



DESCRICIÓN BREVE

Exponse o pensamento medieval, introducindo a revolución espiritual levada a cabo polo Cristianismo e as consecuencias no debate fe/razón. Posteriormente trátanse tres principais expoñentes: Santo Agostiño, Santo Tomé e Guillermo de Ockham

David Espasandín

2º Bacharelato / Historia da Filosofía

UNIDADE 5

O pensamento na Idade Media

Contido

1. Coordenadas do pensamento medieval.....	1
2. As novas ideas introducidas polo Cristianismo	3
3. Panorámica de posturas no problema fe/razón durante a Idade Media:	6
4. A patrística e o pensamento de Santo Agostiño.....	7
5. A escolástica e o pensamento de Santo Tomé e Guillermo de Ockham	11
6. O problema razón/fe da filosofía de Guillermo de Ockham	16
ANEXO: Selección textual.....	18

1. Coordenadas do pensamento medieval

1.1. Coordenadas histórico-políticas

O Imperio romano de Occidente cae no 476. No 529 Xustiniano pechará as escolas pagás e dispersará aos seus seguidores. Antes, no 380 o Edicto de Tesalónica de Teodosio fixera do cristianismo a relixión oficial do Imperio romano, favorecendo a súa expansión.

O colapso do Imperio Romano de Occidente é seguido polas invasións dos pobos bárbaros (francos, xermanos, entre outros). Estes pobos non tiñan unha cultura arraigada no pensamento helénico clásico, co que absorberán gran parte da cultura das rexións conquistadas.

1.2. Coordenadas económicas

O Imperio romano estruturouse en torno á importancia das súas cidades, moi poboadas grazas a unha rede comercial moi desenvolvida e á magnífica división do traballo que o apoiaba. Xirou en torno a un modo de produción con abundante traballo escravo, especialmente nos tempos expansivos do Imperio, e pouco innovador tecnoloxicamente.

Despois do colapso do Imperio romano de Occidente, a poboación retrocede nas cidades e, fronte ao colapso xeral da economía e da autoridade central, busca refuxio en feudos rurais baixo a protección dun señor. Así, convértese nunha economía de base agraria, onde a escravitude deixa paso á servidume, o que dá lugar a unha estrutura xerárquica en clases de privilexiados (nobres e clérigos) e non privilexiados (campesiños e artesáns). Se en Grecia e Roma foron as institucións urbanas as que marcaron o ton, agora marcaranas as institucións rurais (feudos, castelos, mosteiros, etc.), polo menos ata o século XII.

1.3. Coordenadas culturais

No clima bélico de invasións e ameazas, os mosteiros convértense nun refuxio e nexo da cultura, particularmente os dominicos e os franciscanos. Durante moito tempo, a cultura e o pensamento

quedaron reducidos a mosteiros e ordes, que a partir dos séculos XII e XIII foron progresivamente substituídos polas primeiras universidades.

Serán os monxes cristiáns (escolástica cristiá) e os árabes (escolástica musulmá) os que pouco a pouco recuperarán as obras de Aristóteles (a recuperación do pensamento de Aristóteles acadarase no século XIII) e de Platón (que terán unha gran influencia na gnose e patrística).

A medida que avance a Idade Media, a relevancia de tres novos piares culturais irase facendo evidente:

1º) O Papa: máxima autoridade social e política, xa que se herda de Deus (pola graza de Deus). O dereito divino adquirido de Deus polo papado preséntase como lexitimidade ante as outras ordes, o que permite ao papa elixir ao emperador.

2º) O emperador: sometido ao papado. A relación entre os dous poderes non sempre é pacífica.

3º) Escolas ou universidades: obedecen ás dúas anteriores. A busca dunha maior autonomía para os centros de cultura e educación provoca constantes enfrontamentos entre as tres ordes. A relación universidade-imperio será dun entendemento mellor que a relación universidade-papado.

Así, esta xerarquía política, social e cultural na que ocupa o lugar a autoridade da fe reflectirase no pensamento teórico e práctico do medievo.

O auxe que experimentará a escolástica a partir do século XII débese tamén a tres elementos culturais fundamentais:

- 1. As traducións:** experimentarán un gran impulso a finais do século XII e principalmente no s. XIII. Distinguimos dous tipos:
 - 1.1. As grecolatinas, que foron promovidas polas necesidades xeradas polo aumento do comercio entre Oriente e Occidente e que permitiron o coñecemento e tradución de numerosas obras de autores gregos, destacando a obra de Roberto Grosseteste, e as de Aristóteles, encargadas por Santo Tomé a Guillerme de Moerbeke.
 - 1.2. As arabigolatinas levadas a cabo pola Escola de Tradutores de Toledo, instituída polo bispo Raimundo e na que traballa o tradutor Domingo Gundisalvo, e a Escola de Tradución da Corte Siciliana de Federico II, na que traduce o grupo dirixido por Gerardo de Cremona, entre outros, obras de Aristóteles, Ptolomeo, Galeno, Avicena e Averroes.
- 2. Universidades:** xorden no século XII. Entendido inicialmente como asociacións de profesores e estudantes de último curso. Distinguimos dous tipos de universidades: a ex consuetudinaria (consuetudinaria, xa enraizada en institucións anteriores) e a ex privilex (creada por reis ou pontífices). Nacen cun sentido profesional, como un lugar onde profesores e alumnos se organizan formando un gremio de estudo e traballo. As universidades engadiron ao sistema de ensino que permanecía na antigüidade clásica baseado nas sete artes e composto polo Trivium (letras) e o Quadrivium (ciencias), o estudo de tres grandes temas chamados polos nomes xenéricos de teoloxía, filosofía e dereito. . Así, constituíron o foco da irradiación cultural en todos os campos.
- 3. As ordes mendicantes:** destacan os franciscanos, que incluían o pensamento de San Francisco de Asís e a orde dominicana, fundada por San Domingo de Guzmán. Ambos establecéronse en París a principios do s. XIII alcanzan unha alta formación académica optando polas cátedras coa oposición dos laicos. Así, a Universidade de París a comezos do século XII está integrada nas cátedras principais por dominicos, franciscanos, cistercienses, agustinos e carmelitas.

2. As novas ideas introducidas polo Cristianismo

2.1. Alcance revolucionario da mensaxe bíblica

A Biblia preséntase como a palabra de Deus. Como tal, a túa mensaxe é obxecto de fe. Polo tanto, suponse que non se pode ler como un texto de Platón ou Aristóteles, un obxecto de coñecemento. Xa non será posible filosofar desde fóra da fe, no sentido de filosofar coma se a mensaxe bíblica nunca entrara na historia. Por esta razón, o horizonte bíblico é estruturalmente imposible de superar.

2.2. O monoteísmo

A filosofía grega non se plantexara como un dilema se Deus era un ou moitos. Só difundindo a mensaxe bíblica en Occidente prevalece a noción de Deus un e único. Con esta noción dun Deus único, cun poder infinito, radicalmente diferente de todo o demais, nace unha nova e radical concepción da transcendencia e elimínase calquera posibilidade de considerar calquera outra cousa como divina no sentido forte do termo. A singularidade do Deus bíblico supón unha transcendencia absoluta, que concibe a Deus como algo totalmente diferente de todas as outras cousas, dun xeito impensable no contexto dos filósofos gregos.

