

HISTORIA DÁ FILOSOFÍA

IDADE MEDIA

Filosofía Cristiá

Agustín de Hipona

(354-430)

Vida

Agustín naceu en Tagaste (Suk-Aras, a preto de 100 km. de Bona). Logo de terminar os seus estudos trasladouse a Madaura e logo a Cartago para estudar letras e retórica, que máis tarde había de ensinar á súa vez.

A súa nai, Mónica, inculcoulle desde moi pronto o amor a Cristo, pero non estaba bautizado. Coñecía moi mal as doutrinas cristiás, e as desordes dunha turbia mocidade no inducíronlle a instruírse mellor. Militou, en primeiro lugar no [epicureismo](#), pero o abandonou porque cría na inmortalidade da alma, negada por Epicuro. En 373, no medio dos praceres de Cartago, leu un diálogo de Cicerón actualmente perdido, o "Hortensius". Esta lectura lle inflamou nun vivo amor á sabedoría. Agora ben, aquel mesmo ano veu dar cos [maniqueos](#), que se vangloriaban de ensinar unha explicación puramente racional do mundo, de xustificar a existencia do mal e de conducir finalmente aos seus discípulos á fe mediante a soa razón. Agustín creu durante algún tempo que esa era a sabedoría que el anhelaba. Por iso volveu -como maniqueo e como inimigo do cristianismo- a ensinar letras en Sagaste e regresou logo a Cartago, onde compuxo o seu primeiro tratado, hoxe perdido, "*De pulchro et apto*". Namentres, as súas conviccións maniqueas estremecéronse. As explicacións racionais que non deixaban de prometerlle non chegaran aínda e vía claramente que non chegarían nunca, caendo así no [escepticismo](#). Saíu, pois, da seita e dirixiuse a Roma, no 383, para ensinar retórica. Ao ano seguinte, a intervención do prefecto de Roma, Símaco, permitiulle obter a cátedra municipal de Milán. Visitou ao bispo da cidade, Ambrosio, e seguiu as súas predicacións, nas que descubriu a existencia do sentido espiritual que se oculta baixo o sentido literal da Escritura. No entanto, a súa alma seguía baleira. Como bo discípulo de Cicerón, profesaba entón un "academicismo" moderado, dubidando case de todo, pero sufrindo por esta falta de certeza. Entón leu algúns escritos [neoplatónicos](#), especialmente unha parte das "Enéadas" de Plotino na tradución de Mario Victorini. Este foi o seu primeiro encontro coa Metafísica e foi decisivo. Liberado do materialismo de Manes, acometeu a empresa de purificar os seus costumes, de igual xeito que aclarara o seu pensamento; pero as paixóns eran tenaces e el mesmo estráñase da súa impotencia para vencelas cando leu, nas "Epístolas" de San Pablo, que o home é presa do pecado e que ninguén pode librarse del sen a graza de Xesucristo. A verdade total que Agustín buscaba desde facía tempo éralle, por fin, ofrecida; abrazouna con alegría en setembro de 386, á idade de trinta e tres anos.

No 412 comeza a "Cidade de Deus" que concluírá no 426

Epistemoloxía

A evolución de S. Agustín non terminara aínda en 386, mal instruído na fe que abrazaba, aínda faltáballe coñecela mellor e despois ensinala á súa vez. Esta había de ser a tarefa de toda a súa vida; pero se nos atemos ás súas ideas filosóficas podemos dicir que Agustín vivirá sobre o fondo **neoplatónico** acumulado no primeiro entusiasmo dos anos 385-386, non o acrecentará nunca; fornecerase del cada vez con menos gusto, segundo vaia envellecendo; pero toda a súa técnica filosófica provirá del.

