

PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIAE

Nadie duda de los servicios indispensables que la filosofía presta a la teología sacra. La afirmación “*Philosophia ancilla Theologiae*”, que este artículo lleva por título, expresa esta verdad. Pero no siempre hay acuerdo en pensar que no cualquier filosofía puede prestar este servicio de modo legítimo. Sin embargo, este servicio será adecuado sólo en la medida en que la estructura de pensamiento que anima una determinada filosofía sea acertada.

La expresión “estructura de pensamiento” la tomamos de su autor, André de Muralt, y como él la entendemos. Se trata de los modos concretos y objetivos en que la inteligencia humana se ejerce. Por medio del análisis de estas estructuras de pensamiento, entonces, trataremos de mostrar cómo la teología depende de la filosofía. No lo haremos, sin embargo, por medio de un discurso reflejo sobre las relaciones entre filosofía y teología, sino analizando en concreto cómo estas estructuras de pensamiento rigen las doctrinas de Santo Tomás de Aquino y de Guillermo de Ockham sobre el posible y la omnipotencia divina.

La omnipotencia divina y el posible según Ockham.

La noción ockhamiana del posible se entiende a la luz de su oposición a la de Escoto. Esta diversidad estriba, al menos, en estos dos elementos fundamentales: 1) Para Escoto ser objeto de una potencia significa estar dotado de un verdadero *esse obiectivum*, menor ciertamente que el *esse reale*, pero no por ello irreal. Para Ockham, en cambio, el objeto de una potencia no goza de ningún tipo de ser objetivo intermedio. 2) Mientras que para el Sutil la *ratio possibilitatis* se funda primeramente en la inteligencia divina y posteriormente en la omnipotencia de Dios, para el Venerabilis Inceptor se funda primera y exclusivamente en la omnipotencia divina. Veamos por qué.

Según Escoto, Dios se conoce a sí mismo bajo una razón absoluta en un instante intemporal anterior al conocimiento de los «*alia a se*». Lo conocido en ese segundo momento, por su parte, es la idea de la criatura, esto es, la criatura en cuanto producida por la intelección divina *según un «ser de objeto»* o *esse obiectivum*. Comparada con esa intelección, la idea no se distingue formalmente de la esencia divina sino por ser el objeto terminativo de dicha intelección.

Esta idea accede posteriormente al rango de posible por ser presentada a la potencia absoluta de Dios como su objeto. De este modo, así como la idea era la criatura

dicha entendida en denominación intrínseca, así la idea presentada en un segundo instante de naturaleza a la potencia es el posible dicho tal también en denominación intrínseca. Lo que constituye a la idea y al posible, por lo tanto, es su *esse obiectivum*.

Este proceso, en el que la producción de la idea antecede a la constitución del posible, muestra que para Duns Escoto Dios puede lo que previamente conoce. Es precisamente este modo de pensar el que no podrá ser seguido por Ockham pues para su concepción de la omnipotencia divina, el poder de Dios no puede estar limitado ni siquiera por su saber. Para el Venerabilis Inceptor, al revés que para Escoto, Dios conoce lo que puede.

De esta concepción de la omnipotencia divina se sigue, en primer lugar, que si lo que Dios puede hacer no está dotado de un contenido inteligible propio, las criaturas producidas por la omnipotencia divina quedarán ontológicamente vacías. Por esto el ente es para Ockham un mero término unívoco universal predicable *in quid* tanto de Dios como de todos los seres creados sin denotar nada real común a ellos.

El vacío ontológico que la noción nominalista del ente unívoco implica trae aparejada, además, la negación de la participación de las criaturas del Creador. En efecto, ¿cómo afirmar la participación del ser sin afirmar la analogía del ente? Es más, no dándose en Dios ninguna razón de ser y, por ende, de bondad o verdad, la creación no puede ya no ser reducida a la simple producción eficiente y omnipotente de las criaturas por parte de Dios. La univocidad nominalista del ente ockhamiano no hace más que corroborar su negación de la causalidad ejemplar y final divinas a favor de la sola causalidad eficiente de Dios.

