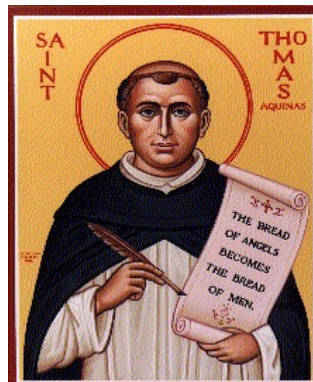




Problema 2

La relación entre la Razón y la Fe

1. Contexto histórico y/o filosófico.
2. San Agustín: la fusión entre la razón y la fe.
3. La llegada del Aristotelismo a Occidente.
 - 3.1. El averroísmo latino: la contradicción entre la razón y la fe.
 - 3.2. Santo Tomás de Aquino: autonomía y límites de la razón.
4. Guillermo de Ockham: la separación entre la razón y la fe.



1. CONTEXTO HISTÓRICO Y/O FILOSÓFICO

Conviene empezar recordando que el cristianismo no es una filosofía, sino una religión, una doctrina de salvación. No pretende competir con los sistemas filosóficos, sino que se presenta como una doctrina revelada por Dios que tiene como objetivo salvar al hombre. Sin embargo, esta doctrina revelada por Dios incluye una serie de afirmaciones sobre temas que desde el comienzo de la filosofía habían sido tratadas por los filósofos: se da un sentido al hombre, se habla del alma, del mundo, de Dios ... Sin embargo, el cristianismo no utiliza métodos filosóficos para hacer esas afirmaciones. La veracidad de la doctrina cristiana se apoya en el valor de la palabra de Dios y su aceptación se hace por la fe. Pero sus afirmaciones están ahí, conviviendo en un mismo mundo con las afirmaciones de los sistemas filosóficos griegos que ocupaban el panorama intelectual en el momento de la aparición del cristianismo.

Por otra parte, aunque los primeros cristianos no proceden en general de ambientes intelectuales -ni tampoco son los problemas intelectuales sus problemas prioritarios- pronto comienzan a convertirse al cristianismo hombres que proceden de ámbitos filosóficos y que, además, necesitan recurrir a argumentos filosóficos para defender su religión frente a los ataques de sus perseguidores. Y es en esos momentos cuando comienza a plantearse el problema de las relaciones entre la razón y la fe -o entre la filosofía y la teología- que será uno de los problemas más importantes de la filosofía de la Edad Media.

La Filosofía griega se había caracterizado por insistir en los límites del conocimiento humano. Rara vez algún filósofo griego pretendió haber alcanzado la verdad absoluta y total. Tal vez el único caso sea el de Parménides, pero él es uno de los primeros filósofos griegos y tras él surgieron múltiples teorías que al contradecirle y contradecirse entre sí pusieron de manifiesto la ingenuidad de Parménides al creer que había alcanzado la verdad absoluta y total. Por el contrario, el cristianismo, al proclamar que poseía la verdad revelada por Dios mismo, mantenía una actitud radical que venía a chocar con la actitud moderada de los filósofos griegos.

Junto a este constante aceptar los límites del conocimiento humano, la filosofía griega en tiempos del Imperio Romano, que es cuando surge la confrontación entre cristianismo y filosofía, se caracterizaba por la pluralidad de escuelas filosóficas entre las

que se daba un diálogo constante (platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureísmo). Ahora bien, el diálogo entre distintas doctrinas sólo es posible si se acepta un doble supuesto: que ninguna de ellas posee la **VERDAD** absoluta y que todas se encuentran en un plano de igualdad en cuanto a sus fundamentos y criterios de justificación. Pero el cristianismo negaba ambos supuestos; al afirmarse de origen divino, la verdad cristiana se presentaba como la **VERDAD ABSOLUTA** y, además al ser de origen divino, situaba su fundamento y justificación en un plano distinto y superior al de las doctrinas filosóficas con las que había de dialogar. Así las cosas, y puesto que las doctrinas filosóficas del momento eran contrarias a las verdades de la fe revelada se produce un enfrentamiento entre cristianismo y filosofía griega que origina el debate histórico en torno a la relación entre la fe y la razón.

En conclusión, el encuentro entre cristianismo y filosofía es, no sólo un acontecimiento concreto de primera magnitud que tuvo lugar durante el período histórico correspondiente al Imperio Romano y que enfrentó cristianismo y filosofía; sino también el origen de una confrontación entre dos actitudes que cabe adoptar ante los problemas suscitados por el ser del hombre y del mundo: la actitud que se basa fundamentalmente en la fe y la actitud que se basa en los logros de la razón. Considerado de este modo, el encuentro entre cristianismo y filosofía, entre las exigencias de la fe y las imposiciones de la razón, es inevitable y perenne en nuestra cultura, no ha terminado ni terminará jamás mientras existan el uno y la otra. Siempre la filosofía interpelará al cristianismo y éste se verá siempre obligado a definirse al contestar a la filosofía. Veamos, pues, cómo se ha desarrollado la convivencia entre fe y razón a lo largo de la historia.

Ante el problema de las relaciones entre razón y fe se pueden adoptar dos posiciones: una conciliadora -que es la mayoritaria a lo largo de la filosofía medieval- y otra de oposición. En un primer momento se produce una confrontación entre los partidarios de la fe y los de la razón, se produce un enfrentamiento y rechazo entre cristianos y paganos, pues el cristianismo representaba *“escándalo para los judíos y locura para los paganos”*. LOCURA, esto es, sin-razón, de modo que la primera relación entre la fe cristiana y la razón pagana fue de conflicto.