2.3. O creacionismo

Os gregos propuxeran diferentes xeitos de resolver o problema da orixe dos seres: desde Parménides, que resolveu a cuestión negando calquera forma de devir, ata os pluralistas, que falaban de "reunir" ou "combinacións" de elementos eternos, ata Platón, propoñendo un demiúrgo e actividade demiúrxica, Aristóteles, referíndose á atracción dun Motor inmóbil, os estoicos, propoñendo unha forma de monismo panteísta ou Plotino, falando dunha procesión metafísica.

A mensaxe bíblica fala da creación: Deus crea as cousas da nada a través da súa palabra. Deus crea libremente, mediante un acto de vontade. O creado ten nocións positivas ("E Deus viu que era bo").

Así, o creacionismo prevalecerá como a solución por excelencia do antigo problema de como e por que os moitos derivan do Un e o finito do infinito. Deus é o ser pola súa propia esencia e a creación é unha participación no ser. Deus é o ser, e as cousas creadas teñen ser, pero non o son (recibírono por participación).

2.4. O antropocentrismo

En canto á súa visión do mundo, o pensamento grego tendía ao cosmocéntrico. O home e o cosmos están intimamente ligados e nunca se opoñen radicalmente: o cosmos, como o home, está concibido na maioría dos casos como dotado de alma e vida.

Na Biblia, pola contra, o home non se considera como un elemento máis do cosmos, senón como unha criatura privilexiada de Deus, feita á imaxe de Deus mesmo e, polo tanto, dominadora e amante de todas as outras cousas creadas por Deus.

2.5. O deus lexislador e a lei como vontade de Deus

Os gregos consideraran a lei moral como a lei da *physis*, a propia lei da natureza: lei que se impón, ao mesmo tempo, a Deus e aos homes, na medida en que non foi formulada por Deus, senón que o propio Deus está vinculado a ela. A noción dun Deus que prescribe unha lei moral (un Deus lexislador) é allea a todos os filósofos gregos. Pola contra, o Deus bíblico dá ao home a lei como orde.

Deus escribe directamente os mandamentos. A virtude (o máximo ben moral) consiste na obediencia aos mandamentos de Deus, e esta obediencia coincide coa santidade, virtude que a visión naturalista dos gregos puxo nun segundo plano. Pola contra, o pecado (o mal moral supremo) consiste nunha desobediencia a Deus e está dirixido contra Deus, indo contra os seus mandamentos.

O intelectualismo grego antigo transfórmase completamente nun voluntarismo. A lei moral é a "vontade de Deus" e a virtude do home consiste en querer o que Deus quere. A boa vontade (pureza do corazón) convértese nun signo distintivo do home moral.

2.6. A Providencia persoal e a seguridade

A providencia dos gregos nunca se refire ao home individual. A providencia estoica coincide co destino e non é máis que o aspecto racional da necesidade coa que o logos produce e goberna todas as cousas. Por outra banda, a Providencia bíblica non só é a dun Deus persoal no máis alto grao, senón que, ademais da creación en xeral, diríxese en particular a cada home individual, aos máis humildes e necesitados e aos pecadores. eles mesmos.

Esta é unha mensaxe de total seguridade, destinada a prevalecer sobre os fráxiles valores humanos que construíran os sistemas da era helenística. Ningunha seguridade pode ser absoluta se non ten un vínculo estable co Absoluto e o home experimenta a necesidade precisamente deste tipo de seguridade total.

2.7. O pecado orixinal e as súas consecuencias

O pecado constitúe a desobediencia á orde orixinal de non comer o froito da árbore do coñecemento do ben e do mal. A raíz desta desobediencia era o orgullo do home, non toleraba ningunha limitación, rexeitaba os vínculos do ben e do mal (as ordes) e, polo tanto, querendo ser como Deus.

A culpa de Adán e Eva - que ceden á tentación e transgreden o mandato divino - é seguida, como castigo divino, pola expulsión do Paraíso terreal con todas as súas consecuencias. Así, o mal, a dor e a morte entran no mundo, estrañándose de Deus.

O home só non podería salvarse do pecado orixinal e de todas as súas consecuencias. E do mesmo xeito que a creación era un don, do mesmo xeito que o antigo pacto tantas veces traizoado polo home era un don, a redención tamén era un don, o máis grande de todos. Deus converteuse en home e coa súa paixón e morte redimiu á humanidade do pecado e coa súa resurrección conquistou a propia morte, consecuencia do pecado.

2.8. A nova dimensión da fe e do espírito

A filosofía grega tiña unha fe ou crenza infravalorada (pistis) dende o punto de vista cognitivo. Facía referencia a cousas sensibles e mutables e, polo tanto, constituía unha forma de opinión (doxa). O ideal da filosofía grega era o episteme, o coñecemento. A nova mensaxe cristiá esixe ao home que transcenda esta dimensión, invertindo os termos do problema e colocando a fe por riba da ciencia.

Paralelamente, nace unha nova antropoloxía. O home xa non é simplemente corpo e alma (que significa "alma" é razón e intelecto), en dúas dimensións, senón que se engade unha terceira dimensión: corpo, alma e espírito. O espírito consiste precisamente nesta participación no divino a través da fe, a apertura do home á palabra divina e á sabedoría divina, que o enchen dunha nova forza e lle dan en certo sentido unha nova talla ontolóxica.

2.9. O "eros", o amor ("agape") cristiano e a súa gracia.

En Platón, eros non é Deus, porque é un desexo de perfección, unha tensión mediadora que permite o ascenso do sensible ao supersensible, unha forza que tende a adquirir a dimensión do divino. O eros grego é falta e posesión, nunha conexión estrutural entendida nun sentido dinámico e, por esta razón, é unha forza adquisitiva e ascendente, que se desata sobre todo á luz da beleza. O novo concepto bíblico de "amor" (ágape) ten unha natureza moi diferente. En primeiro lugar, o amor non é un ascenso do home, senón un descenso de Deus ao home. Non é algo adquirido, senón un agasallo. Non é algo causado polo valor do obxecto ao que vai dirixido senón, polo contrario, algo espontáneo e gratuito. Mentres que para os gregos é o home o que ama - e non a Deus - para o cristián é sobre todo a Deus o que ama, e o home só pode amar na dimensión do novo amor se realiza unha revolución interior radical e asimila a súa conduta propia á de Deus. O amor cristián non ten límites, é infinito: Deus ama aos homes ata o sacrificio da cruz; ama ao home incluso nas súas debilidades.

2.10. A revolución dos valores provocada polo cristianismo

O cristianismo revoluciona completamente os valores antigos, como se pode ver no Sermón do monte. A humildade convértese na virtude fundamental do cristián: o estreito camiño que permite entrar no reino dos ceos.

Para o filósofo grego isto era simplemente incompreensible. E o ideal supremo do sabio helenístico que entendera a vaidade do mundo e de todos os bens externos e do corpo, pero que se atribuíu a certeza suprema, proclamouse autárquico, absolutamente autosuficiente e capaz de lograr por si mesmo. só o fin último. A salvación non pode vir das cousas, pero tampouco pode vir dun mesmo. Isto implica invertir o vello pensamento.

