de la potencia de ser un cuerpo, de poder cambiar, de carecer de algo, de fatigarse, de olvidar, de ser vencido o de sufrir pasiones. También hay ejemplos teológicos de cosas que le son imposibles a Dios, como conferir la gracia sin la Encarnación de Cristo, cambiar la voluntad del demonio, condenar a Pedro y salvar a Judas. Estos imposibles sólo lo son para Dios en el sentido de que no son queridos por Él (*ex parte voluntatis*), pues Dios no puede querer algo que se oponga a su bondad o su sabiduría, a su naturaleza, en definitiva, como pecar o mentir. Incluso así no se trata de la manifestación de una impotencia como la de “no poder” querer algo imposible, puesto que lo imposible en el sentido mencionado no es lo que Dios no puede querer, pues su poder es absoluto, sino

<sup>19</sup> *Quodlibet* 5, q. 2, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 4, ad. 3. Desde un punto de vista más moral y escatológico, también en *Summa Theologiae*, II, q. 152, a. 3, ad. 3.

lo que no quiere de hecho. Aunque no las utiliza en el comentario a las *Sentencias*, Tomás utiliza ya las expresiones *potentia absoluta* y *potentia ordinata* en la *Summa theologiae*<sup>20</sup>.

Para evitar la posible contradicción entre el poder, el saber y el hacer en Dios, Tomás tiende a identificar la presciencia, la voluntad y el hacer de hecho en el mundo divinos. Un modo de resolver este conflicto es utilizar la distinción entre el sentido compuesto y el sentido dividido de una proposición. Así, en el caso de: “Dios no puede hacer lo contrario de lo que ha previsto hacer”, en sentido compuesto, es decir, uniendo “hacer-lo contrario de lo que ha dispuesto” esta proposición es verdadera, puesto que en Dios no puede haber contradicción entre su voluntad y su acción, luego poder=hacer lo que ha dispuesto. En cambio, en sentido dividido, separando “puede hacer” de “lo contrario de lo que ha dispuesto” la proposición es falsa, pues Dios siempre “puede hacer” todo por su poder absoluto, independientemente (absolute) del objeto sobre el que se ejerce su poder. Esta distinción viene a complementar la que se da entre la imposibilidad de hecho, cuando el poder no se ejerce sobre una cosa en el mundo que no está en el orden divino, y la imposibilidad de derecho, que no es admisible en Dios, pues sería una imposibilidad por la propia naturaleza imponente de Dios. Como dice Tomás<sup>21</sup>, poder una cosa que su voluntad o su previsión no han determinado no es, en realidad, es decir, de derecho, un poder. Es el caso de acciones como pecar, mentir, o producir un contradictorio.

Así pues, Tomás plantea la cuestión de la reparación de la virginidad en el cuadro de un análisis de la contradicción que resultaría de hacer imposibles por naturaleza. Lo cual viene a suponer la separación entre la *potentia absoluta* y la omnipotencia, pues *potentia ordinata* y *absoluta* no son dos poderes diversos, de los cuales la absoluta se identificaría con la omnipotencia, sino dos modos de decir un mismo poder<sup>22</sup>: Los filósofos niegan la producción de los imposibles por naturaleza, por ejemplo Averroes, en su comentario al libro octavo libro de la *Metafísica*<sup>23</sup>, donde establece una forma de doctrina necesitarista según la cual, siendo Dios un agente incorporeal no puede actuar en el mundo de los cuerpos sino por medio de otros cuerpos, lo que excluye la producción de imposibles naturales. Un segundo argumento contra los imposibles se basa en

20 Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata (I, q. 25, a 5, d. 1).

21 *De Potentia*, q.1, a. 7.

22 *Comentario a las Sentencias*, I, d. 42, c. 2 a.2

23 AVERROES, *Comentario a la Metafísica VIII*, com. 4 (ed. de Venecia, f. 247v).

la lógica, en tanto que violan el principio de no-contradicción<sup>24</sup>. Dado que Dios no puede ir contra este principio del ser, tampoco podría hacer imposibles.