Este conflicto va a permanecer latente durante más de un siglo. Mientras el cristianismo se extendía solamente por las capas bajas de la población carentes de una

sólida formación intelectual, los filósofos paganos pudieron ignorarlo como una más de las extrañas doctrinas mítico-religiosas orientales que no había que tomar en serio. Pero a medida que el cristianismo se iba extendiendo cuantitativa y cualitativamente, y a medida que sus doctrinas iban siendo elaboradas en términos filosóficos y categorías que procedían de la tradición griega, los filósofos no cristianos se vieron abocados a un enfrentamiento con tales doctrinas. Quienes no eran convencidos por la apologética cristiana solían ver al cristianismo como algo absurdo, y esgrimían argumentos lógicos contra ideas tales como que Dios sea una y tres personas simultáneamente, que Cristo fuera a la vez Dios y hombre, que Dios haya creado EX NIHILO. Así, por ejemplo, Celso escribe en el siglo II El discurso verdadero contra los cristianos (que después originará el célebre Contra Celso de Orígenes).

La reacción de los filósofos cristianos ante la acusación de irracionalidad fue bipolar. Por un lado están quienes, reconociendo una incompatibilidad entre la razón y la fe (para éstos fe y razón son opuestas), entre la filosofía y el cristianismo -como Tertuliano, Hermías o Taciano- optan abiertamente por la fe. Y, por otro, los que aceptan la razón filosófica, para los cuales fe y razón son complementarias -Orígenes, San Justino y Clemente-. Esta última fue la reacción más común, la postura extrema de Tertuliano, que se resume en la frase “*credo quia absurdum est*” -*creo porque es absurdo*- atribuida a él, no fue seguida por casi nadie. Casi todos los filósofos cristianos van a afirmar que fe y razón son, no sólo compatibles, sino complementarias.

En conclusión, frente a la postura extremista de un Hermías o un Tertuliano, para quienes la fe contradice y supera a la razón, para la mayoría de los filósofos cristianos fe y razón son compatibles, pues su origen es el mismo -el Logos divino-. Será con San Agustín con quien la relación entre razón y fe quede definitivamente establecida.

2. SAN AGUSTÍN: LA FUSIÓN ENTRE LA RAZÓN Y LA FE

San Agustín (354-430), pensador cuya obra constituye la culminación de la filosofía cristiana de inspiración platónica y posiblemente el pensador cristiano más importante de los primeros siglos del cristianismo, se encuentra en la línea de los autores que adoptan una actitud conciliadora entre la filosofía y la teología.

Nuestro filósofo no se ocupa tanto de marcar las fronteras entre la razón y la fe cuanto de recalcar que las dos tienen como misión el esclarecimiento de la verdad única que, como creyente, no podía considerar otra que la verdad cristiana. “*La razón sin la fe, dice San Agustín, no es apta para hacernos alcanzar la Verdad, fundamento último de toda verdad*”, pero, al mismo tiempo, mantiene que hay que comprender lo que se cree. Razón y fe, filosofía y teología se funden en un único concepto de búsqueda que lleva a la Verdad, a la Sabiduría y a la Felicidad.

Así las cosas, podemos decir que San Agustín no es un filósofo en sentido estricto, si entendemos por tal un pensador que se limita al ámbito de lo que puede ser conocido por medios exclusivamente racionales, sin apelar a la fe en el curso de su argumentación racional. La actitud filosófica así entendida sólo es posible cuando previamente se han trazado fronteras precisas entre la razón y la fe, asignando a cada una su propio ámbito de competencias. Y San Agustín **no se preocupó jamás de trazar fronteras entre fe y razón**. Nuestro autor estaba convencido de que fe y razón, conjunta y solidariamente, tienen como misión el esclarecimiento de la verdad que, para un creyente, como hemos dicho, no puede ser otra que la verdad cristiana. El objetivo de San Agustín es la comprensión de la verdad cristiana, la **VERDAD**, y a este fin colaboran la razón y la fe del siguiente modo:

1. En un principio, **la razón ayuda al hombre a alcanzar la fe**: San Agustín piensa que el asentimiento a las verdades de la fe debe ir precedido por algún trabajo de la razón, puesto que, aunque en gran parte las verdades de la fe no son demostrables, se puede demostrar que es legítimo creerlas, y es la razón la encargada de hacer esa demostración.
2. Después, **la fe orienta e ilumina a la razón**: la auténtica Sabiduría no la proporciona al hombre la filosofía -entendida como actividad racional centrada en el análisis de lo real-, sino la actividad racional volcada sobre los contenidos de la fe. Sin fe no puede haber Sabiduría. La Sabiduría sólo la proporciona la creencia.
3. Finalmente, **la razón contribuye, a su vez, al esclarecimiento de los contenidos de la fe**: una vez aceptada la fe, la razón le permite al creyente, siempre dentro de unos límites, profundizar en lo que la fe dice; la filosofía es valorada por San Agustín como una técnica racional que ayuda al creyente a profundizar en su fe, permitiéndole alcanzar así la Sabiduría.

La afirmación agustiniana “*comprende para creer, cree para comprender*” resume perfectamente cuál es su posición acerca de la colaboración de la razón y de la fe en la comprensión de la Verdad.

San Agustín no traza, pues, fronteras precisas entre la fe y la razón, entre los contenidos de la revelación cristiana y las verdades puramente racionales. Esta actitud agustiniana (que no separa la razón de la fe) puede resultar insatisfactoria para el lector moderno; sin embargo, esta actitud no es arbitraria, por más que pueda parecer metodológicamente deficiente, sino que responde a consideraciones de tipo teórico y a condicionamientos de carácter histórico-cultural.