2.11. A inmortalidade da alma nos gregos e a resurrección dos mortos nos cristiáns

A noción de "alma" é unha creación grega e seguimos a súa evolución comezando por Sócrates, que a considera como a esencia do home, a través de Platón, que basea a súa inmortalidade con probas racionais, ata chegar a Plotino, que a converte nun das tres hipóstases. Sen dúbida, a psique é unha das figuras teóricas que mellor simboliza o máis característico do pensamento grego e o seu idealismo

metafísico. Hai que lembrar que ata os estoicos, aínda que fixeron unha profesión explícita de materialismo, admitiron a supervivencia da alma, aínda que fose ata o final da seguinte conflagración cósmica. Despois de Sócrates, os gregos atribuíron á alma a verdadeira esencia do home, non foron capaces de pensar en si mesmos senón en termos de alma e corpo, e de toda a tradición platónico-pitagórica e do propio Aristóteles, é dicir, a maioría da filosofía grega - consideraron que a alma era inmortal por natureza.

Na Biblia o termo alma non aparece nos seus significados gregos. O cristianismo non insiste na inmortalidade da alma, senón na resurrección dos mortos. Tamén o corpo cobra vida. Isto debeu constituír un obstáculo moi grave para os filósofos gregos: parecíalles absurdo que tivese que renacer aquel corpo que consideraban como un obstáculo e fonte de todas as negativas e todos os males.

2.12. O novo sentido da historia e da vida do home.

Os gregos non posuían un sentido preciso da historia, polo que o seu pensamento é substancialmente histórico. Non coñecían a idea do progreso ou só nunha porcentaxe moi pequena. Aristóteles falou de catástrofes recorrentes. Os estoicos, pola súa banda, introduciron a teoría da destrución cíclica, non só da civilización terrestre, senón de todo o cosmos, que se reproduce cíclicamente dun xeito idéntico ao anterior, incluso nos seus detalles máis insignificantes. En conclusión: repítese como se fixo no pasado, indefinidamente. Esta é unha negación implícita do progreso.

A concepción da historia que se manifesta na mensaxe bíblica ten un carácter rectilíneo, non cíclico. Co paso do tempo acontecen acontecementos decisivos e irrepetibles, que constitúen unha especie de etapas que indican o significado da historia. O fin dos tempos tamén é o fin para o que foron creados: o xuízo universal e a chegada do reino de Deus na súa plenitude. Deste xeito a historia, que avanza dende a creación ata a caída, desde o pacto ata o tempo de espera do Mesías, desde a chegada de Cristo ao xuízo final, adquire un sentido do todo e un sentido en cada un dos seus fases. Como consecuencia, o home - nunha historia así entendida - enténdese moito mellor: comprende mellor de onde vén, onde está agora e onde está chamado a chegar. Sabe que o reino de Deus xa entrou no mundo con Cristo e coa súa Igrexa e que, polo tanto, xa está entre nós, aínda que sexa ao final dos tempos cando se realice en toda a súa plenitude.

O grego antigo vivía na dimensión da polis e para a polis, e só podía imaxinarse dentro dela. Unha vez destruída a polis, o filósofo grego refuxiouse no individualismo, sen descubrir un novo tipo de sociedade. Pola contra, o cristián vive na Igrexa, que non é unha sociedade política, nin é unha sociedade puramente natural. É unha sociedade, por así dicilo, horizontal e vertical ao mesmo tempo: vive neste mundo, pero non para este mundo; maniféstase cun aspecto natural, pero ten raíces sobrenaturais.

3. Panorámica de posturas no problema fe/razón durante a Idade Media:

1ª) Incompatibilidade da razón e fe e superioridade da fe. Defensores: Tertuliano e Pedro Damián: para Tertuliano (século III) a fe é todo para o cristianismo e, neste sentido, a razón non pode aportar nada ("credo quia absurdum", "creo porque é absurdo"). No século IV Pedro Damián e os antidualécticos (anti-filósofos) consideraron que a razón a través da dialéctica (filosofía) tórnase destrutiva para a fe e os misterios da relixión, polo que hai que renunciar a ela fronte á supremacía de fe.

2ª) Complementariedade de razón e fe e superioridade da fe. Defensores: San Anselmo e Santo Agostiño (ver 4.2.3.).

3ª) Distinción e armonización de Razón e Fe. Defensor: Santo Tomé (ver 5.2.3.)

4ª) Autonomía e separación de razón e fe. Defensores: Averroísmo, e xa no século XIV, o Nominalismo de Guillermo de Ockham (ver 6.).

4. A patrística e o pensamento de Santo Agostiño

4.1. A Patrística

O pensamento patrístico (S. II - VIII) responde ao un dobre obxectivo: en primeiro lugar, defender e destacar o papel da fe (relixión) na vida humana como de igual valor ou superior ao papel da razón (filosofía); en segundo lugar, tenta durante os primeiros séculos do cristianismo sentar e establecer a doutrina cristiá máis aló das cuestións abordadas no Evanxeo. O pensamento da patrística, cuxos autores tamén son chamados “pais da igrexa”, inclúe especialmente elementos platónicos e estoicos. Ten tres etapas:

- **1ª ETAPA:** ata o ano 200. Caracterizada pola defensa do cristianismo contra o paganismo e a gnose. Aquí inclúense os pais apoloxetas (Xustino, Tiziano, Ireneo, Clemente de Alexandría e Tertuliano).
- **2ª ETAPA:** de 200 a 450. Caracterizada pola elaboración da Patrística Media. Destacan Santo Agostiño e Orígenes.
- **3ª ETAPA:** do 450 ao 754. Destaca a obra de Juan Damasceno, caracterizada pola elaboración e sistematización de toda a doutrina elaborada durante este longo período.

4.2. O pensamento de Santo Agostiño

4.2.1. Contexto

Naceu en 354 en Tagaste da África romana. O seu pai, Patricio, era pagán; a súa nai, Mónica, cristiá e tivo unha profunda influencia espiritual no seu fillo. Pasou a infancia e adolescencia entre Tagaste e Cartago; de temperamento ardente, oposto a todo tipo de restricións, durante este período levou unha vida desordenada e disoluta, da que se arrepentirá nas *Confesións*. Non obstante, cultivou os estudos clásicos, especialmente os latinos, e era un apaixonado da gramática. Ao redor dos 19 anos, leu o *Hortensio* de Cicerón, que o levou á filosofía. A obra de Cicerón (que se perdeu) foi un exhorto á filosofía. En virtude diso, Santo Agostiño, desde o entusiasmo por cuestións formais e gramaticais, comezou a centrarse nos problemas do pensamento e, por primeira vez, dirixiuse á investigación filosófica. Despois uniuse (374) á secta dos maniqueos. A partir dos 19 anos comezou a ensinar retórica en Cartago e mantivo tal ocupación nesta cidade ata os 29 anos, entre os amores das mulleres e o agarimo dos amigos, dos que tamén se arrepentirá máis tarde. O seu pensamento foi madurando; leu e comprendeu por si mesmo o libro de Aristóteles *Categorías* e outros escritos e, mentres tanto, formulou as primeiras dúbidas sobre a verdade do maniqueísmo, dúbidas que se confirmaron cando viu que nin Fausto, o maniqueo máis famoso do seu tempo, soubo resolvelas.