El caso de la virgen ilustra la distinción entre los imposibles en sí y los imposibles por accidente. Hacer que lo que ha pasado no haya pasado es un ejemplo de imposible por accidente, lo que vendría a servir de justificación a la tesis de san Jerónimo, pero también a las de Agustín y Aristóteles<sup>25</sup>. De modo que si Dios no puede hacer un imposible por accidente como devolver la virginidad a la virgen desflorada tampoco podría *a fortiori* hacer un imposible en sí. Otros argumentos que pueden aducirse como contrarios al poder divino sobre los imposibles los proporcionan Agustín<sup>26</sup>, quien niega que Dios pueda hacer algo contrario a las razones seminales, e incluso la Escritura, pues en la *Glosa sobre Romanos*, 11<sup>27</sup>, se dice que Dios, siendo autor de la naturaleza, no hace nada contra la naturaleza. Sin embargo, también la Escritura afirma sin duda la omnipotencia divina<sup>28</sup>. Y, aunque es cierto que Aristóteles había negado la posibilidad de los contradictorios<sup>29</sup>, Tomás argumenta, no menos aristotélicamente, que la relación entre la naturaleza humana y la divina parece demostrar que los contradictorios pueden ser superados por la omnipotencia divina.

Lo que es un imposible en sí, que no puede ser producido ni incluso por Dios, es un imposible según el accidente de la preterición, esto es que aquello que ha sucedido no haya sucedido, pues éste es equivalente a un contradictorio: “Aun cuando que lo pasado no haya existido, si se considera lo que pasó, sea una imposibilidad accidental, como, por ejemplo, el correr de Sócrates; sin embargo, si se considera lo pasado bajo la razón de pasado, el que no haya sido no sólo es imposible en sí mismo, sino absolutamente, pues indica contradicción. Y es más imposible que resucitar a un muerto –algo que no implica contradicción– que se dice ser imposible para algún tipo de poder, en este caso, el natural. Este tipo de cosas imposibles está sometido al poder de Dios. Así como Dios, por la perfección de su poder divino, todo lo puede, pero algo, por no implicar razón de posible, no está sometido a tal poder; así también, si atendemos a la inmutabilidad del poder divino, lo que Dios pudo, lo puede. Pero hay cosas que, antes de que fueran hechas tuvieron razón de posibles y, después de hechas, dejaron de tenerla. Estas cosas son de las que se dice que no puede hacerlas porque no pueden ser hechas. Dios puede devolver a una

24 ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 1012a32.

25 *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139b10. Desde un punto de vista lógico: *Metafísica* IV 1005b19-20, o 1005b35.

26 *Génesis en sentido literal*, VI, XIV, 25 (BA 48, 482-483)

27 *Glosa ordinaria*, V, 24 (PL 114, 508c).

28 *Lucas* 1, 37: “Ninguna palabra será imposible para Dios”.

29 Se refiere a 1006a1.

mujer violada la integridad de alma y cuerpo, pero no puede quitarle que haya sido violada. Como tampoco puede quitar a un pecador el que haya pecado y perdido la gracia”<sup>30</sup>.

La negación por parte de Tomás del poder de Dios para hacer imposibles en sí o esenciales, esto es, que no tengan en cuenta realidades concomitantes – incluso el tiempo–, sino que tienen en sí la razón de imposibilidad, deja abierto el problema teológico de la virginidad de María, que podría ser negada con el mismo argumento. A este efecto, Tomás distingue entre la contradicción de, por ejemplo, el hecho de que alguien fuera ciego y vidente a la vez, lo que es imposible y el hecho de ser virgen y madre. Pues en la razón de virginidad se incluye no haber sido desflorada, lo que excluye la posibilidad de devolverle la virginidad a la que ya ha sido desflorada, incluso para Dios, mientras que no se incluye la maternidad, lo que hace posible ser virgen y madre. Dios no puede ir contra la razón, pero el filósofo y el teólogo deben determinar precisamente qué es lo racional en cada caso<sup>31</sup>.