Con todo, unha diferenza radical distinguírao dos neoplatónicos, e iso desde o momento mesmo da conversión. Os maniqueos prometéronlle conducilo á fe nas Escrituras polo coñecemento racional; S. Agustín proporase desde agora alcanzar **pola fe nas Escrituras, a intelixencia do que estas ensinan**. Certo que o asentimento das verdades de fe debe ir precedido por algún traballo da razón; aínda que aquelas non sexan demostrables pódese demostrar que é lexítimo crelas, e é a razón a encargada diso. Hai, pois **unha intervención da razón que precede á fe, pero hai unha segunda intervención que a segue**. Fundándose na tradución -incorrecta polo demais- dun texto de Isaías na versión dos Setenta, Agustín non se cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis* ("**sen crer, non entenderedes**"). Hai que aceptar pola fe as verdades que Divos revela se se quere adquirir logo algunha intelixencia delas; esa será a intelixencia que, do contido da fe, pode alcanzar o home de aquí abaixo. Un soado texto do Sermón 43 resume esta dobre actividade da razón nunha fórmula perfecta: "Comprende para crer, cre para comprender": "*Intellige ut credas, crede ut intelligas*".

Para Agustín, seguindo a Platón e a Plotino, o home é un alma que se serve dun corpo. Cando fala como simple cristián ten bo coidado de recordar que o home é a unidade de alma e corpo; cando filosofa, volve caer na definición de Platón. É máis, retén esta definición coas consecuencias lóxicas que leva consigo, a principal das cales é a transcendencia xerárquica da alma sobre o corpo. Presente toda decata ao corpo todo enteiro, a alma só lle está unida pola acción que sobre el exerce continuamente para vivificalo. Atenta a canto nel acontece, nada lle pasa por alto. Se algún obxecto exterior fere os nosos sentidos, os nosos órganos sensoriais sofren a súa acción; pero como a alma é superior ao corpo, e posto que o inferior non pode obrar sobre o superior, ela mesma non sofre acción ningunha. O que acontece é o seguinte: grazas á vixilancia que exerce, , ao alma non lle pasa inadvertida esta modificación do seu corpo. Sen sufrir nada de parte do corpo, senón ao contrario, pola súa propia actividade, con marabillosa rapidez saca da súa propia substancia unha imaxe semellante ao obxecto. Isto é o que se chama unha sensación. As sensacións son, pois, accións que a alma exerce e non paixóns que sofre.

Entre as sensacións, unhas infórmannos simplemente sobre o estado e as necesidades do noso corpo, outras sobre os obxectos que lle rodean. O carácter que distingue a estes obxectos é a súa inestabilidade. Como duran no tempo aparecen e desaparecen, bórranse e substitúense uns a outros sen que sexa posible captalos. Cando estamos a piques de dicir deles que son xa desapareceron. Esta falta de estabilidade, que reflicte unha verdadeira falta de ser, exclúeos de todo coñecemento propiamente devandito. Coñecer é aprehender polo pensamento un obxecto que non cambia e cuxa mesma estabilidade `permite retelo baixo a mirada do espírito. De feito, a alma atopa en si mesma

coñecementos que versan sobre obxectos deste tipo. Así ocorre sempre que apreendemos unha verdade (verdadeira verdade). Porque unha verdade é algo completamente distinto á constatación empírica dun feito; é o descubrimento dunha regra polo pensamento que se somete a ela. Se vexo que dous máis dous son catro ou que hai que facer o ben e evitar o mal, apreendo unhas realidades non sensibles, é dicir, puramente intelixibles, cuxo carácter fundamental é a súa **necesidade**. Non poden ser doutro xeito. Posto que son necesarias, son **inmutables**. Posto que son inmutables, son **eternas**. Necesarias, inmutables, eternas: eses tres atributos resúmense dicindo que son **verdadeiras**. Así, pois, a súa bondade depende, a final de contas, de que teñen ser, porque **só é verdadeiro o que verdadeiramente existe**.