Á idade de 29 anos, en 383, marchou a Roma coa intención de continuar alí o seu ensino de retórica; Conmoveuno a esperanza de atopar nesa cidade unha vida estudantil menos desordenada e máis preparada que a de Cartago e quizais tamén a ambición de obter éxito e cartos. Pero as súas esperanzas non se realizaron e despois dun ano marchou a Milán para ensinar oficialmente retórica. O exemplo e a palabra do bispo Ambrosio convencérono da verdade do cristianismo e converteuse en catecúmeno. En Milán uníuselle a súa nai, cuxa influencia tivo unha importancia decisiva na crise espiritual de Agostiño. A lectura dos escritos de Plotino na tradución de Mario Victorino, un famoso retórico que se convertera ao cristianismo, deu a Agostiño unha guía definitiva. Non atopou nos libros neoplatónicos a encarnación da Palabra e, en consecuencia, o camiño da humildade cristiá; pero atopou neles confirmada e demostrada claramente a incorporación e a incorruptibilidade de Deus, e isto liberouno definitivamente do materialismo, ao que permanecera unido ata entón, ata que cría que o Universo estaba cheo de Deus, ao xeito dunha xigantesca esponxa que ocupaba o mar (Conf., VII, 5). No outono do 386, Agostiño deixou a docencia e retirouse, cunha pequena compañía de familiares e amigos, a unha vila preto de Milán. Os seus primeiros traballos naceron da meditación nesta vila e das conversas cos seus amigos.

O 25 de abril do 387 recibiu o bautismo da man de Ambrosio. Entón estará convencido con certeza de que a súa misión era difundir a sabedoría cristiá na súa terra; Así que pensou en volver. Despois dunha nova estadía en Roma, regresou a Tagaste, onde no 391 foi ordenado sacerdote; no 395 foi consagrado bispo de Hipona (no 395 hai tamén a separación do Imperio romano en Oriente e Occidente). A súa actividade dirixiuse entón a defender e aclarar os principios da fe, pero tamén para combater aos inimigos da fe e da Igrexa: o maniqueísmo, o Donatismo e pelaxianismo. O saqueo de Roma, perpetrado no 410 polos godos de Alarico, devolverá a vella tese de que a seguridade e a forza do Imperio romano estaban ligadas ao paganismo e que o cristianismo representaba para el un elemento de debilidade e disolución. Contra esta tese, Santo Agostiño compuxo, entre 412 e 426, a súa obra mestra: *A cidade de Deus*. Mentres tanto, unha lacra similar, a invasión dos vándalos, alcanzou a África romana no 428. Pasaran tres meses dende que as tropas de Genserico asediaron a Hipona, cando o 28 de agosto de 430 morreu Agostiño.

4.2.2. Obra

Entre a súa numerosa obra destacan:

- *Diálogos*: obra de mocidade onde aborda os conceptos de felicidade, orde, existencia de deus, mal, inmortalidade e certeza.
- *Confesiós*: que analiza os erros do propio Santo Agostiño ata su conversión ao cristianismo e que alaba a Deus e á orde creada.
- *Retractaciós*: relata o proceso de creación das súas obras e correxe algunhas ideas que precisaban ser revisadas.
- *Contra Académicos*: defensa da fe e da revelación fronte aos escépticos.
- *Apoloxéticos*: defensa da fe e revelación divina contra os que a atacan desde posicións pagás e racionalistas.
- **Sermóns**: Probablemente pronunciou 8.000 na súa vida, pero déronnos 500.
- *A cidade de Deus*: que, dividido en dúas partes, representa a culminación do seu pensamento e terá unha importante influencia no pensamento teolóxico e político ao longo da Idade Media. Cómpre lembrar que cando no 410 Roma foi sometida a un servizo polos visigodos, as críticas

ao cristianismo intensificáronse, culpándoo de ser o responsable do declive romano. Neste contexto de enfrontamentos e críticas, Santo Agostiño tenta defender o cristianismo fronte aos pagáns. Así, na primeira parte deste traballo refuta os pagáns que defendían a idea de que o politeísmo romano orixinal fora a fonte do crecemento e ascenso de Roma fronte ao monoteísmo cristián que identificaron coa decadencia e a uniformidade. Na segunda parte desenvolve a teoría da providencia divina entendida como a guía eterna da humanidade e que está dividida e representada en dúas cidades: a terreal, que busca o seu propio ben (Babilonia), e a que busca o ben e o ben. amor a Deus (Xerusalén).

4.2.3. O problema razón/fe da filosofía de Santo Agostiño

ergo intellige ut credas, crede ut intelligas

Sermóns: XLIII, 7, 9

Santo Agostiño considera que a **razón e a fe son dous medios diferentes para coñecer a verdade, porque esta verdade é unha e única**. A fe hai que razoala. **A fe debe iluminar a razón** para que comprenda as verdades de aquela. Así, a filosofía precisa teoloxía para superar os límites naturais da razón humana, o que impediría o coñecemento de moitas verdades esenciais para a salvación. Esta proposta é asumida pola escola franciscana e o chamado agustinismo.

Santo Agostiño asume e tenta racionalizar os principais dogmas do pensamento cristián, xa que considera que a fe pode ser beneficiada da comprensión racional, pero como veremos, **as cotas máis altas da razón humana son acadadas só cando é a fe a que axuda á razón**.

En particular, sintetiza o creacionismo con termos tomados do pensamento grego. Así, asume que a existencia dos seres do mundo son testemuña da existencia do seu creador. Os seres do mundo cambian, o que, recordando a linguaxe parmenídea, é ser e non-ser alternativamente. Para Santo Agostiño seres que son e non son ao longo do tempo non poden ser verdadeiramente, teñen que ter una causa da súa existencia fora de si mesmos. Ao ser cambiantes e pasaxeiros as cousas proclaman que non foron feitas a si mesmas, senón por outro elemento que é verdadeiramente e que non pode non ser. Este facedor é Deus e o seu acto é a creación. Deste xeito é como a razón axuda a entender un dogma de fe.

Ao mesmo tempo, o autor toma a influencia platónica dun demiurgo que crea a partir duns modelos. Deste xeito, no momento da creación Deus posúe na súa mente os modelos ou exemplares ideais das cousas que creará, e a través da palabra (Verbo) fai que se transformen en existentes. Isto faíno Deus de una soa vez, como un acto de vontade, polo que a creación en seis días da Biblia debe entenderse como una alegoría.

A pesar de que Deus é plenitude de ser, cando crea ao humano dótao por amor de **libre albedrío**, da capacidade de tomar decisións, e deste xeito **o humano pode obrar ben (en concordancia coa vontade de Deus) ou mal (en contra da vontade de Deus)**. O pecado orixinal explícase por este libre albedrío onde o humano elixe obrar contra Deus. O resultado de pecar é a caída, a introdución do mal no mundo a causa das decisións humanas. Deste xeito explícase o mal sen facer a Deus responsable. **Habitando no mal tras o pecado, a alma necesita salvarse** e regresar á plenitude do ben e do ser.