Esto no significa para Ockham que Dios no conozca las criaturas, al contrario, sino que si son conocidas no es con anterioridad a su condición de posibles. La afirmación de la ciencia divina de las cosas creadas, entonces, no introduce subrepticamente ningún tipo de causalidad ejemplar en la esencia divina. Las ideas divinas de las cosas no se dan en Dios sino que se identifican con las cosas mismas. Para la criatura, por tanto, «ser entendida» no es algo que le competa en denominación intrínseca sino sólo extrínseca. Lo que Dios crea no reproduce un contenido inteligible previamente pensado por Él.

Pero esta subordinación de la idea al posible no es negada por Ockham ni siquiera cuando concede a la idea el rango de causa ejemplar de lo ideado. Para nuestro

autor, en efecto, la criatura es causa ejemplar de sí misma en cuanto que Dios, no obrando irracionalmente, la conoce al producirla: *illas aspicit in producendo*.

No hay, por lo tanto, una verdadera causalidad ejemplar en Dios como tampoco hay un real contenido ontológico en las cosas. La afirmación absoluta de la omnipotencia divina por encima de su inteligencia ha llevado a Ockham a vaciar de contenido ontológico el significado del término ente. Las armas con las que ha operado este vaciamiento han sido la eliminación de todo tipo de ser objetivo y su correlato, esto es, la afirmación de una total inmediatez entre el Creador y la criatura, en el doble plano de conocer y del obrar, reductora de la causalidad ejemplar y final en Dios a su sola causalidad eficiente.

El posible, en consecuencia, no es otra cosa que la criatura misma en cuanto dicha, en denominación extrínseca, producible por la omnipotencia divina. Para Ockham, la omnipotencia divina entraña poder hacer y, simultáneamente, que algo pueda ser hecho. Sin solución de continuidad, *con total inmediatez*, el Venerabilis Inceptor pasa de la afirmación de fe de la omnipotencia divina a la del posible so pena de menoscabar el poder divino.

Estando así las cosas puede decirse que para Ockham la *ratio possibilitatis*, si es que en nuestro autor esta expresión tiene sentido, radica *inmediatamente* en la omnipotencia divina. Para Escoto, en cambio, radicaba en ella *mediatamente*, es decir, por medio del ser inteligible de la idea. En la teología de Ockham, las cosas, vaciadas ya de su contenido ontológico común, pero resaltadas en su radical singularidad y contingencia, no son ni más ni menos que esto, lo que Dios puede hacer.

Un elemento, sin embargo, parece introducir un momento de tensión en la síntesis del pensador inglés y es la introducción del principio de no-contradicción como medio de discernimiento de lo que es posible o imposible. ¿Puede decirse que, para Ockham, la omnipotencia divina deba sujetarse a la ley de la no-contradicción impuesta por la inteligencia? La respuesta no es fácil. La dinámica del pensamiento del Venerabilis Inceptor hace difícil asegurar que un principio de la inteligencia pueda regular el ejercicio de una potencia declarada independiente de ella. A decir verdad, podríamos preguntarnos si para el Venerabilis Inceptor el principio de no-contradicción cumple realmente la función de principio de la inteligencia. En efecto, ¿por qué razón podría la inteligencia discernir lo contradictorio de lo no-contradictorio? El nominalismo de nuestro autor no permite encontrar respuesta a este interrogante. El

decurso del pensamiento ockhamiano, por lo tanto, parece invitar a considerar el principio de no-contradicción como una especie de razón trascendental en sentido kantiano a la cual deba sujetarse tanto la omnipotencia divina como su inteligencia, pero dejando intacta la relación ya establecida entre ambas, esto es, la de primacía de aquélla sobre ésta y, por ende, del posible sobre el inteligible.

Esta comprensión del principio de no-contradicción, sin embargo, no deja de estar en tensión con el conjunto del pensamiento ockhamiano y creemos que tiende a resolverse en el sentido de una emancipación total de la omnipotencia divina de todo fundamento de sabiduría amante. La posibilidad extrema no-contradictoria considerada por Ockham de un odio de Dios meritorio da testimonio de esta tendencia. Éste parece haber sido, además, el camino seguido por Descartes para resolver esta tensión extendiendo al campo de las esencias lo que Ockham había imaginado sólo en el campo moral. Esta estructura de pensamiento okchamiana anima, de este modo, las distintas formas de ateísmo postulatorio contemporáneo así como también la comprensión luterana de la salvación.