Se se pensa isto, a presenza de coñecementos verdadeiros na nosa alma expón un grave problema. Como explicalo?. En certo sentido, todos os coñecementos derivan das nosas sensacións, unicamente podemos concibir os obxectos que vimos, ou os que podemos imaxinar a base daqueles que vimos.. Agora ben, ningún dos obxectos sensibles é necesario, inmutable ou eterno; pola contra, todos son continxentes, mudables, pasaxeiros. Acumúlese cantas experiencias sensibles quírase e nunca se sacará delas unha regra necesaria. Vexo perfectamente, a primeira vista, que de feito dous máis dous son catro, pero o meu pensamento é o único que me permite ver que non pode ser doutro xeito. Non son, pois, os obxectos sensibles os que me ensinan as mesmas verdades que lles concirnen, e moito menos as outras. Entón, serei eu mesmo a fonte dos meus coñecementos verdadeiros?. Mais eu tamén son continxente e mutable, como as cousas, e precisamente por iso inclínase o meu pensamento ante a verdade que o domina. A necesidade con que se impón a verdade á razón non é outra cousa que o signo da súa **transcendencia** respecto dela. A verdade está na razón, **por encima** da razón.

Xa que logo, **no home hai algo que o transcende**. Posto que iso é **a verdade**, ese algo é **unha realidade puramente intelixible, necesaria, inmutable, eterna**. Precisamente o que chamamos Deus. As máis variadas metáforas poden servir para sinalalo, pero todas teñen, en definitiva, o mesmo sentido. É o sol intelixible a cuxa luz a razón ve a verdade; o Mestre interior que responde desde dentro á razón que lle interroga; de calquera xeito que se lle chame, sempre se entende que designa a esa realidade divina que é a vida da nosa vida, máis interior a nós que o noso propio interior. Por iso, todas as vías agustinianas cara a Deus seguen análogos itinerarios: **Do exterior ao interior e do interior ao superior**.

Atopado por ese método, o Deus de Agustín ofrécese como unha realidade á vez íntima ao pensamento e transcendente ao pensamento. A súa presenza é testemuñada por cada xuízo verdadeiro, xa sexa científico, estético ou moral; pero a súa natureza escápalenos. Mentres entendemos, aínda non se trata de Deus, porque El é inefable, e nós dicimos máis facilmente o que non é que o que é. Entre todos os nomes que se lle poden dar hai un que o designa mellor que os demais, aquel baixo o cal El mesmo quixo darse a coñecer aos homes, cando dixo a Moisés: "*Ego sum qui sum*" (Éxodo, III, 14). É o ser mesmo (*ipsum esse*), a realidade plena e total (*essentia*), ata o punto de que, estritamente falando, esa denominación de *essentia* só lle convén a El. Xa vimos por que. O que cambia non existe verdadeiramente, posto que cambiar é deixar de ser o que se era para chegar a se outra cousa que, á súa vez, deixarase de ser. Todo cambio implica, pois, unha mestura de ser e de non ser. Eliminar o non-ser é eliminar o principio mesmo do seu mutabilidade e non conservas, coa soa inmutabilidade, máis

que o ser. En consecuencia, dicir que Divos é a *essentia* por excelencia, ou que é supremamente ser, ou que é a inmutabilidade é dicir o mesmo. Ser verdadeiramente é ser sempre da mesma xeito: *vere esse est enim semper eodem modo esse*; agora ben, Deus é o único que sempre é o mesmo; é, pois, o Ser, porque é a inmutabilidade.

Coñecemento sensible é a captación dos obxectos por medio das captacións dos nosos sentidos. A alma coñece a modificación que sufriu o corpo e a través dela coñece a cousa. Non se trata dun coñecemento "verdadeiro", xa que tanto as deficiencias dos obxectos como das sentidos impídeno.

Coñecemento racional, parte dos datos da sensación e emite xuízos sobre os obxectos que coñece a través deles, comparándoos cos modelos eternos, é dicir, coas ideas das cousas na mente divina. Este nivel de coñecemento é propio do home e diferéncialle dos seres inferiores.