No estado da caída no que se atopa, **a alma non pode salvarse polas súas propias forzas**. O home caeu polo seu libre albedrío, pero o seu libre albedrío non lle basta agora para saír e levantarse. Para isto **necesita o auxilio de Deus, que mediante o don da Gracia** lle concede axuda e amor incondicional e inmerecido ao ser humano. Desta maneira, **Deus maniféstaselle ao home para que poida acadar o Ben**. Así, a liberdade en sentido pleno dende o punto de vista de Santo Agostiño é a suma de liberdade de elección e gracia divina que orienta cara ao Ben. Isto explica que Deus se lles manifestase aos homes, particularmente a través de Cristo, e que tamén se lle poida manifestar a cada ser humano individual ao longo da súa vida.

A liberdade plena non nos é acadable nesta vida, pero acercarse a ela aquí abaixo é o mellor medio para obtela despois da morte. Perdémola desviándonos de Deus cara aos corpos; poderemos reconquistala volvéndonos dos corpos cara a Deus. A caída foi un movemento de egoísmo; o retorno a Deus constitúe un movemento de caridade, que é o amor ao único que merece ser amado. Expresada en termos de coñecemento, esta **conversión** a Deus consiste no **esfuerzo de una razón que pugna por volverse do sensible ao intelixible**. Vólvese da razón inferior, encargada do estudo das cousas sensibles, reflexos cambiantes das Ideas, á razón superior, que se despega do individual sensible e se eleva ata a contemplación das Ideas, como xa postulara Platón (e Plotino no neoplatonismo). Pero Santo Agostiño considera que **o grado superior de contemplación e de elevación non pode ser acadable coa limitada razón humana**. Para el a vontade pode alí onde non pode o entendemento. Mentres que a concupiscencia arrastra a vontade cara aos corpos, a caridade lévaa ata Deus para adherirse a El en encontrar nel a súa felicidade. Aquí é onde o cristián se mostra autenticamente filósofo, pois fai o que os pagáns dixeran que había que facer, pero sendo eles mesmos incapaces de facelo. A única razón de filosofar é ser feliz, solo aquel que é verdadeiramente feliz é verdadeiramente filósofo, e só o cristián é feliz porque é o único que posúe o verdadeiro Ben, fonte de toda felicidade.

4.2.4. Outras ideas agustinianas de consideración para a Historia da Filosofía

- A influencia divina descóbrese dentro dun mesmo. Descóbrese cando buscas ti mesmo a verdade.
- Deus para Santo Agostiño, ao contrario que para Santo Tomé, non precisa demostración: pódese descubrir dentro de cada persoa.
- Deus creou libremente o mundo. Non o constrúe, como dixo Platón co demiurgo. A creación é un acto libre de vontade divina. É o único acto que constitúe o que existe e o que existirá.
- Pola influencia platónica, distingue tres niveis de coñecemento: (1) coñecemento sensible (o máis baixo); (2) coñecemento racional (intermedio), propio e distintivo do home con respecto a outras criaturas e que opera a través da razón a partir das sensacións que ofrecen os sentidos do corpo; (3) coñecemento contemplativo (o máis alto), que permite a contemplación de modelos ou ideas eternas.
- Antropoloxía: o home está composto, como sinala Platón, por corpo e alma. A alma é a parte espiritual, a razón, un elemento distintivo e característico do home, distinguindo dous tipos de razón: a inferior, máis próxima aos datos da sensación e a superior, que será a activada pola luz divina.

- **Moralidade:** suscita a necesidade de redención e postula a liberdade. A moral e a ética en Santo Agostiño están en relación coa vontade. A vontade é a facultade que determina que as accións humanas vaian nunha ou noutra dirección.
- **Problema do mal:** o mal defínese como a privación do ben. Polo tanto, o mal non é unha creación de Deus, senón unha falta e, polo tanto, o mal non existe como tal, non é real, opoñéndose así á concepción maniquea.
- **Dúas categorías de homes:** os que buscan a sabedoría e seguen o amor de Deus (tendencia positiva) e, por outra banda, os que buscan só o amor de si mesmos, desprezando o amor de Deus (tendencia negativa).
- **Dúas cidades:** distinguen a cidade terrea, identificada con Babilonia, e que representa a terrestre, a negativa, xa que está formada por homes presumidos que se senten deuses coas súas obras; e a cidade de Deus, identificada con Xerusalén e habitada por homes que senten a súa humildade, a súa limitación frea a Deus, recoñecendo nela a perfección e decidindo amar a Deus.
- **Política:** o Estado xoga un papel decisivo na teoría política de Santo Agostiño e o seu verdadeiro papel é garantir a xustiza, tarefa para a que é esencial compartir un papel principal coa igrexa.
- **Dous tipos de leis:** o dereito natural e o dereito positivo. O dereito positivo refírese á orde social, á norma xurídica, por iso é competencia do Estado; A lei natural é a lei da sabedoría, da verdade, do amor que Deus colocou no corazón humano e que é doutrina cristiá, polo tanto, debe ser lexislada pola igrexa e, en definitiva, é a que debe basear o lei positiva. Así, Deus convértese na orixe da autoridade e a súa lei, feita natural nos homes, debe transmitir esta prevalencia.
- **Os gobernos como plans de Deus:** se Deus é autoridade e poder, o principio da Divina Providencia, as formas do seu poder ou goberno deben ser o reflexo desa autoridade.
- **Cesaropapismo:** a igrexa e o Estado deben ir da man, pero será o primeiro que marque a dirección espiritual e política.
- **As dúas espadas:** a espiritual e a material, froito do agustinismo político. Este agustinismo político xorde como unha reinterpretación do pensamento de Santo Agostiño do ano 490 e afecta á idea do cesaropapismo ou ao predominio da igrexa sobre o Estado.
- **Guerra:** a guerra destrúe a paz, a orde, pero, engade Santo Agostiño, ás veces parece necesario deter a propagación dun mal. Unha guerra será lícita cando sexa declarada pola autoridade suprema e non vaia en contra da lei divina, cando obedece a unha causa xusta e non ao egoísmo.

5. A escolástica e o pensamento de Santo Tomé e Guillermo de Ockham

5.1. A Escolástica

5.1.1. Período de formación (s. IX ata comezos do s. XII)

Os mosteiros encárganse de recoller e sistematizar os textos antigos, moitos deles espallados e deteriorados; outros simplemente desapareceron. Juan Escoto Eriúgena (810-877), o máximo representante do Renacemento carolinixio; San Anselmo de Canterbury (1033 - 1109) e Pedro Abelardo (1079 - 1114).

5.1.2. Período de desenvolvemento ou madurez e esplendor (finais do s. XI ata mediados do s. XIII)

Aparecen as grandes sínteses doutrinais teolóxico-filosóficas, como a de Santo Tomé de Aquino. Contra o pensamento deste último, o pensamento de Santo Tomé convivirá a corrente agustiniana-franciscana. Santo Agostiño intentou unir o cristianismo e o platonismo (cristianismo platónico). A validez deste pensamento nos séculos XII e XIII débese ao apoio e seguimento decisivos que lle deu a orde franciscana, unha orde de gran prestixio e dedicación á cultura e ao pensamento, así como á docencia nos principais centros de coñecemento.