#### IV. EL USO DE LA DISTINCIÓN ENTRE *POTENTIA ABSOLUTA* Y *POTENTIA ORDINATA* EN GREGORIO DE RIMINI

Cuando, en el siglo XIV, Gregorio de Rimini se enfrenta con la cuestión de la *reparatio corruptae*, la doctrina de la distinción entre el poder absoluto y el poder ordenado de Dios está firmemente asentada y ha cobrado una dimensión desconocida para los autores anteriores. Sin duda, sea cual fuere la trascendencia que se le conceda en el devenir del problema, la condena de Tempier debió haber ejercido una notable influencia, al menos en cuanto al interés que comenzó a suscitar esta distinción en el plano teológico, transformada ahora en un arma en manos de los teólogos para hacer frente, dentro de la lógica filosófica, al necessitarismo filosófico. Se han destacado algunos de los artículos condenados por su relación directa con la omnipotencia, tales como el 147, que

30 *Summa theologiae*, I, q. 25, a. 4, resp.

31 Lo mismo se encuentra en el quinto *quodlibet* (*Quodlibet* V, q. 2 proemium 1 *Primo utrum Deus possit virginem corruptam reparare* *Quodlibet* V, q. 2 a. 1): Respondeo. Dicendum, quod in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis; et sic Deus virginem potest reparare post ruinam: potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum. Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut iam ea quae est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse; et eiusdem rationis est, quod fuit, non fuisse.

niega la posibilidad de que lo que es imposible *simpliciter* pueda ser hecho por Dios o por otro agente, el 140 que liga esta imposibilidad al incumplimiento del principio de no-contradicción, o el 21, que expresa claramente la oposición de los teólogos al necesitarismo, pareciendo defender la intervención inmediata divina en la cadena de las causas segundas. Eugenio Randi ha subrayado también dos artículos, el 50 y el 53 por su influencia en el rumbo que habría de tomar la noción de la *potentia Dei absoluta*, pues en ellos se rechaza que Dios no pueda actuar de otro modo de como actúa (irregulariter), imponiendo la libertad divina sobre la coacción de la necesidad física o lógica<sup>32</sup>.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, nada tiene de extraño que la solución de Gregorio a los problemas suscitados por la omnipotencia divina haga uso de esta distinción, de modo que, cuando, hacia 1344, la introduce en su reflexión, se refiere a ella como una “cuestión de uso común”<sup>33</sup>. En principio, el par absoluto/ordenado podría relacionarse con el más antiguo *potentia/iustitia*, según el cual se dice que Dios puede por su poder lo que no puede por su justicia<sup>34</sup>.

En la época de Gregorio las posiciones de Escoto y Ockham en relación al par absoluto/ordenado, aun situándose en la misma cadena deductiva del primero al segundo, se presentaban ya como alternativas. Escoto discute la cuestión en su *Ordinatio*, dentro de las distinciones relativas a la omnipotencia divina<sup>35</sup>. En términos generales, el Doctor Sutil supone que la oposición entre necesidad y contingencia se inscribe en un espacio vacío de neutralidad, de modo que pasado y futuro no tienen una densidad ontológica distinta en relación con su necesidad o contingencia. Esto hace que se desvanezcan las aporías relativas a la revelación de los futuros contingentes. Así pues, para oponerse a la inclinación aristotelizante de la escolástica tomista, que implicaba una limitación al poder divino, Escoto extiende la omnipotencia de Dios también al dominio de los hechos del pasado que no se distinguen de los futuros. Para ello recupera, bien que en un sentido diferente, la concepción tradicional de la teología patristica de la inaplicabilidad de las categorías temporales a la acción divina. El ejemplo que utiliza Escoto es el de la posibilidad de salvar a Judas ya condenado (*salvare Iudam iam damnatum*). Para cambiar los hechos del futuro,

32 E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla « potentia absoluta » fra XIII e XIV secolo*, (Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 121), Firenze, La Nuova Italia, 1987, 45-46.

33 : «Respondeo, et permitto quandam usitatam distinctionem, videlicet quod deum posse hoc vel illud facere potest intelligi dupliciter, scilicet secundum potentiam ordinatam et secundum potentiam absolutam. (*Lectura super I et II Sent.*, ed. D. TRAPP – V. MARCOLINO, I, dd. 42-44, q. i, a. 2, Resp. (t. III, Berlin-New York 1984, 368).