Santo Tomás y el posible.

Confrontada con la teología ockhamiana de la omnipotencia divina, la respectiva doctrina del Aquinate no sólo revela su diversidad radical sino también la profundidad sapiencial de su teología.

Para Ockham, si Dios puede todo lo que puede, dado que es *omnipotente*, puede todo. Pero Santo Tomás, al estudiar la razón de la omnipotencia divina, ya había descartado esta argumentación por circular y, por ende, ineficaz. Esta consideración, tan sensata, puede ser dicha por Santo Tomás y negada por Ockham porque sus pensamientos están animados por estructuras radicalmente diversas.

Ahora bien, nos avisa el Aquinate que para salir de las redes de esta *circulatio* es necesario pensar el posible de otro modo, a saber, en sentido absoluto, esto es, en sí mismo e independientemente de toda relación a cualquier potencia, sea ésta divina o humana. Pues bien, algo se dice posible o imposible absolutamente hablando según la relación de los términos de la proposición que lo expresa. En efecto, algo es posible cuando puede ser predicado de su sujeto sin repugnancia o contradicción. Por el contrario, cuando dicha predicación es repugnante estamos ante un imposible. Se ve claro que, en este último caso, el empleo de la cópula verbal *est* es abusiva ya que no

hay ninguna razón de ente que pueda sustentarla. En el caso del posible, en cambio, esa predicación no es repugnante porque encuentra apoyo en una verdadera *ratio entis*. De aquí que Santo Tomás defina al posible absoluto como aquello que puede gozar de tal razón.

En efecto, el objeto de una potencia activa es de la misma razón (semejanza) que el acto que funda dicha potencia. Puesto que todo agente obra en cuanto que es acto, será según este acto que el objeto propio de su potencia activa será a él semejante, conforme lo pide el principio de causalidad ejemplar. Ahora bien, la potencia divina por la cual Dios es omnipotente se funda sobre el acto puro de su ser del cual dependen todos los entes. Luego, algo será objeto de la omnipotencia divina según que participe de la razón de ente pues el poder divino se funda en su mismo *esse*.

El posible y la omnipotencia tienen su común fundamento, en conclusión, en el ser divino. En él la sabiduría teológica de Santo Tomás coloca la última explicación de todo. Dios, *Ipsum esse subsistens*, es causa de todas las cosas gracias a la actualidad de su ser. Y como en esta actualidad se sustentan la inteligencia, bondad y poder divinos, en su causalidad primera se conjugan armónicamente su causalidad eficiente, ejemplar y final. No hay en el Aquinate ninguna preeminencia absoluta de ninguna potencia o facultad divina sobre otra y la razón de ello es que todas se fundan en su puro acto de ser.

Las distintas estructuras de pensamiento.

Según lo dicho, queda claro que la posibilidad no es para Santo Tomás lo que fue posteriormente para Escoto, esto es, una cualidad dicha de la criatura en denominación intrínseca a causa de su constitución en un ser objetivo inteligible por el acto de intelección divina. Tampoco es, como lo fue para Ockham, una denominación extrínseca de la criatura en cuanto producible por la omnipotencia divina. Para el Doctor Común, la posibilidad se dice de las cosas en denominación intrínseca en cuanto que la *ratio entis* que la fundamenta les pertenece intrínseca y analógicamente por su participación del *esse* divino.