Coñecemento de contemplación, consiste en ver as "ideas eternas" tal cal son. Por este coñecemento o que se contempla non son as modificacións do corpo (sensacións), nin se emiten xuízos sobre estas sensacións, senón que se contemplan os verdadeiros modelos das cousas e por iso alcánzase o coñecemento obxectivo, a verdade obxectiva.

A influencia de Platón é aquí clara, xa que se pasa dos obxectos mudables, sometidos ao cambio, aos obxectos inmutables que poden garantir a obxectividade do coñecemento. Sen a existencia desas ideas eternas ou inmutables non sería posible o coñecemento obxectivo, xa que as ideas dos obxectos sensibles dependerían de cada suxeito, pois a sensación é individual e depende do corpo.

Para alcanzar estas "ideas eternas" é necesaria unha axuda. Do mesmo xeito que para coñecer as cousas do mundo sensible é necesaria a luz do sol, tamén para as ideas eternas necesítase unha **iluminación** que faga ao home capaz de velas. Esta iluminación capacita ao home para superar a limitación da súa mente finita, temporal e mudable e alcanzar así o inmutable e eterno, que é o lugar da "Verdade". Esta iluminación actúa sobre a mente do home e por iso o lugar onde está a Verdade é o seu interior. Non é que con esa iluminación o home sexa capaz de contemplar a esencia divina, senón que, por recibir de Deus a razón ("luz natural") está capacitado para ver as verdades esenciais e necesarias. Descubre así dentro del algo que lle transcende, algo que lle fai ir máis aló da súa propia limitación, é o "Deus escondido no home".

As ideas exemplares

En Platón, por encima do mundo sensible existía o mundo das ideas, que eran seres reais, persoais e superiores ao Demiurgo, o cal "creaba" o mundo sensible tomándoas como modelos exemplares da súa obra.

Filón investiu o esquema platónico, axustándoo á fe xudía. Colocou a Deus por encima do mundo das ideas e puxo a estas na segunda hipóstases (persoa -da Trindade-), que era a Sabedoría divina, o Logos.

De Filón pasa este esquema ao neoplatonismo, no cal as realidades do mundo superior gradúanse na seguinte orde: primeiro o Un, segundo o Logos ou o Nous e terceiro a alma do mundo.

San Agustín, á súa vez, fai sufrir a este esquema unha modificación adaptándoo ao dogma cristián. Deus, un e trino é unha esencia eterna, inmutable e infinita, idéntica nas tres divinas persoas, Pai, Fillo e Espírito Santo. No Verbo eterno, igual en esencia e consubstancial ao Pai e ao Espírito Santo, existen desde toda a eternidade as **ideas exemplares**, modelos ou arquetipos de todas as cousas, non só en xénero ou en especie, senón cada unha na súa realidade individual. As ideas están precontidas na intelixencia divina e son consubstanciais con ela (non "producidas" por ela). A razón está en que todo artífice necesita posúes anticipadamente na súa intelixencia, dalgún xeito, a obra que pretende realizar. Polo tanto, o mundo das ideas non é, como en Platón, distinto de Deus, nin menos aínda superior a El.

As ideas son a fonte do ser, o fundamento inmutable de todas as realidades mudables e continxentes do mundo sensible e, á vez, a fonte de toda verdade e intelixibilidade das cousas e o fundamento firme da certeza e da ciencia.

San Agustín. considera a Deus (divindade = Trinidad) como o ámbito do intelixible. As ideas non son, pois, "producidas" por Deus, senón que son consubstanciais a Deus. Xa que logo:

a) Sitúa a **creación** precisamente no abismo entre o intelixible e o sensible, facendo corresponde a oposición Creador/creado á oposición platónica ser/cousa. Como entre a idea e o sensible (non como determinación) hai un verdadeiro abismo, queda aberta unha porta para admitir a total continxencia do sensible. Todo o necesario queda ao lado de Deus.