34 *Lectura*, I, dd. 42-44, q. I a. 2, resp. (368).

35 ...ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia absoluta sua, vel de iure — hoc est de potentia ordinata secundum iura (*Ordinatio*, I, d. 44, q. un).

Escoto había propuesto una intervención del poder absoluto de Dios para producir un nuevo orden sin contradecir el orden previsto por la providencia divina, y esta misma posibilidad parece extenderla también al pasado, de modo que para cambiar los hechos del pasado Dios podría cambiar el orden instituido por Él mismo por su potencia absoluta, ya que este acto del poder divino tiene un carácter teológico en el que no hay distinción de tiempo, por lo cual “esto [salvar a Judas una vez que ya ha sido condenado], sin embargo, no es imposible para el poder absoluto de Dios, porque no incluye contradicción. ... Ahora bien, no se podría sostener, de acuerdo con esta ley particular, que [Dios] podría salvar a Judas [ya condenado]. Pues puede prever que Judas debe ser salvado de potencia ordenada, pero no ordenada de este modo [según el que Judas ha sido condenado], sino absoluta de este modo, y ordenada de otro modo según algún otro orden [en el que Judas ha sido salvado], porque ese otro orden es en ese momento posible que sea instituido”<sup>36</sup>. Escoto resuelve, pues, el problema del cambio en los hechos pasados utilizando la noción del poder absoluto de Dios, que tiene una potencia capaz de producir órdenes diversos de un modo paralelo, constituyendo mundos alternativos que son compatibles con la unidad de la providencia divina.

Por su parte, Ockham aborda la cuestión, en el párrafo canónico de su *Quodlibet* VI<sup>37</sup>, en el que afirma que la distinción entre potencia absoluta y ordenada en Dios “no debe entenderse en el sentido de que haya realmente en Dios dos potencias de las cuales una es ordenada y la otra absoluta, porque hay una única potencia en Dios *ad extra*, la cual de todos modos es el mismo Dios”. Pero, sobre todo, Ockham hace uso de la distinción en su obra política, en relación, generalmente, con el poder del papa. Tal vez eso explica que la correspondencia entre el par *absoluta/ordinata* respecto de *de iure/de facto* se invierta en los dos maestros franciscanos. Si en Escoto el poder ordenado de Dios es el poder de establecer reglas *de iure*, que puede ser alterado *de facto* por el poder absoluto, en Ockham el vínculo es el contrario, pues, *de iure*, Dios

36 Nec tamen hoc est impossibile potentia absoluta Dei, quia non includit contradictionem Non autem staret, cum illa particulari lege, quod Iudam salvaret; Iudam enim potest praescire salvandum de potentia ordinata, sed non isto modo ordinata sed absoluta isto modo, et alio modo ordinata secundum aliquem alium ordinem, quia secundum alium ordinem tunc possibilem institui. (n. 11, 367-368).

37 *Quodlibeta septem*, ed. J. C. WEY, *Opera Philosophica et Theologica*, IX, St. Bonaventure 1980, 585-586: “Quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec est sic intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate. Sed est sic intelligenda quod ‘posse aliquid’ quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur ‘posse’ prò posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se facturum sive non”.

posee un poder absoluto que se ejerce *de facto* en el orden establecido por Él<sup>38</sup>. Duns Escoto habla de un poder absoluto de Dios entendido como omnipotencia, como poder de intervenir inmediatamente en el curso ordenado del mundo, de modo milagroso, esto es, contra o al margen de las reglas establecidas por Él mismo para el funcionamiento del mundo. Ockham, en cambio no habla de un poder de intervención efectivo en el mundo, pues ese poder se manifiesta en el orden, sino del establecimiento de un orden divino de contingencia y libertad, un orden superior al del mundo, que se da sólo en Dios, que pudo haber establecido otro orden por su poder absoluto, y cuya intervención milagrosa en el orden debe entenderse como parte de ese mismo orden previsto por Él. En cierto modo, para los dos maestros franciscanos la anterioridad de la potencia absoluta que establece el orden no es temporal, sino lógica, y por ello, siempre Dios conserva su poder absoluto independientemente del orden consecuente. Este poder absoluto se extiende no sólo al futuro, sino al pasado, pues esta diferencia temporal no afecta a la contingencia y la libertad esenciales de Dios.