Santo Tomé tenta facer compatibles o cristianismo e o aristotelismo (cristianismo aristotélico). A importancia de Santo Tomé será combinar dous pensamentos que naquela época se consideraban supostamente opostos: o cristianismo e o aristotelismo.

5.1.3. Período de crise e decadencia (segunda metade do s. XIII ata finais del s. XIV coa chegada do nominalismo)

A etapa de crise da Escolástica caracterízase pola aparición dun pensamento que considera que a filosofía, é dicir, a razón e a teoloxía, é dicir, a fe ou revelación cristiá, deben separarse, tentando así evitar o contaxio das propostas filosóficas sobre a fe.

5.2. O pensamento de Santo Tomé

5.2.1. Contexto

Tomás, da familia dos condes de Aquino, naceu en Rocasecca (preto de Cassino), en 1225 ou 1226. Comezou os seus estudos no mosteiro de Montecassino. En 1243, en Nápoles, ingresou á orde dominicana; e de alí foi enviado a París, onde estudou con San Alberto (gran defensor do aristotelismo, coñecido tamén como Alberto Magno). En 1248, cando San Alberto ensinaba Colonia, Santo Tomé seguiu e non regresou a París ata 1252. Despois comentou a Biblia e as oracións. O éxito da súa docencia notouse de inmediato. Mentres tanto, os profesores seculares da Universidade de París iniciaran a loita contra os mendicantes (entre os que estaba Tomé), "falsos apóstolos, precursores do anticristo" e querían que se lles negase a facultade de ensinar. Contra o libelo que compuxeron *Sobre os perigos dos últimos tempos* e contra o seu organizador Guillermo de Santo Amor, o noso autor escribiu o folleto *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Parecía que nun principio o Papa estaba de acordo cos laicos; pero ao ano seguinte decidiu a disputa a favor dos mendicantes. Entón foi nomeado Santo Tomé, xunto co seu amigo San Buenaventura, profesor da Universidade de París (1257). O libro de Guillermo foi condenado e queimado en Roma, e o seu autor foi expulsado de Francia por San Luís. En 1259, Santo Tomé deixou París e regresou a Italia, sendo entre 1261 e 1264 o hóspede do papa Urbano IV en Orvieto e Viterbo.

En 1265 recibiu o encargo de organizar os estudos da orde en Roma. Durante este período de residencia en Italia escribiu as súas mellores obras: o *Summa contra Gentiles*, o segundo comentario sobre as *Sentencias* e a parte I e II da *Summa Theologiae*. En 1269 regresou a París, ocupando a súa cátedra como profesor de teoloxía durante tres anos. Novas loitas ocupárono durante este tempo. Os profesores seculares, xunto con Gerard de Abeville e Nicolas de Lisieux, retomaran a loita contra os mendicantes e por este motivo escribiu o *De perfectione vitae spiritualis* contra o tratado de Gerard *Contra adversarium*

perfectionis christianae e o *Contra retrahentes a religionis ingressu* contra el *De perfectione et excellentia status clericorum*, de Nicolas de Lisieux. Ademais, contra os avances do aristotelismo averroísta, principalmente por Siger de Brabante, escribiu o *De unitate intellectus contra averroistas*.

En 1272, por insistencia de Carlos de Sicilia, irmán de Luís IX de Francia, regresou a Italia para ensinar na Universidade de Nápoles. Pero en xaneiro de 1274 foi ao Concilio de Lyon, designado por Gregorio X. Na viaxe caeu enfermo, na casa da súa sobriña Francisca de Aquino. Foi trasladado ao mosteiro de Fossanova (preto de Terracina) e morreu alí, o 7 de marzo de 1274.

5.2.2. Obra

A obra tomista ten unha enorme extensión. Destacaremos dous títulos do xénero das Summas:

- **Suma teolóxica:** texto inconcluso sobre teoloxía que constitúe a obra máis célebre da filosofía medieval. Apoiándose en Aristóteles e Santo Agostiño, ofrece unha panorámica xeral de aspectos como a creación, a trinidad, a orixe do home e do cosmos, a providencia, as virtudes teolóxicas ou os sacramentos.
- **Suma contra xentís:** obra de carácter apoloxético destinada a defender o cristianismo e a polemizar contra os non católicos. Estruturase en libros que primeiro expoñen a verdade, posteriormente as obxeccións dos que non comparten a doutrina e, ao final, a resposta a cada obxección por parte de Santo Tomé reafirmando a verdade exposta inicialmente.

5.2.3. O problema razón/fe da filosofía de Santo Tomé

Acepta que **existe unha distinción entre a razón e a fe en termos de contido, pero non en termos de obxecto final, que é o mesmo: Deus**. A diferenza é que hai unha área específica na que se move a razón e outra é a fe. Do mesmo xeito, **o método** empregado por ambos para chegar a estes contidos é diferente. Así, **a razón emprega a abstracción, mentres que a fe emprega a revelación**.

Serán verdades exclusivas da fe, só accesibles pola fe, os denominados "Artigos de fe", como por exemplo a verdade da Santísima Trindade. Por outra banda están as "Verdades da razón", referidas ao mundo natural. **Non pode haber contradición entre a fe e a razón, xa que Deus é o creador de todo, tanto o mundo natural accesible á razón como o mundo sobrenatural accesible pola fe**. As contradicións entre ambos só poden ser, polo tanto, contradicións aparentes. Como a Revelación é infalible, en caso de aparente erro será a razón a que se debe revisar, máis ben o uso específico da razón que se fixo. Así, o erro nace dos xuízos feitos polo home segundo a razón.

Pero **hai contidos que se poden coñecer de ambas maneiras, compartindo a súa verdade tanto pola razón como pola fe. Son os chamados "Preámbulos de fe"**. Verdades como "Deus existe", "Deus é un" ou "Deus é o creador do mundo" son preámbulos de fe. A estas verdades chégase desde a razón e a filosofía, como fixo Aristóteles en *Metafísica*, cando conclúe que Deus é o motor inmóbil e a primeira causa, convertendo a metafísica en teoloxía ou ciencia de Deus. Esta verdade tamén se pode alcanzar pola fe.

Así, os preámbulos da fe son a área común de confluencia onde coinciden ambas formas. Isto demostra que a razón e a fe non son contraditorias.

Esta idea de compatibilidade enfátizase no concepto tomista de '**verdades reveladas**'. As verdades reveladas por Deus son aquelas ás que a razón podería chegar por si mesma, pero requirirían un proceso tan complexo que impediría ao home acceder a elas. Dada a súa especial relevancia para a salvación, Deus decidiu avanzar neste coñecemento a través da fe, permitindo así a salvación.

En definitiva, para San Tomé a fe e a razón, lonxe de ser contraditorias, axúdanse e complementáanse.

Axuda da fe para a razón

A fe avanza verdades de especial importancia para que o home guíe a súa vida. Deste xeito, permite a salvación. Son verdades relacionadas coa moral, a liberdade ou a inmortalidade.

A fe sempre serve como norma ou criterio obxectivo da razón. En calquera caso, a fe debe ser o árbitro que resolva os conflitos indicando a razón onde excede os seus límites e aplicou mal o seu método.

A fe, apoiándose na autoridade divina, actúa confirmando as verdades no caso de posibles dúbidas sobre elas que poida ter a razón.