Desde el punto de vista teórico, la actitud agustiniana ante la fe y la razón proviene de su convicción de que la verdad es única. Solamente hay una verdad y al hombre le interesa alcanzarla y esclarecerla por todos los medios. Como ya hemos señalado, esta verdad única es, según San Agustín, el cristianismo. Para alcanzar dicha verdad el hombre recurre a la fuerza de la fe y al esfuerzo de la razón.

Desde el punto de vista histórico-cultural, dos son las circunstancias que seguramente contribuyeron a configurar la filosofía agustiniana como un todo en el que no se distingue lo dado por la fe y de lo argüido por la razón: por una parte, la forma en que el cristianismo se enfrentó con la filosofía; por otra, el carácter mismo de la filosofía platónica, que influyó poderosamente en San Agustín.

Por lo que se refiere a la primera de las circunstancias indicadas (la forma en que el cristianismo se enfrentó a la filosofía), ya hemos señalado anteriormente que el cristianismo se presentó como un sistema de doctrinas, como un conjunto de afirmaciones acerca de Dios, del hombre y del mundo, que en algunos aspectos resultaba equiparable a ciertas afirmaciones de los filósofos y en otros aspectos resultaba incompatible con éstas. Los polemistas anticristianos (Celso, Porfirio, Juliano) atacaban las distintas afirmaciones del cristianismo sin distinguir cuáles de ellas eran artículos de fe y cuáles cabría considerar como pertenecientes al ámbito de lo discutible mediante la razón. Del mismo modo, los pensadores cristianos consideraron que su misión era hacer racionales e inteligibles las afirmaciones cristianas, sin preocuparse tampoco de hacer distinciones que sus oponentes no hacían. El interés de los platónicos anticristianos por

mostrar la irracionalidad del cristianismo y el esfuerzo de los cristianos por mostrar la aceptabilidad racional del mismo no dejaron lugar para la distinción entre razón y fe.

El otro factor histórico-cultural que favoreció de manera decisiva la actitud agustiniana de no distinguir entre la razón y la fe fue la naturaleza misma de la filosofía platónica. Ésta se desarrollaba desde arriba hacia abajo, a partir de un reino de realidades inmateriales, lo cual supone que éstas son objeto propio y adecuado del conocimiento humano. Sólo será posible trazar límites a la razón y, con ello, separar lo que es asequible a ésta de los contenidos de la fe religiosa, cuando se parta de la convicción de que el edificio del conocimiento se construye desde abajo hacia arriba, es decir, a partir del conocimiento de las realidades sensibles. Esta tarea que emprenderá Tomás de Aquino en el siglo XIII, sólo podrá prosperar sustituyendo la teoría platónica del conocimiento por una de orientación aristotélica, como veremos más adelante.

Al transmitirse durante los siglos siguientes la filosofía de San Agustín, dio lugar a un conjunto de tesis o afirmaciones fundamentales que conforman la corriente denominada **Agustinismo**. El agustinismo encontró sus principales seguidores en los franciscanos y será la filosofía cristiana de orientación platónica que dominará ampliamente el panorama intelectual de Occidente hasta el siglo XIII. Así las cosas, hasta dicho siglo, las relaciones entre razón y fe van a ser entendidas mayoritariamente en la línea de San Agustín. Se va insistir, sobre todo, en que la razón sirve para contribuir a esclarecer los contenidos de la fe y, por lo mismo, se va a utilizar como una herramienta, como una técnica al servicio de la teología, lo que da origen a la célebre expresión: *“la filosofía es la esclava de la teología”*. Se piensa que la fe es un Don de Dios, pero que sería dejadez no emplear la razón para comprender la fe.

Es más, se va a agudizar la necesidad de creer para poder entender. Es el caso, por ejemplo, de San Anselmo de Canterbury, monje italiano del siglo XI que vivió la mitad de su vida en Francia y acabó siendo obispo de Canterbury, y al que en la iglesia se le conoce como el “doctor magnífico”. San Anselmo reitera el concepto de sabiduría cristiana agustiniana, que implica la precedencia de la fe, y defiende la unión entre la verdad de la razón filosófica y la verdad de la fe revelada, pero subordinando siempre aquélla a ésta; sin fe no hay verdadero conocimiento. Una afirmación suya expresa con claridad cuál es su posición: *“creo para poder entender”* (*“credo ut intelligam”*).

3. LA LLEGADA DEL ARISTOTELISMO A OCCIDENTE

Como decíamos, el pensamiento en Occidente hasta el siglo XIII se caracteriza por el predominio absoluto de la filosofía de inspiración platónica. A este predominio del platonismo contribuyó no solamente la obra de San Agustín continuada en el agustinismo y la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita, sino también el desconocimiento casi total de la filosofía de Aristóteles durante este dilatado período. De la obra aristotélica solamente se conocían algunas partes de su lógica, gracias a las traducciones y comentarios a las mismas realizados por el que ha sido denominado “el último de los romanos”, Boecio (siglos V-VI). No se conocía su física, ni tampoco sus teorías fundamentales acerca de la metafísica, la antropología y la teología.

A través de una serie de vicisitudes, a las que más adelante nos referiremos, Europa entró en contacto con la filosofía aristotélica en el siglo XIII. Aristóteles se traduce, se lee con avidez y se comenta. **El siglo XIII es el siglo del aristotelismo.** Hoy nos resulta difícil comprender la conmoción que el aristotelismo produjo entonces en el pensamiento europeo, pero esta conmoción fue realmente notable: el Papa previno enérgicamente contra el aristotelismo, los agustinianos lo combatieron ferozmente, el obispo de París lo condenó una y otra vez. A pesar de todo, el aristotelismo se propagó.