Gregorio de Rimini está inmerso en este ambiente consciente o inconscientemente polémico –pues, al menos superficialmente, los argumentos de Escoto y Ockham no difieren en la esencial defensa de la omnipotencia divina frente al necesitarismo filosófico– cuando hace su lectura de las *Sentencias* y comenta la cuestión de la posibilidad de la intervención divina en el pasado, que toma como base el comentario de su rival Thomas Buckingham y examina las respuestas de otros autores como Gilberto Porreta y Guillermo de Auxerre<sup>39</sup>.

38 Et ideo, licet potentia Dei sit una, tamen propter diversam locutionem dicitur quod Deus aliqua potest de potentia absoluta, quae tamen numquam faciet de potentia ordinata (hoc est, de facto numquam faciet): quemadmodum essentia et potentia, et similiter esse et posse, non sunt diversa in Deo, et tamen Deus potest multa, non obstante quod non sint illa multa, quae potest (*Tractatus contra Benedictum, Opera Politica*, III, 234).

39 Cuestión 1: Si Dios puede por su potencia absoluta hacer todo lo que es posible hacer

Artículo 2. [...] Algunos doctores antiguos han sostenido que lo que ha pasado puede, por la potencia divina, no haber sido. Es lo que se deduce del Comentario del maestro Gilberto Porreta sobre el libro *De la Trinidad* de Boecio. Allí donde Boecio, tratando de la categoría “cuando”, dice: “Para Dios, no sucede lo mismo, en efecto, Él es siempre, puesto que vive en un eterno presente”, [Gilberto] escribe: “Todas las cosas, en efecto, están igualmente sometidas al poder de Dios. Lo mismo que las cosas que no han sido, cualesquiera que sean, pueden haber sido, y las que no son ni serán, pueden ser, del mismo modo todo lo que ha sido puede no haber sido, y todo lo que es o será puede no ser”. El maestro Guillermo de Auxerre era de la misma opinión. En su *Suma*, en el libro I, tratado de la potencia de Dios, art. 6, plantea la siguiente cuestión: ¿Puede Dios hacer que sea virgen la que ha sido desflorada (*Suma aurea*, I, t. 11, c. 6)? En favor de la negativa alega la autoridad de Jerónimo en su carta a Eustoquio. Y, para responder, expone dos soluciones. La primera es que Dios puede hacerlo “pero se dice que no puede porque no ha manifestado que podía, siendo que no se lee en ninguna parte que lo haya hecho». La segunda solución es «que Dios no puede hacer que sea virgen la que ha sido desflorada, según la dignidad total de la virginidad. Puede ciertamente darle la pureza del alma y la integridad del cuerpo, pero puede hacer que no haya sido desflorada”, lo que es lo propio de la dignidad virginal. Pero objeto también a esta respuesta que si Dios no tuviera este poder no sería omnipotente. Y, finalmente,

En su comentario a las distinciones 42 a 44 de las Sentencias, que se ocupan de la omnipotencia, Gregorio trata cuatro cuestiones: Si Dios puede hacer con su potencia absoluta todo lo que es posible hacer, si Dios puede decir algo falso, si Dios, según la razón natural, tiene una potencia de una fuerza infinita, y si Dios puede producir un efecto infinito en acto.

En relación con el tema de la reversibilidad del pasado, era común en la época aceptar la doctrina aristotélica sobre la necesidad del pasado, esto es, que tanto el pasado en general, como los hechos presentes en cuanto presentes son necesarios, de modo que sólo hay una cierta forma de indeterminación en los hechos futuros que son contingentes. No obstante, la posibilidad de cambiar el pasado era un problema vivo en Oxford, según declara Thomas Bradwardine en el *De causa Dei*, al oponerse a los nuevos pelagianos que le quitaban a Dios la omnipotencia, pues le retiraban todo poder sobre los actos contingentes, que dependerían de la libertad humana, pero también sobre los hechos del pasado, considerados necesarios, a diferencia de los hechos futuros, a los que se reservaba la contingencia. Frente a ellos, Bradwardine defiende la tesis del poder de Dios para alterar el pasado por su poder absoluto (*aestimo rem quae est praeterita, puta A, posse non fuisse, et Deum posse facere A non fuisse quantum est de eius potentia absoluta*)<sup>40</sup>.