Axuda da razón á fe

A razón explica cientificamente certas verdades, alcanzando unha elaboración completa, servindo así **para presentar ante os homes ideas máis firmemente apoiadas pola fe.**

A razón **permite organizar de xeito sistemático e científico o coñecemento da revelación na ciencia de Deus ou na Teoloxía.**

A razón pode axudar á fe ofrecendo o **método dialéctico de argumentación e retórica para refutar, rexeitar aquelas ideas que van en contra da fe.**

A razón mostra verdades decisivas para poder comprender e asumir a revelación. A principal é a **demostración da existencia de Deus.**

A razón axuda á fe defendendo e fundamentando racionalmente as verdades reveladas contra os ateos, facéndolles ver que non violan o principio de contradición.

Como primeira gran consecuencia, denégase a teoría da dobre verdade defendida polos averroístas: ante calquera conflito, a fe actúa como garante da singularidade da verdade.

Na interrelación entre a fe e a razón, Santo Tomé destaca que a proposición "Deus existe" é a máis sinxela e a primeira das verdades reveladas (é a primeira en revelación ou a primeira en ser) pero, con todo, a máis difícil dada a súa non evidencia para os homes dada a limitación da razón humana (non evidente na orde do coñecemento).

Polo tanto, dado que non nos resulta evidente, demanda ser demostrado. Antes de executar esta tarefa, Santo Tomé distingue dous tipos de probas posibles da existencia de Deus:

1. A proba a priori (propter quid). Esa demostración que parte da causa, do anterior, para acadar o efecto, ata a posterior. Este tipo de proba é a que aparece no argumento ontolóxico de San Anselmo.

2. A demostración a posteriori (quia). Inverte o procedemento do propter quid. Parte do efecto, do anterior respecto a nós, porque coñecemos os efectos e leva á súa causa. Este tipo de demostración será a desenvolvida por Santo Tomé nos cinco xeitos da *Summa Teolóxica*, diferenciándose así do procedemento de San Anselmo, que partiu da proposta de Deus como perfecto, unha crenza que aínda non se demostrou, que aínda que o entendía, non demostrou a existencia na realidade nin feitos observables. Tomé prefere proceder da realidade ou da experiencia sensible á primeira causa, imitando o enfoque de Aristóteles para atraer ao primeiro motor inmóbil. Así, Santo Tomé considera que se pode demostrar a existencia de Deus e tamén a súa esencia (como é):

Vías para a demostración da existencia de Deus:

- **Vía do movemento:** está claro para nós polos sentidos que hai seres neste mundo que se moven; Pero todo o que se move é movido por outro e como unha serie infinita de causas é imposible, debemos admitir a existencia dun primeiro motor non movido por outro, inmóbil. E ese primeiro motor inmóbil é Deus
- **Vía da eficiencia:** Somos conscientes da existencia de causas eficientes que non poden ser a causa de si mesmas, xa que para iso terían que ter existido antes de existir, o que é imposible. Ademais, non podemos admitir unha serie infinita de causas eficientes, polo que debe haber unha primeira causa eficaz non causada. E esa causa non causada é Deus.
- **Vía da continxencia:** hai seres que comezan a existir e que perecen, é dicir, non son necesarios; se todos os seres fosen continxentes, ningún existiría, pero existen, polo que deben ter a súa causa, entón, nun primeiro ser necesario, xa que é imposible unha serie causal infinita de seres continxentes. E este ser necesario é Deus.
- **Vía dos graos de perfección:** observamos diferentes graos de perfección nos seres deste mundo (bondade, beleza, ...) E isto implica a existencia dun modelo respecto ao cal establecemos a comparación, un ser óptimo, máximamente verdadeiro, un ser supremo. E ese ser supremo é Deus.
- **Vía da finalidade:** observamos que os seres inorgánicos actúan cun propósito; pero carentes de coñecemento e intelixencia só poden tender ao seu fin se son dirixidos por un ser intelixente. Entón debe haber un ser extremadamente intelixente que ordene todas as cousas naturais dirixíndoas ao seu fin. E ese ser intelixente é Deus.

As 5 vías comparten a característica común de que parten da verificación dun feito observado e verificados pola experiencia sensible e os sentidos. Baseado na teoría aristotélica da causalidade, asume que o efecto se debe a unha causa, que lle dá existencia. Como non se asume a posibilidade dunha cadea causal infinita, ao final do proceso requírese unha primeira causa ou Deus. Así, compróbase a súa existencia.

Vías para a demostración da esencia de Deus

Vía da Negación: alude ao que non é Deus: Deus non é nada determinado, polo que se pode predicar sempre “Deus non é...”. Acádase así un coñecemento do que non é Deus.

Vía da eminencia: Deus posúe todas as calidades positivas no máis alto grao: é infinitamente sabio, bo, etc.

Vía da afirmación: Deus corresponde en maior medida a ser, é dicir, Deus é o único ser que é verdadeiramente. Outros seres, os seres creados, non posúen ser.

6. O problema razón/fe da filosofía de Guillermo de Ockham

6.1. A omnipotencia divina como forma d entender a fe

A idea central do pensamento de Ockham (1285-1347) é a omnipotencia divina, rompendo así con toda a filosofía escolar neoplatónica, pero tamén coa tomista.

Deste xeito, Ockham considera que **non pode haber ideas, esencias ou formas que limiten o poder creativo de Deus**. A limitación da creación está no contraditorio, isto non pertence á natureza de Deus, isto supón que o único que Deus non pode crear é o contraditorio porque é imposible (un círculo cadrado). Deste xeito, a omnipotencia non pode ir en contra das leis esenciais da lóxica ou das matemáticas, xa que estas están baseadas na coherencia e na ausencia de contradición.

Esta omnipotencia implica a **negación das esencias, como eixo central do nominalismo**. En cada criatura Deus manifesta o seu poder de creación e a diversidade é entendida por Ockham como unha manifestación do poder creativo de Deus, que **non pode estar restrinxido por ningún tipo de Idea que exista separada da realidade, nin por esencias ou formas que están dentro cada persoa**.

Deste xeito, o concepto ockhamista de Deus atende ás seguintes características:

- Sempre crea libremente, nunca suxeito á necesidade.
- A súa esencia é o seu amor.
- O que fai non se axusta a ningún propósito nin plan, sen embargo, todo o que fai faino ben, porque a súa vontade é a medida do ben.
- **Non é demostrable racionalmente que Deus sexa a causa eficiente de todo o que hai**. No caso de admitilo, dedúcese que non hai segundas causas intermedias entre o efecto e a primeira, que sempre é Deus (fronte ao argumento cosmolóxico empregado por Aristóteles e Tomás de Aquino). Deus pode facer B sen usar A como segunda causa, é dicir, non necesita confiar noutras causas intermedias para acadar o efecto que quere, xa que o seu poder é ilimitado e, polo tanto, traballa directamente e é libre de facer. ou non facer.
- A través da súa infinita liberdade que tamén podería crear, máis alá de todas as criaturas, outra máis nobre, diferente en canto á súa especie.
- Deus sempre pode crear un mundo mellor.
- O mundo é contingente. A vontade de Deus quixo que existise e así é, pero tamén pode decidir o contrario. Así, a creación é unha mostra do capricho de Deus, o seu acto de extrema creación e orixinalidade. Deus recréase a si mesmo en cada criatura, podendo dar existencia a unha enorme cantidade de seres exclusivos absolutamente diferentes, particulares. Cada realidade existente é única e irrepetible, o que sería un sinal, segundo Ockham, da omnipotencia divina.