La propagación de la filosofía aristotélica vino a remover la concepción agustiniana tradicional acerca de las relaciones entre fe y razón, dando lugar a:

- **El averroísmo latino**, movimiento que reclamó la autonomía de la razón frente a la fe.
- Una nueva filosofía cristiana de inspiración aristotélica que alcanza su culmen con **Santo Tomás de Aquino** y que plantea las relaciones entre fe y razón de forma distinta al agustinismo.

3.1. EL AVERROÍSMO LATINO: LA CONTRADICCIÓN ENTRE LA RAZÓN Y LA FE

Arruinado el Imperio Romano y finalizada la Edad Antigua, Occidente perdió todo contacto con la mayoría de las obras filosóficas griegas. Esta pérdida de contacto y la consolidación del platonismo cristiano (gracias, sobre todo, a la obra de San Agustín) marcan el desarrollo de la filosofía en Europa durante los ocho siglos siguientes. Entre tanto había tenido lugar un acontecimiento histórico de primera magnitud: la predicación de Mahoma y la consiguiente expansión vertiginosa de la conquista árabe. Los árabes conquistan Siria y entran allí en contacto con ciertos reductos de la cultura griega

clásica. Un grupo de cristianos había traducido al sirio algunos textos originales de filósofos griegos. Primero del sirio, después también directamente del griego, se traducen las obras de Aristóteles y los comentarios que a las mismas escribieron los grandes comentaristas griegos, en su mayoría neoplatónicos. Se crea así una filosofía árabe aristotélica. En un principio los filósofos árabes adoptan un aristotelismo grandemente platonizado. El máximo representante del aristotelismo árabe platonizado es **Avicena** (siglo X). Posteriormente (siglo XII), **Averroes** escribe comentarios a las obras de Aristóteles eliminando todas las adherencias platónicas y ofreciendo un aristotelismo puro. Averroes fue el más grande comentarista de Aristóteles.

La penetración de la filosofía griega a través de los árabes constituyó un estímulo para Occidente. En el siglo XII comienza en Occidente una intensa actividad de traducción. Se traducen directamente del griego al latín las obras de Aristóteles y las obras y comentarios de los filósofos árabes. En el siglo XIII, París es la capital intelectual de Europa y su universidad se conmocionó con la llegada de la obra aristotélica en versión íntegra y con la llegada de los comentarios de Averroes que ofrecían un aristotelismo puro. Se creó así un movimiento aristotélico conocido como **averroísmo latino**. Éste se caracteriza por tres afirmaciones o tesis, dos de las cuales son de origen aristotélico y contrarias a la doctrina cristiana:

- 1) La eternidad del mundo.
- 2) La mortalidad del alma.
- 3) La teoría de la doble verdad.

En primer lugar, la afirmación de la eternidad del mundo parece atentar abiertamente contra la afirmación cristiana según la cual el mundo ha sido creado por Dios. Al contrario que en la filosofía platónica, en la filosofía de Aristóteles no hay ningún demiurgo del cual pudiera echarse mano para interpretarlo en términos creacionistas. Dios, según Aristóteles, es el motor inmóvil, que mueve eternamente un mundo eternamente existente, que ni ha hecho ni siquiera conoce.

La segunda tesis del averroísmo -también aristotélica- es que el alma individual, el alma de cada hombre no es inmortal, sino perecedera y corruptible. Solamente es inmortal el entendimiento que está presente en todos los hombres, pero que es único y el mismo para toda la humanidad. Es fácil observar hasta qué punto esta negación de la

inmortalidad del alma es contraria a la doctrina cristiana: niéguese la inmortalidad del alma y habrá perdido todo su sentido el drama cristiano de la salvación.

Así andaban las cosas, y los averroístas lanzan su tercera afirmación, su teoría de la doble verdad, según la cual hay dos verdades, teológica o de fe una, y filosófica o de razón la otra. Las afirmaciones, decían, de que el alma es inmortal y el mundo es creado son verdaderas de acuerdo con la fe; las afirmaciones opuestas de que el alma es corruptible y el mundo es eterno son también verdaderas, pero de acuerdo con la razón y la filosofía. Los averroístas fueron condenados y su máximo representante **-Sigerio de Brabante-** fue expulsado de la universidad de París y condenado a cadena perpetua.

La teoría de la doble verdad propuesta por los averroístas era un intento desesperado por defender la autonomía de la razón frente a la fe. Como señalábamos anteriormente, al ocuparnos del pensamiento de San Agustín, éste había subordinado la razón a la fe, y esta subordinación tenía su principal apoyo en la convicción de que la verdad es única: puesto que la verdad es única y se halla contenida en la doctrina cristiana, a la razón no le resta sino el papel de esforzarse por hacer inteligible lo que previamente se cree. Desde esta perspectiva es fácil comprender que la actitud de los averroístas constituía una respuesta frontal a la tesis agustiniana.

3.2. SANTO TOMÁS DE AQUINO: AUTONOMÍA Y LÍMITES DE LA RAZÓN

La postura que se había mantenido a lo largo de la Edad Media con respecto a las relaciones entre la razón y la fe, y que hacía de la filosofía una *“ancilla theologiae”*, se basaba en una valoración de la filosofía exclusivamente como instrumento de trabajo intelectual incapaz de encontrar la verdad sin la ayuda de la fe. Pero cuando en el siglo en el siglo XIII se conoce el aristotelismo árabe entonces ya no es posible seguir con esa valoración de la razón. La obra que habían desarrollado los pensadores árabes -sobre todo Avicena y Averroes- puso de manifiesto que la razón es una facultad capaz, por sí sola, de proporcionar al hombre una visión unitaria del universo y, además, incompatible con la de la fe. Esto hace que los pensadores cristianos se vean en la necesidad de separar la razón de la fe, distinguir la filosofía de la teología, aunque traten después de concordarlas.