Como Bradwardine, Gregorio de Rimini también acuerda la posibilidad del cambio en el pasado, y para ello se basa en un cambio de perspectiva metafísica. La negación de tal posibilidad se basaba en la necesidad consecuente por la cual es contradictorio que sea posible que el pasado no sea pasado, y sea modificable como el futuro. Hay que cambiar la perspectiva desde la que se aborda el problema, como había hecho Duns Escoto. Se trata de enfocar la contingencia desde su ser esencial, su ser objetivo, en relación con el poder de Dios, para el cual es indiferente el pasado o el futuro. Gregorio no afirma que Dios tenga el poder de deshacer o alterar el pasado, sino el de no querer lo que es actualmente querido. Esta expresión de la neutralidad metafísica, característica del pensamiento de Rimini, en efecto, tiene su referencia en Duns Escoto,

adopta la parte opuesta en estos términos: “Es por lo que hay que decir, como el maestro Gilberto, que Dios puede hacer que esta mujer no haya sido desflorada, porque, considerado en sí mismo, no tiene otra relación a las cosas que la que tiene desde toda la eternidad”. Lo que quiere decir que, lo mismo que desde toda la eternidad podía hacer que esta mujer no haya sido desflorada así también lo puede ahora. En fin, para responder a la autoridad de Jerónimo, dice que éste «habla bajo la condición del pasado (*cum suppositione praeterii*), cuando afirma que Dios no puede hacer que sea virgen quien ha sido desflorada. Dios, dice, no lo puede bajo la condición del pasado, pero lo puede, sin embargo, en sí mismo, porque es omnipotente.

40 *De causa Dei*, III, 52, 858 B. Cf. M. J. -F. GENEST, “La liberté de Dieu à l’égard du passé selon Pierre Damien et Thomas Bradwardine”, en *Annuaire École des hautes études. Section des sciences religieuses*, 85 (1976), 391-393.

para quien la potencia absoluta consiste en la indiferencia entre dos elecciones posibles lo que implica la desaparición de la necesidad ligada a la cualidad de la sucesión en relación al tiempo, donde la potencia absoluta correspondería a un momento anterior al establecimiento de un orden.

Gregorio se sitúa aquí en una posición metafísica determinada ante las tres posibilidades de definir el objeto metafísico que se expresa en una proposición científica, ante las doctrinas que eran defendidas en su época por autores como Ockham o Walter Chatton. Este objeto puede ser, en primer lugar la cosa real misma tal como es, lo que podría tenerse por aristotélico. O puede ser el acto psicológico de la intelección en el que coinciden el conocimiento y lo conocido, lo que podría aproximarse al psicologismo ockhamista. O, en tercer lugar, según admite el propio Gregorio, el objeto de la proposición científica es el significado de la proposición misma, un objeto, por tanto, neutro en relación con la cosa y con el sujeto mental, pues ello es coherente con la definición de la verdad como la idea de la mente divina. A partir de esta doctrina metafísica se explica –como decimos– la consideración del tiempo.

Mientras que Ockham, en consonancia con su apuesta por la singularidad, consideraba cada hecho vinculado a su existencia actual, lo que establece una clara distinción entre hechos que son en el presente y hechos que ya no son en el presente. Gregorio distingue entre el ser hecho y el poder-ser del hecho, y es sobre esta segunda noción sobre la que reposa la disimetría entre los hechos necesarios, que no pueden no ser, y los hechos contingentes que pueden no ser. De manera que ya no es el tiempo en que las cosas son el que determina su necesidad o contingencia, sino que las cosas son en sí mismas contingentes o necesarias en referencia a su poder o no poder no ser. Así, la posibilidad de la no existencia de un ser pasado como Adán es la misma que la de la no existencia de un ser futuro como el Anticristo, siendo ambos seres por hipótesis, consecuentes de una relación condicional cuyo antecedente es el poder divino: “Esta tesis es también la que sostienen algunos doctores aún en vida en la Universidad de Inglaterra<sup>41</sup>. En su opinión, no hay contradicción en suponer que una cosa pasada, por ejemplo Adán, no haya sido, pues, dicen, y es la verdad, que hubo un tiempo en que era verdad que Adán no existía, y en el que eso no implicaba ni entrañaba ninguna contradicción. Luego, dicen, tampoco ahora. En favor de esta opinión, se podría primeramente invocar el argumento señalado más arriba: al suponer que Adán o cualquier otra cosa pasada, no haya