Es en el *esse* divino, constitutivo formal de la esencia de Dios, además, que se identifican absolutamente la verdad y bondad divinas de manera que la eficacia de su omnipotencia no podrá ser pensada como separada o separable ni de la verdad o bondad substanciales de Dios. Y como el objeto de la inteligencia y voluntad en Dios es la

verdad y bondad de su propio ser, el ejercicio de su omnipotencia, con el cual aquellas facultades se identifican substancialmente, no podrá ser más que la manifestación de la sabiduría amante de Dios y, a la vez, esta sabiduría amante no podrá dejar de manifestarse como omnipotente. La reacción de Ockham contra su maestro escocés para devolver a la omnipotencia divina la soberanía que supuestamente éste había comprometido sujetándola al ser inteligible de las ideas no alcanza esta visión y comprensión superior del Aquinate según la cual la causalidad eficiente, ejemplar y final de Dios se conjugan armónicamente en la unidad de la Causa Primera.

Por su parte, las criaturas puestas en el ser por la omnipotencia divina así entendida, se constituyen en su intrínseco y propio ser, bondad y verdad por participación sin que su bondad y verdad sean pensadas sólo como *consecuencias* del obrar divino. En efecto, en la síntesis de Santo Tomás, las cosas son buenas *porque* Dios las quiere, y Dios las quiere *porque* participan de su divina bondad. Para Ockham, al contrario, la criatura es buena (en denominación extrínseca) por ser querida por Dios pero no es querida por Él por ser buena (en denominación intrínseca). El amor divino, al máximo, acompaña la producción de las criaturas del mismo modo que Dios las conoce al producirlas pero sin otorgarles eficazmente ninguna razón de bondad, verdad o de ser que pueda decirse de ellas en denominación intrínseca.

Estas profundas diferencias entre los pensamientos de Santo Tomás y de Ockham sobre un dato de fe sobre el cual están totalmente de acuerdo, esto es, la omnipotencia divina, no se explica solamente por la aplicación de principios filosóficos distintos sino por la diversidad de estructuras de pensamiento que los anima. El centro vital que nutre y anima todas las articulaciones de los pensamientos de Ockham y Escoto está en una comprensión de la realidad no basada en una verdadera noción de ente.

En efecto, las metafísicas que afirman la univocidad del ente no pueden no subsumir el ente a otra noción, sea ésta trascendental o no, como expresión formal de su quiddidad. Así lo atestigua, por ejemplo, la metafísica de Duns Escoto para quien el ente, unívocamente concebido, no se predica quidditativamente ni de sus pasiones ni de sus diferencias últimas. Pensadas así las cosas, es lógico preguntarse cuál es el significado de estas nociones si no puede decirse que sean entes. Su definición no podrá no recurrir a otras nociones que, por este camino, terminarán por sobreponerse unívocamente a la misma noción de ente. Fue así, de hecho, que vimos a Escoto atribuir a las ideas divinas

un ser objetivo formalmente diverso a la esencia divina y de la realidad existente fuera de Dios. El ser objetivo de las ideas y el ser real de las cosas existentes quedaban así unívocamente subsumidos bajo la noción de *esse obiectivum* desplegable posteriormente en dos especies primeras: el ser objetivo dicho tal en denominación intrínseca, como el de las ideas divinas, pero también el de las negaciones y las privaciones; este mismo ser objetivo pero dicho ahora en denominación extrínseca de toda realidad extramental.

Por su parte, el rechazo de todo tipo de *esse obiectivum* no ha llevado a Ockham a una verdadera metafísica del ser análogo. Al contrario, permaneciendo anclado en una metafísica del ser unívoco, concebido ahora de manera nominalista, el Venerabilis Inceptor redujo la realidad a su posibilidad. Y como lo que Dios hace carece de contenido ontológico común, el posible, a diferencia de Escoto, no se reduce a la esencia inteligible sino que se identifica con el singular, concreto y contingente.

Santo Tomás, contrariamente a estos autores dio a la noción de ente la prioridad sobre toda otra considerándolo como lo que verdaderamente es: el fundamento formal de la realidad y, por ende, de todo pensamiento. Con esto, el Aquinate no necesita subsumir la realidad a ningún tipo de ser inteligible o posible. En efecto, para el Angélico, aquello que es, en cuanto que es, se predica universalmente de todo lo que de algún modo es, según una doble analogía: de atribución, es decir, por relación a un primero; de proporcionalidad, esto es, según una razón propia e intrínseca, a la vez idéntica y diversa, a la de los miembros de una proporción.