En efecto, Deus é a *essentia* cuxa existencia testemuñan os demais seres, a inmutabilidade que o cambio esixe como causa. Porque cambiar é ser e non-ser, ou non ser por completo todo o que se é. Como é posible, pois, que o que non é verdadeiramente déase o ser a si mesmo? E que outro, senón "aquele que é verdadeiramente", podería ser a súa causa?. Polo seu mutabilidade, as cousas non cesan de proclamar: "non nos fixemos a nós mesmas, é El quen nos fixo". Mais, porque de Deus vénlles todo o ser que posúen, de si mesmas só teñen incapacidade de existir por si, que é o non-ser; así pois, en nada contribúen á súa existencia; en suma, foron feitas por Deus da nada, e iso é o que se chama crear.

Mal

Ao ser o sensible como tal o que sae da creación, asegúraselle ao sensible como tal un carácter positivo (polo tanto unha bondade), e dáselle á creación un sentido de distinción substancial entre o creado e o creador.

Para San Agustín, nin a materia é algo negativo, nin está suposta na creación, nin constitúe ningún límite na creación do mundo, senón que é ela mesma creada. Nin o mal no home consiste en estar unido á materia, senón que consiste máis ben nunha sobrevaloración dela, nun investimento da xerarquía. Nada é un mal, o mal non é en ningún sentido, o que designamos como "mal" é simplemente a ausencia dun determinado ben nunha natureza que debería posuílo.

Exemplarismo

Divos creou o mundo como quixo e cando quixo... Non o creou no tempo senón co tempo. O tempo empezou no momento en que o mundo empezou a ser. O tempo é a medida do movemento e non puido, xa que logo, haber tempo antes de que houbese cousas mudables.

O relato da creación no Xénese hai que enténdelo en sentido alegórico. Divos realizou toda a súa obra creadora nun só instante. Pero continúa a de conservación e providencia a través dos séculos. No primeiro momento creou a materia informe e caótica e depositou nela todos os xermes de onde irán saíndo o seres, conforme o modo e o tempo que previu e determinou no primeiro momento da creación.

San Agustín, para explicar o modo da creación acode, pois, á teoría das **razóns seminais** (*logoi sphrmatokoi*), que quizais coñeceu a través de Plotino. Ás formas e ideas exemplares existentes na mente corresponden os xermes ou razóns seminais que Divos introduce no seo da materia informe, e que se van desenvolvendo nela cando lles chega o tempo determinado por Deus.

Unha consecuencia deste concepto das ideas divinas e da creación é o **exemplarismo**. Divos deixou impresa nas cousas a pegada da súa creación. Todos os seres, pero de xeito especial a alma humana, son imaxes en que Divos reflíctese en certo xeito.

A alma humana leva impresa a imaxe da Trindade, é nela, na súa estrutura mesma, onde se atopan os indicios máis seguros do que pode ser a Santísima Trindade, xa que logo, a propia divindade. Porque a alma é, como o Pai; e do seu ser procrea a intelixencia de si mesma, como o Fillo, ou como o Verbo; e a relación deste ser á súa intelixencia é unha vida, como o Espírito Santo. Ou tamén: a alma é, ante todo, un pensamento (intelixencia, *mens*) de onde brota un coñecemento en que dito pensamento exprésase (*notitia*), e da súa relación a este coñecemento xorde o amor que se ten (amor). Non é de xeito análogo como o Pai profírese no seu Verbo e como un e outro se aman no Espírito Santo?. Certamente só se trata de imaxes, pero se o home é verdadeiramente a imaxe de Deus, non poden ser imaxes por completo vacuas. Agora ben, esas imaxes instrúennos, de rexeitamento, achega do home. Ser análogo á Trindade non é soamente ser un pensamento que se coñece e ámase; é ser un testemuño vivo do Pai, do Fillo e do Espírito Santo. Coñecerse a si mesmo -segundo aconséllanos Sócrates- é coñecerse como a imaxe de Deus, é coñecer a Deus. En tal sentido o noso pensamento é memoria de Deus, o coñecemento que nel se atopa é intelixencia de Deus, e o amor que procede dun e outro é amor de Deus. Hai, pois, no home, algo máis profundo que o home. O máis íntimo do seu pensamento non é senón o segredo inesgotable de Deus mesmo.