41 Cf. la controversia entre el ockhamista Thomas Bradwardine y el agustiniano Thomas Buckingham (Cf. J. A. ROBSON, *Wycliff and the Oxford Schools*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, 32 y ss.).

existido, la verdad del primer principio no está más afectada que si se supone que el Anticristo no existirá<sup>42</sup>.

Del mismo modo, Gregorio acepta la posibilidad de que Dios pueda hacer que la virgen desflorada recupere su integridad, lo cual no implicaría plantear objeciones a la autoridad de Jerónimo, pues se le puede aplicar una de las clásicas distinciones teológicas, así que, distingue Gregorio, “a la autoridad de Jerónimo, podría responder que devolver la virginidad a la que la ha perdido, es decir, a la que ha sido desflorada, puede entenderse de dos maneras distintas. Según la primera sería darle el estado o la condición de virgen en tanto que tales, es decir, hacer que la que ha sido desflorada vuelva a ser virgen, en el sentido de que sería verdadero decir que ella jamás ha sido desflorada, lo que connota indudablemente el término «virgen». De la segunda manera, sería darle, no la virginidad entendida así, sino la recompensa debida a las vírgenes. Y de este modo recobrar la virginidad no es otra cosa que recibir una recompensa idéntica en naturaleza y en magnitud a la que habría obtenido si no hubiera sido desflorada, o idéntica a la de las otras vírgenes, todas ellas cosas iguales, por otra parte<sup>43</sup>.

A partir de aquí, Gregorio cree que puede entenderse de otro modo la doctrina expresada por san Jerónimo: “Haré entonces dos observaciones concernientes a la autoridad de Jerónimo. Primeramente, que él no habla de la restitución de la virginidad entendida de la primera manera, la única que nos interesa, sino de la segunda. Y que habla, no de la potencia absoluta de Dios, sino de su potencia ordenada”. Así pues, según Gregorio, el Padre de la Iglesia ha negado sólo la segunda posibilidad, la restitución moral del mérito debido a las vírgenes. En cambio piensa que el hecho de la restitución física podría haber sido admitida por él, por cuanto su reflexión se situaría en el mero ámbito de la potencia ordenada, en el sentido escotista del estado de derecho en el orden habitual del mundo, pero no en el de la potencia absoluta por la cual Dios puede intervenir de hecho siempre en el orden del mundo. Si Jerónimo ha negado el poder de restituir la virginidad perdida, lo ha hecho sólo en cuanto al orden establecido por Dios, que es de índole moral. Sin embargo, como había dicho Escoto, Dios, por su potencia absoluta, puede intervenir siempre de hecho en el orden y no es necesario que cambie la norma moral sino sólo el hecho físico de la pérdida de la virginidad. Ciertamente, en estricta doctrina escotista, Dios podría alterar también el orden moral según el cual quien no es virgen no es digna de la portar “la corona de la virginidad”, pero Gregorio no se interesa por esta segunda posibilidad. Ockham tendría más dificultades para aceptar la

42 GREGORIO DE RÍMINI, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, dist. 42-44.

43 *Ib.* Respuestas a la negación [de la posibilidad de alterar el pasado].

distinción de los dos sentidos de la restitución de la virginidad, pues deshacer el pasado e instaurar un orden moral distinto en que las vírgenes desfloradas pudieran alcanzar la dignidad debida a las que no han sufrido la pérdida, serían ambas acciones singulares de Dios consistentes en establecer un orden determinado, no siendo una de orden moral y otra física. De este modo, finalmente, Gregorio asimila la tradición del problema reinterpretándola según las claves conceptuales del siglo XIV.