El primero en realizar esta labor es el dominico San Alberto Magno -maestro de Santo Tomás- que junto a los comentaristas árabes y judíos, presenta la filosofía de Aristóteles en todas sus partes. Pero, dado el carácter asistemático de su obra y por ser lo más habitual, vamos a recoger, como representativa de este siglo, la posición de Santo Tomás con respecto a las relaciones entre razón y fe, señalando eso sí, que tanto en éste, como en otros muchos temas, es deudor del pensamiento de su maestro.

Santo Tomás mantiene que la filosofía y la teología son dos ciencias distintas con objetos, métodos y criterios diferentes, y que cada una en su propio campo es autónoma y autosuficiente. La filosofía y la teología, cada una por sí sola, pueden llegar a la verdad en los temas de los que se ocupan. El filósofo, aceptando exclusivamente lo que puede demostrar mediante la razón; el teólogo, basándose en la autoridad de Dios, en la revelación y argumentando a partir de ella. (La diferencia con San Agustín y con los pensadores anteriores es clara, puesto que hasta el siglo XIII se pensaba que la razón no podía encontrar por sí sola la verdad y necesitaba de la “iluminación” de la fe).

Sin embargo, una vez realizada esta delimitación de dominios, Santo Tomás trata de concordar la razón y la fe. Como señala E. Gilson *“una doble condición domina el desarrollo de la filosofía tomista: la distinción entre la razón y la fe y la necesidad de su concordancia”* (E. Gilson. La filosofía en la Edad Media). Y así, nuestro autor afirmará que cuando el objeto de la filosofía y de la teología coinciden, es decir, cuando se ocupan de los mismos temas -cosa que ocurre con cierta frecuencia- **necesariamente** tiene que existir armonía entre lo que descubre el filósofo y lo que afirma el teólogo. El motivo que da Santo Tomás para explicar esta necesaria coincidencia es que es el mismo Dios el que ha creado al hombre como ser racional y el autor de la revelación, por lo que no puede existir una contradicción entre lo que Dios revela y lo que el hombre conoce con la razón que Dios le ha dado. La distinción y, al mismo tiempo, la necesaria armonía que existe, según Santo Tomás, entre la razón y la fe, le permiten establecer entre ambas unas relaciones de complementación y ayuda mutua. Veamos cómo.

Como veíamos, la llegada del aristotelismo a Occidente y la teoría averroísta de la doble verdad impuso a los pensadores cristianos la necesidad de replantear el problema de las relaciones entre razón y fe sobre bases distintas a las del agustinismo. Pues bien, Santo Tomás de Aquino no aceptó nunca las tesis averroístas, se separó claramente de

ellos en aquellos puntos que resultaban contrarios a la fe cristiana. Sin embargo, su actitud hacia la filosofía de Aristóteles fue enteramente positiva. Estaba convencido de que el sistema de Aristóteles era, en sus líneas generales, compatible con la fe cristiana y que, además, ofrecía una interpretación de la realidad en sí misma valiosa y aceptable. Y será precisamente la filosofía aristotélica la que le sirva de base para replantear el problema de las relaciones entre razón y fe.

La teoría aristotélica del conocimiento constituyó un punto de partida y un instrumento poderoso para replantear la cuestión de las relaciones entre razón y fe. Al analizar los condicionamientos de la actitud agustiniana al respecto, señalábamos cómo la concepción platónica del conocimiento, adoptada por los agustinistas, se inclinaba a afirmar que el objeto propio y adecuado de nuestro conocimiento son las realidades inmateriales: el alma se conoce a sí misma, el conocimiento de sí misma es mejor y más perfecto que el que posee de las cosas sensibles exteriores y a través de un proceso de elevación puede, desde sí misma, acceder al conocimiento de los seres inmateriales superiores. Esta concepción del conocimiento lleva consigo que el sistema platónico del conocimiento se desarrolle de arriba abajo, a partir de un principio supremo, recorriendo el camino descendente de lo real hasta sus últimos escalones.

La teoría aristotélica del conocimiento, adoptada por Tomás de Aquino, ofrece una interpretación radicalmente distinta de la naturaleza de éste. Nuestro conocimiento, según Aristóteles, parte de los sentidos, tiene su origen en los datos que nos suministra la experiencia sensible y de ahí que los objetos proporcionados a nuestro entendimiento no sean las realidades inmateriales sino las realidades sensibles materiales. Es cierto que el entendimiento, a juicio de Aquino, es inmaterial y, por tanto, en cuanto entendimiento, tiene por objeto lo real sin limitación alguna; pero en cuanto entendimiento humano, es decir, en cuanto entendimiento ligado a la experiencia sensible, su objeto adecuado es la realidad sensible. La concepción aristotélica del conocimiento trae consigo, por tanto, una doble consecuencia:

- Primero, que el edificio de la filosofía se ha de construir de abajo arriba, a partir del conocimiento de las realidades sensibles;
- segundo, que la noticia que fuere posible alcanzar acerca de Dios, ha de ser por fuerza imperfecta y analógica, es decir, basada en la analogía que quepa establecer entre las realidades limitadas e imperfectas que nos son conocidas y su causa, infinita, cuyo ser es en sí mismo inaccesible a la razón humana.

El conocimiento racional acerca de Dios, del hombre y del universo **tiene**, pues, **unos límites** dentro de los cuales la razón puede moverse con mayor o menor acierto. La fe cristiana, sin embargo, proporciona noticias, más allá de estos límites, acerca de la naturaleza de Dios y acerca del destino del hombre. Estas noticias reveladas al hombre resultan concebidas como algo gratuitamente añadido a la razón humana, algo que no viene a suprimir a ésta sino a perfeccionarla, al igual que el orden natural cristiano no viene, en expresión de Aquino, *“a eliminar la naturaleza sino a perfeccionarla”*. Se trata, pues, de dos órdenes que en principio no tienen por qué entrar en conflicto.