Y esta analogía tiene su sustento metafísico en una doble línea de participación: aquella que da razón de la limitación del ente o participación de limitación formal; aquella que explica su actualidad o participación de composición. Efectivamente, participando *inmediatamente* de la fuente primera de todo ser, el ente se constituye como «aquello que es», es decir, como unidad de esencia y acto de ser según un grado de actualidad propia y adecuada a la medida específica de su contenido esencial.

Aquellas dos líneas de participación, por lo tanto, no deben entenderse como si fueran paralelas, es decir, como si cada una desembocara en un término propio separado del término de la otra. La unidad del ente impide separar las líneas participativas que explican los elementos que distinguimos en él y la razón está en que ambas participaciones son pensadas por Santo Tomás como efectos formales de la causalidad divina, que es *una*, aun cuando podamos distinguir diversos modos de la misma. La

causalidad final, ejemplar y eficiente, dijimos, se identifican en la unidad de la Causa Primera y se apoya en la perfección absoluta del ser divino. En el Aquinate, la unidad de la causalidad divina y de las líneas participativas, por tanto, convergen en su comprensión del ente sin necesidad de reducirlo a la esencia como lo hizo Escoto o haciendo de él un término del lenguaje, al estilo de Ockham. Por lo mismo, Santo Tomás no tiene por qué anteponer la potencia a la inteligencia.

Queda mostrado, así, que el servicio que la filosofía presta a la teología depende de la estructura de pensamiento que la anime. Una metafísica del ente unívoco lleva a conclusiones diametralmente opuestas a las de una metafísica del ente análogo en explicaciones teológicas de un dato revelado comúnmente aceptado en la fe. Para evitar las consecuencias erróneas de una determinada doctrina no basta, pues, rechazar tal o cual tesis suya. Es necesario ir más a fondo y descubrir, por el análisis de las estructuras de pensamiento, cuál es el centro vital que las anima. Si ese núcleo no se corresponde con la única realidad que fundamenta el pensamiento verdadero, esto es, el ente entendido según la analogía, la filosofía en la que vive no podrá prestar un servicio satisfactorio a la teología y deberá, consecuentemente, ser rechazada. Tampoco se puede pensar, según creo, que depurada de este centro neurálgico errado una determinada filosofía pueda prestar un servicio válido a la teología ya que, tratándose de un centro vital, la filosofía por él animada no puede sobrevivir separada de él. Este discernimiento de las estructuras de pensamiento que rigen las distintas filosofías es de capital importancia, tanto más cuanto que pensamientos temáticamente muy dispares pueden comulgar y vivir de una única estructura de pensamiento.

En resumen, es cierto que la filosofía sirve a la teología y que, en este sentido, la teología depende de la filosofía. Pero también es verdad que no cualquier sistematización filosófica puede prestar legítimamente este servicio. Sólo lo podrá hacer aquella sistematización rectamente fundada sobre lo que la realidad verdaderamente es, por más que en alguna de sus articulaciones más o menos periféricas pueda y deba aún ser corregida.

Gabriel Horacio Delgado

PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIÆ

Se trata de mostrar, analizando en concreto el pensamiento de Santo Tomás y de Ockham sobre el posible y la omnipotencia divina, cómo la captación fundamental de la realidad por la inteligencia condicionan y animan no sólo la comprensión de un determinado tema teológico, sino también y sobre todo, el ejercicio mismo de la inteligencia configurando una verdadera “estructura de pensamiento”. El servicio que la filosofía presta a la teología no se reduce, pues, al aporte de determinadas nociones y principios sino que también brinda el núcleo que da vida a las distintas temáticas y articulaciones de un pensamiento.

Pbro. Gabriel Horacio Delgado

Es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino de Roma. Profesor de distintas materias filosóficas y teológicas en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum de Roma entre los años 1998-2001. Actualmente, profesor de los tratados “De Deo Uno”, “De Deo Creante”, “De Deo Elevante” y “De Sacramentis” en el Seminario Mayor San José de la Arquidiócesis de La Plata.