## V. CONCLUSIONES

Cuando apenas se iniciaba el tránsito desde el pensamiento tradicional monástico a las nuevas formas de racionalización escolástica en el pensamiento cristiano latino, Pedro Damían formula por vez primera la cuestión de la esencia y los límites de la omnipotencia divina, que estaba llamada a transformarse en una de las líneas maestras del desarrollo de la filosofía medieval. Recibe el eremita una visión del problema proporcionada con intención edificante por san Jerónimo y san Agustín, quienes ya habían utilizado el ejemplo de la restitución de la virginidad de quien la ha perdido, para confortar en la elección de la castidad a los hombres y mujeres que hubieran optado por este género virtuoso de vida. La imposibilidad de que, incluso Dios mismo, pudiera reparar los signos de la virginidad perdida se entendía como un acicate para animar la fortaleza de quienes debían preservar un bien tan precioso que ni Dios mismo estaba en disposición de recuperar una vez perdido. La posición de Pedro Damían se enmarca también en el ambiente de la vida cristiana en los monasterios, pero, en cambio, lejos de negar la posibilidad de reparar la virginidad, le reconoce a Dios la capacidad de alterar éste y cualquier otro hecho del pasado. Con ello se inicia una larga línea de reflexión, si bien probablemente el escrito de Damían no ejerció una influencia directa en su desarrollo.

Los maestros universitarios se enfrentarán en los comentarios escolásticos una y otra vez al problema de los límites de la omnipotencia divina, particularmente en relación con los hechos pasados, y muchos de ellos se servirán del mismo ejemplo de la posibilidad de que Dios pueda *suscitare virginis post ruinam*. La omnipotencia pasa entonces de ser una verdad de fe a una cuestión que hay que resolver en el contexto de los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Al problema de los límites la omnipotencia irán anudándose toda una serie de cuestiones como la relación entre el poder y la voluntad divinos, entre su poder y su saber, entre su intelecto y su voluntad, la posibilidad de la contingencia en el mundo, la compatibilidad entre providencia y libertad

tanto en Dios como en el hombre, que suscitarán paradojas<sup>44</sup> que reclaman una respuesta racional. La distinción entre dos tipos de poder en Dios, mediante las nociones de potencia absoluta y potencia ordenada es el recurso que la filosofía de los comentaristas universitarios irá utilizando, de un modo cada vez más sutil para resolverlas.

Desde luego, la motivación que proporcionaron las condenas del naturalismo y el necessitarismo de los filósofos, facilitó que la reflexión sobre la omnipotencia llegara a ser nuclear en la metafísica del siglo XIV. En ese momento, la posibilidad de que Dios alterara un hecho pasado, como la pérdida de la virginidad, siguió siendo uno de los temas presentes en los comentarios incluido en la cuestión general sobre si Dios puede hacer las cosas de otro modo de como las ha hecho. Ahora, sin embargo, la respuesta deberá incluirse en la lógica de la distinción entre lo que Dios puede hacer, el orden que ha establecido en el mundo y lo que hace de hecho, dando lugar tanto a doctrinas que niegan la posibilidad de que Dios pueda cambiar el pasado como otras –tal es el caso de Gregorio de Rimini– que afirman que eso se encuentra bajo el dominio de la omnipotencia divina.

44 G. B. KEENE, (“A simpler solution to the paradox of omnipotence”, *Mind*, New Series, 69 (1960), 74-75) formula la paradoja de la omnipotencia del siguiente modo.: “O un ser omnipotente puede hacer cosas que no puede controlar, o un ser omnipotente no puede hacer cosas que no puede controlar. Si puede hacer esas cosas entonces hay algo que no puede controlar, en cuyo caso un ser omnipotente no es omnipotente. Esto es imposible. En consecuencia un ser omnipotente no puede hacer cosas que no puede controlar. Esto significa que ya no es omnipotente, en cuyo caso, de nuevo, un ser omnipotente no es omnipotente”.