Hemos hablado de los límites del conocimiento racional y de la adición de las noticias de la fe cristiana. Esta distinción no debe, sin embargo, interpretarse como si entre los contenidos de la razón y los contenidos de la fe no existiera elemento alguno en común: existen contenidos de la razón que no lo son en absoluto de la fe, y existen contenidos de la fe que no lo son en absoluto de la razón, **pero también existen verdades que pertenecen a ambos ámbitos**. Por lo que se refiere a sus contenidos, fe y razón delimitan dos conjuntos con una **zona de intersección**. Por citar dos ejemplos solamente, a esta zona de intersección pertenecen, a juicio de Aquino, la afirmación de que el mundo es creado y la afirmación de que el alma humana es inmortal: el discurso racional puede llegar al establecimiento de ambas afirmaciones, y ambas afirmaciones son establecidas también por la fe cristiana.

La existencia de contenidos comunes a la fe y a la razón plantea algunas cuestiones de notable interés. En primer lugar, qué sentido tiene la existencia de tales contenidos comunes a ambas. Aquino justifica su existencia aduciendo razones de carácter circunstancial y de carácter estructural: circunstancialmente, es conveniente que ciertas verdades asequibles a la razón sean también impuestas por la autoridad de la fe, ya que muchos hombres carecen de tiempo y de preparación filosófica y de no ser por la fe, no les sería posible acceder al conocimiento de las mismas; estructuralmente es conveniente también, dada la posibilidad de error que amenaza constantemente a la razón humana. Además, la existencia de verdades comunes a la razón y a la fe pone de manifiesto que la distinción entre éstas es una distinción entre dos fuentes de conocimiento. Esto tiene su importancia a la hora de distinguir la teología de la filosofía: una y otra se distinguen primordialmente no por sus contenidos (puesto que algunos de

ellos son comunes a ambas), sino por la forma de acceso a los mismos. En efecto, la teología utiliza la fe, mientras que la filosofía utiliza la razón.

La razón y la fe constituyen, pues, dos fuentes de conocimiento distintas que a menudo informan acerca de parcelas distintas de la verdad y a veces informan de los mismos contenidos. Como fuentes de información ambas son autónomas e independientes. Sin embargo, a juicio de Aquino, **la razón puede prestar y presta una inestimable ayuda a la fe**. Este servicio o ayuda se hace patente en la construcción de la teología como ciencia. En efecto, la teología toma sus principios de la fe, pero toma de la razón lo siguiente:

- ✓ En primer lugar, **sus procedimientos de ordenación científica**, de forma que la teología pueda constituirse en un sistema organizado de proposiciones.
- ✓ En segundo lugar, **sus armas dialécticas** para enfrentarse adecuadamente a aquellas afirmaciones de los filósofos que contradicen los artículos de la fe: tomemos el ejemplo de la eternidad del mundo; la razón no puede ayudar a la teología demostrando que el mundo ha sido creado en el tiempo, pero la razón sí que puede ayudarla haciendo ver que -contrariamente a lo que piensan algunos filósofos- tampoco es posible demostrar racionalmente lo contrario, es decir, que el mundo no haya sido creado en el tiempo.
- ✓ Finalmente, cuantos **datos científicos o aportaciones de la filosofía** puedan ser útiles **para el esclarecimiento de los artículos de la fe**. La existencia de la teología es, pues, la muestra real más evidente de la ayuda que la razón puede prestar a la fe.

Pero no solamente la razón presta su ayuda a la fe, sino que también la fe presta sus servicios a la razón. A juicio de Aquino, puesto que no hay una doble verdad y los artículos de la fe cristiana contienen afirmaciones cuya verdad es indudable (como creyente cristiano Aquino comparte ambas tesis con San Agustín), **la fe sirve a la razón de norma o criterio extrínseco**: así, en caso de que la razón llegara a conclusiones incompatibles con la fe, tales conclusiones serán necesariamente falsas y el filósofo habrá de revisar sus razonamientos, sus premisas y su consistencia lógica, a fin de corregir las deficiencias de los mismos. La fe es, pues, criterio extrínseco y negativo para la razón: extrínseco, porque se trata de fuentes de conocimiento distintas; negativo,

porque el filósofo no puede apoyarse positivamente en los datos de la revelación utilizándolos como punto de partida para sus conclusiones.

El compromiso elaborado por Aquino entre la razón y la fe revela una actitud ante la razón que cabría calificar de moderadamente optimista. Por lo demás, la autonomía concedida a la razón es limitada, y no podría ser de otro modo, tratándose de un cristiano.

Las bases del planteamiento tomista de las relaciones entre razón y fe son las que han presidido, en lo fundamental, la actitud posterior del pensamiento cristiano y de la teología: autonomía de la razón como fuente de conocimiento e imposibilidad de un conflicto real y definitivo entre los hallazgos de ésta y las exigencias de la fe cristiana. Todo conflicto aparente entre ambas procederá o bien de errores de la razón, o bien de una deficiente interpretación de los contenidos de la fe. Aquino solamente tuvo en cuenta la primera posibilidad (para él el origen del conflicto se hallaba siempre en los errores de la razón) y es lógico que así fuera dados los condicionamientos culturales de su época. Sin embargo, una vez constituido el método científico a partir de la modernidad, los teólogos han optado a menudo por la segunda de las posibilidades propuestas (el origen del conflicto proviene de una interpretación deficiente de los contenidos de la fe): la interpretación de la Biblia se ha visto obligada a variar sustancialmente, especialmente en la teología protestante.