6.2. A separación fe/razón

Do énfase posto na liberdade e vontade divina, que **pode moi ben romper as cadeas causais** xa que non está suxeito a necesidade de ningún tipo, dedúcese que **a razón e a fe, a filosofía e a Revelación pertencen a ámbitos separados**. Deus non ten por que seguir a lóxica da causalidade e, polo tanto, nós non podemos empregar a causalidade para acceder a el, como fai Santo Tomé.

Ockham rompe con toda a filosofía medieval na súa defensa da **separación absoluta entre a razón e a fe**. Ámbalas dúas son, para Ockham, distintas facultades, por iso **non ten sentido pretender que hai verdades comúns ou que poden coñecer a mesma área da realidade**.

Fronte á proposta tomista de verdades comúns de Tomé, ou tamén ao punto de vista agustiniano, que non atopou a necesidade de separar a razón e a fe, o pensamento de Ockham caracterizouse, a este respecto, como un agnosticismo fideísta. Ese agnosticismo nega a capacidade da razón para alcanzar as verdades da fe e do fideísta, na medida en que só un acto de fe permite o acceso a este tipo de verdade. **Só a fe pode levarnos a admitir a existencia de Deus ou a inmortalidade da alma**.

Así, é comprensible que a existencia de Deus sexa, na opinión de Ockham, indemostrable. Nin as vías tomistas ("a posteriori") nin o argumento ontolóxico ("a priori") son demostrativas. A existencia de Deus (así como a inmortalidade da alma ou a lei ética natural) non son verdades ás que a razón poida acceder por si mesma. No fondo, o que propón Ockham é que **a razón humana é moito máis limitada do que inicialmente se podería esperar**. Esta desconfianza respecto á capacidade da razón sitúa a Ockham dentro da **tradición empirista**.

Separando a razón e a fe, **rómpease a subordinación escolástica e patrística da filosofía á teoloxía**. Ockham concibe que **ambas son ciencias diferentes e non hai ningunha razón para condicionar os resultados duns a outros**. A filosofía comeza así a independizarse do dogma relixioso, que ata agora viña fixando o marco teórico no que se podería desenvolver a súa tarefa e non terá como misión a defensa dos dogmas relixiosos nin a crítica ás herexías. Esta, obviamente, é a condición necesaria para que a filosofía poida desenvolver dun xeito específico (e non subordinado á teoloxía) outros temas como a teoría do coñecemento, o pensamento político e a metodoloxía da ciencia.

Ockham libera a razón humana do imperativo teolóxico: **a razón xa pode esquecer cuestións teolóxicas que nunca poderá resolver, comezar a tratar co mundo e os seus problemas**, con todo o que nos rodea. A razón debe estudar o mundo, a natureza, o primeiro paso esencial para o desenvolvemento da ciencia, a razón debe afrontar problemas nos que é posible avanzar, como a estrutura do Universo (Copérnico, Kepler, Galileo) ou o movemento dos corpos (Descartes, Newton), ou o propio funcionamento do corpo humano. **Nin Deus nin os dogmas relixiosos poden ser o primeiro obxecto de estudo da razón, senón máis ben a natureza, o propio ser humano xa que asumirá o renacemento e a Modernidade**.

Así, a defensa ockhamista da **separación do poder político do poder relixioso** faise esencial como un dos acontecementos que marcan o cisma do cristianismo na posterior Reforma Protestante. A defensa da necesidade da **separación da Igrexa do Estado**. A súa comprometida defensa da pobreza (un dos valores centrais da orde franciscana) tamén o levará a criticar o privilexio e a posición de poder que a Igrexa estivo ocupando ao longo da Idade Media. Ademais, estamos ante un proceso que, iniciado no século XIV, culminou no Renacemento coa aparición da política como disciplina autónoma e que podemos personificar na figura de Maquiavelo.

ANEXO: Selección textual

Texto 1

Polo tanto esta vantaxe que temos sobre as bestas debemos cultivala en nós ao máximo, e volver esculpila en certo modo, e reformala. Pero, quen podería facelo, senón o artífice que a formou? Puidemos deformar en nós a imaxe de Deus, reformala non podemos. Temos pois, resumindo todo brevemente, a mesma existencia que os paus e as pedras, vida coma as árbores, facultade de sentir coma as bestas e facultade de entender coma os anxos. E así distinguimos cos ollos as cores, cos oídos os sons, co nariz os cheiros, co gusto os sabores, co tacto as calores, co intelecto as maneiras de obrar. Todo home quere entender; ninguén hai que non o queira; non todos queren crer. Dime un home: “Entenda eu para que poida crer”. Respóndolle: “Cre para que poidas entender”. E xa que naceu entre nós unha controversia tal, por así dicilo, cando me dixo un “Entenda eu para que poida crer”, e eu respondílle: “mellor cre para que poidas entender”, vaíamos con esta controversia onda o xuíz e ningún dos dous presuma que a sentenza caerá da súa parte. A que xuíz iremos? Se examinamos a tódolos homes, non sei a que outro xuíz podemos atopar mellor que ao home polo cal Deus fala. Non vaíamos, pois, neste asunto e controversia, aos autores profanos, non sexa o noso xuíz un poeta, senón un profeta.

AGOSTIÑO DE HIPONA; “Sermón 43”, 4 Trad. de Álvaro X. Pérez Vilariño, I.E.S. García Barros (A Estrada)

Texto 2

En canto a que a verdade da razón non é contraria á verdade da fe cristiá. Malia que a citada verdade da fe cristiá exceda a capacidade da razón humana, aínda así, aquelas que son inspiradas pola razón de xeito natural, non poden ser contrarias a esta verdade. Pois o que é innato á razón por natureza é evidente que é extremadamente veraz, ata tal punto que non é posible pensar que sexa falso. E tampouco é lícito crer que é falso o que se ten a partir da fe, logo de ser confirmado de maneira tan evidente por Deus. Así pois, xa que só o falso é contrario ao verdadeiro, como se demostra claramente ao examinar as súas definicións, é imposible que a citada verdade da fe sexa contraria a estes principios que a razón coñece por natureza. Así mesmo, o que é infundido polo docente na alma do discípulo contén o saber do mestre, a non ser que ensine de xeito ficticio, o que non é lícito dicir de Deus. E o coñecemento dos principios que nos son coñecidos por natureza foi inspirado en nós por Deus, xa que el mesmo é o autor da nosa natureza. E tamén a divina sabedoría contén estes principios. E así, todo o que é contrario a estes principios, vai en contra da divina sabedoría. Pois ben, isto non é posible de Deus. Logo, o que se obtén da revelación divina mediante a fe non pode ser contrario ao coñecemento natural.

TOMÉ DE AQUINO; Suma contra os xentís, Libro 1, cap. 7 Trad. de: Álvaro X. Pérez Vilariño, I.E.S. García Barros (A Estrada)