4. GUILLERMO DE OCKHAM: LA SEPARACIÓN ENTRE LA RAZÓN Y LA FE

La confianza en la posibilidad de armonizar la filosofía y la teología, la razón y la fe, desaparece en los hombres del siglo XIV. Sin embargo, no se trata de que mantengan una postura de oposición entre la razón y la fe al estilo, por ejemplo, de Tertuliano (recordemos que Tertuliano considera incompatibles y contrarias fe y razón y opta abiertamente por la fe rechazando la razón). Los hombres de este siglo van a separar tajante y radicalmente el ámbito de la razón del ámbito de la fe pero no van a renunciar a ninguno de ellos. Fe y razón son fuentes de conocimiento distintas y distantes que no tienen nada que ver entre sí, ambas son valiosas y absolutamente autónomas.

En el panorama filosófico del siglo XIV destacan las figuras de dos franciscanos, Escoto y Ockham. Entre ambos existen ciertos puntos de coincidencia, de hecho algunas

de las tesis desarrolladas por Ockham están ya iniciadas en Escoto; no obstante, sus puntos de discrepancia son mayores. Nosotros nos centraremos en Ockham y haremos ciertas alusiones al pensamiento de Escoto.

Pues bien, Ockham es, ante todo, un crítico demoledor de todos los sistemas filosóficos precedentes, del aristotelismo, del agustinismo y de los sistemas tomista y escotista. El criticismo impulsado y acaudillado por Ockham, constituye una nueva manera de practicar la filosofía.

El problema de las relaciones entre la razón y la fe -cuya eclosión tuvo lugar en el siglo XIII a raíz de la aparición del aristotelismo- continúa siendo una cuestión fundamental en el siglo XIV. El averroísmo había sostenido que razón y fe pueden ofrecer informaciones no sólo distintas sino contradictorias acerca de los mismos contenidos (inmortalidad del alma, origen del mundo). Aquino rechazó que tal situación pudiera realmente producirse: puesto que la verdad es única, razón y fe no pueden mantener informaciones incompatibles. En aquellos ámbitos en que se pronuncian una y otra, sus pronunciamientos han de ser, por fuerza, armónicos y coherentes.

El compromiso entre ambas elaborado por Aquino incluía, como vimos, la afirmación esencial de que una y otra poseen contenidos comunes: razón y fe delimitan dos conjuntos con una zona de intersección cuyos elementos pertenecen a ambas. La tesis de que algunos contenidos son comunes a ambas implica que la razón puede pronunciarse sobre ciertos artículos de la fe. Esto supone, evidentemente, un riesgo: que la razón llegue a pronunciarse en contra de los artículos de la fe, como ocurrió con los averroístas. Sin embargo, posee una ventaja indudable y de gran alcance, que la razón no se desvincula de la fe, ni la teología de la filosofía: cabe un tratado filosófico de Dios (demostración de su existencia y atributos) en armonía con la teología revelada; caben una antropología y una ética filosóficas (inmortalidad del alma, ley natural) acordes con la fe y la moral cristianas (el decálogo).

Pues bien, **el pensamiento del siglo XIV elimina esta zona de intersección entre fe y razón.** Si para Aquino una y otra son fuentes de información distintas que proporcionan, en algunos casos, informaciones comunes, para Ockham se trata de fuentes distintas con contenidos también distintos. Las proposiciones que Aquino consideraba comunes a ambas son declaradas ahora indemostrables racionalmente y, por tanto,

objeto exclusivo de la fe religiosa. **El ámbito al cual tiene acceso la razón queda, de este modo, notablemente reducido.** Este proceso limitador del alcance de la razón culmina en Ockham y tiene como predecesor a Duns Escoto.

Por lo que se refiere al tema de Dios, ya Duns Escoto niega que varios atributos divinos sean estrictamente demostrables. La razón puede, ciertamente, demostrar la existencia de Dios, y Escoto formuló pruebas de indiscutible interés y originalidad en cuanto a su planteamiento. Pero atributos divinos como la omnipotencia, la inmensidad, la omnipresencia, la justicia, la misericordia y la providencia (entendidas en su acepción cristiana) no pueden ser demostradas por procedimientos filosóficos, exclusivamente racionales: pertenecen al ámbito de la fe.

Ockham es más radical aún. No solamente los atributos sino la existencia misma de Dios es indemostrable por la razón. Ockham llega a esta conclusión a partir de su modo peculiar de interpretar la causalidad, el conocimiento que el hombre tiene de las causas y de los efectos. Que los fenómenos poseen causas es innegable, a juicio de Ockham. Este principio general no basta, sin embargo, para determinar cuál es la causa en cada caso. Supongamos, por ejemplo, que apreciamos la dilatación de un metal. El principio general de que los fenómenos poseen causas nos garantiza que tal dilatación tiene una causa, pero no nos sirve para decidir cuál es la causa en este caso. Solamente la observación nos permite saber cuál es la causa concreta de cada fenómeno. En nuestro ejemplo, la observación de que la dilatación sigue al calor nos permite saber que el calor es la causa de la dilatación (efecto).

Sin embargo, esta interpretación de la causalidad hace imposible la demostración de la existencia de Dios: podemos estar seguros de que hay una causa primera de la cual proviene el universo, pero, al carecer de la observación necesaria, no podemos concluir definitivamente que tal causa sea el Dios creador objeto de la fe cristiana. Con su concepción de la relación entre causa y efecto y de nuestro conocimiento de la misma, Ockham se adelanta a las teorías empiristas modernas y cabe considerarlo como un precursor de Hume.

El mismo proceso de delimitación del alcance de la razón se observa en los temas concernientes a la antropología. Duns Escoto había afirmado que no son demostrables ciertos atributos que la antropología cristiana reconoce al alma: tal es el caso de su espiritualidad y su inmortalidad. Como en el tema de Dios Guillermo de Ockham va aún

más lejos que Escoto, afirmando que ni siquiera la existencia del alma es demostrable, en sentido estricto, por la razón.

Por su parte, los preceptos morales corren la misma suerte que el tema de Dios y el tema del alma. Tomás de Aquino había admitido que todos los preceptos del Decálogo son asequibles a la razón, por ser preceptos de la ley natural. Escoto limita la afirmación de Aquino a los dos primeros preceptos del Decálogo, es decir, a aquellos que prescriben las obligaciones del hombre para con Dios. Para Ockham, sin embargo, ninguno de los mandamientos es de ley natural: Dios podría haber creado un mundo en el que el odio a Dios no fuera pecado sino virtud.

Esta forma de interpretar los preceptos morales del cristianismo es consecuencia del voluntarismo teológico sustentado por ambos. Para comprenderlo adecuadamente será útil recordar el modo en que los griegos planteaban el problema de las normas morales. Las normas morales (para los griegos) son o bien el resultado de la naturaleza o bien el resultado de una convención. Parte de las leyes del Decálogo, según Escoto, y todas, según Ockham, no son naturales ni, por tanto, inmutables. Son, pues, convencionales. Son el resultado de una convención o acuerdo, pero no de una convención humana, sino divina: son así porque Dios lo ha querido, pero Dios podría haberlo querido de otra manera: ¿por qué Dios no podría, de haberlo querido, haber creado un mundo en el que el robo y el adulterio estuvieran permitidos? Más aún, añade Ockham: ¿por qué Dios no podría, si hubiera querido, haber creado un mundo en el que el odio a Dios no estuviera prohibido sino recomendado?

Con estas consideraciones no pretende Ockham, por supuesto, combatir el orden moral establecido por Dios: así fue impuesto por Dios y el hombre no puede alterarlo. Lo que pretende Ockham es subrayar la omnipotencia y la libertad divinas. Su postura es el resultado de llevar hasta sus últimas consecuencias el primer artículo del Credo: “Creo en Dios todopoderoso”. La libertad divina no está sometida a regla ni necesidad alguna. El voluntarismo teológico es la aplicación radical al caso de Dios del voluntarismo como tesis que sostiene que la voluntad es superior al entendimiento y que su esencia es la libertad.

Así las cosas, podemos resumir la postura de Ockham acerca de la relación entre fe y razón diciendo que Ockham propone la escisión entre ambas, poniendo de manifiesto

que es inútil e imposible cualquier intento de demostrar racionalmente la verdad de la fe. Una cosa es la fe y otra la razón, se ocupan de ámbitos distintos y distantes, absolutamente autónomos e independientes que no tienen nada en común. Los contenidos de la razón se demuestran y los contenidos de la fe se declaran.

Es cierto que Ockham limita aún más el ámbito de verdades al cual tiene acceso la razón, pero a cambio dice que en ese ámbito la razón debe moverse con absoluta libertad y no debe estar coartada por instancias ajenas a sí misma. En el ámbito de la filosofía o conocimiento racional el único límite es la experiencia. Esta libertad absoluta de la razón dentro del ámbito de la experiencia podía ser propuesta por Ockham porque como fe y razón se ocupan de ámbitos distintos ya no existía el peligro de que la razón se pronunciase en contra de las verdades de la fe, ya que una y otra cubren ámbitos distintos.

Si el siglo XIII creyó, con excepción del averroísmo, que era posible unir la razón y la fe, el siglo XIV lleva a cabo la disociación de ambas. Para Ockham, toda la capacidad de la razón humana se agota en la experiencia sensible. Por consiguiente, de Dios no podemos alcanzar ningún conocimiento racional. Por tanto, ninguna demostración racional de su existencia tiene validez. La existencia de Dios no es objeto de demostración sino de fe. Ahora bien, cuando Ockham critica las demostraciones tradicionales no intenta ignorar la existencia de Dios, sino subrayar la debilidad de tales argumentos. La revelación divina se acepta por la fe, pero es inaccesible a la razón. La fe no se demuestra ni se prueba, simplemente se tiene y se declara. Entre la fe y la razón hay una desproporción intrínseca, de forma que los artículos de fe no son racionales. Frente al es razonable creer que mantenían los filósofos anteriores, Ockham mantiene el carácter no razonable de la fe.

Así pues, es imposible una teología racional o natural, como pretendía Tomás de Aquino; en el ámbito de la teología, la razón no está llamada a argumentar, demostrar o explicitar. Ockham piensa que la tarea del teólogo no consiste en demostrar con la razón las verdades aceptadas por la fe, sino en dejar claro, los límites de la razón. Cuando la fe se presenta en el estricto dato de la revelación divina, aparece en su belleza originaria, sin los falsos adornos de la razón. La fe es un don gratuito de Dios y Ockham piensa que no es honrado revestirla de racionalidad. La razón humana posee un ámbito y una tarea diferente del ámbito y de la tarea de la fe. Si el empeño de la escolástica fue conciliar la

razón y la fe, el empeño de Ockham fue eliminar tal concordancia: ni *intelligo ut credam* (comprendo para creer), ni *credo ut intelligam* (creo para comprender), sino *credo et intelligo* (creo y comprendo).

Bibliografía

- **CalvoMartínez,T. y NavarroCordón,J.M. Historiadela Filosofía EditorialAnaya.Madrid, 1992.**
- **BugarínLago,A. Historiadela Filosofía EditorialEverest.León,2000.**