Esquema I. Filosofía da Historia

Alternativa do home individual:

vivir segundo a carne.

vivir segundo o espírito.

Alternativa da historia da humanidade:

Loita de dous reinos:

Reino da carne (cidade terrea, cidade do
diaño, sociedade dos impíos.

Reino do espírito (cidade celestial, cidade
de Deus, comunidade dos xustos)

Ningún período da historia está dominado por unha das dúas cidades.

Ningunha cidade identifícase cos elementos particulares
que o home constrúe, cada cidade depende soamente do
que cada individuo decide ser:

O amor de si mesmo levado ata o desprezo de Deus procrea a cidade terrea.

O amor de Deus levado ata o desprezo de si procrea a cidade celestial.

Sto. Tomás

(1225-1274)

Vida

Nace na fortaleza de Rocaseca (no Reino de Sicilia) na provincia de Nápoles, a 125 Km. de Roma. Fillo de Landolfo de Aquino, señor de Rocaseca e Teodora de Teate.

Aos cinco anos ingresa no mosteiro de Montecasino. Os nobres daquela época tiñan por costume destinar ao fillo menor ao estado eclesiástico. Por este motivo, Tomás é enviado como oblato coa secreta intención de que algún día chegase a ser abade do mosteiro beneditino.

En 1239, Federico II, en guerra co papa Gregorio IX, apoderouse de Monte Casino, expulsou aos monxes e converteuno en fortaleza. Santo Tomás tivo que abandonar o mosteiro, quedando rescindido o seu compromiso como oblato beneditino. Continuou os seus estudos na Universidade de Nápoles.

Cara a 1245, falecido o seu pai, ingresa na Orde Mendicante dos Predicadores (dominicos) na que ve a posibilidade de facer compatibles as súas aspiracións relixiosas coas intelectuais. Os seus superiores, temendo a oposición da súa nai, enviárono ao mosteiro de Santa Sabina de Roma, e de aquí a París. A súa nai, que fora a buscalo, irritada ao non atopalo en Nápoles, deu aviso aos irmáns de Santo Tomás, que se achaban en Toscana ao servizo do Emperador Federico II, para que se apoderasen del. Partiron na súa busca e atopárono en Acquapendente, conducírono primeiro ao castelo de Monte San Giovanni e despois a Rocaseca, onde permaneceu recluído un ano longo (maio de 1244-agosto de 1245). Na súa prisión permitíronlle ter o Breviario, a Biblia, as Sentenzas (libros que aprendeu de memoria) e a Sofística de Aristóteles.

A fins de 1245 fuxiuse de Rocaseca, quizá a propósito da súa nai, descolgándose dunha fiestra. Volveu a Nápoles, onde terminou o seu noviciado, permanecendo xa definitivamente como frade dominico. É enviado para ampliar estudos primeiro a París, despois a Colonia, onde ten como mestre a San Alberto Magno, o cal, tomando pé do alcume que lle daban os seus compañeiros de estudos pola súa gran complexión física e o seu carácter tímido e retraído, dixo en certa ocasión: "Nós alcumámoslle Boi Mudo, pero este boi vai dar un muxido coa súa sabedoría que se oirá en todo o mundo".

En 1252 comeza o seu ensino na mesma Universidade de Colonia, baixo a dirección do seu mestre. Froito desta docencia son varios dos seus opúsculos, entre eles o coñecido "*De ente et essentia*". Inocencio IV ofrécelle ser abade de Monte Casino aínda continuando como frade dominico. Tomás rexeita a oferta a pesar dos requirimentos da súa nai, que ve nas propiedades de Monte Casino o único xeito de paliar a mala situación pola que atravesaba a familia, desposuída de todos os seus bens polo emperador.

Nomeado "Bacharel en Teoloxía" ocupa unha cátedra na Universidade de París, non sen fortes resistencias por mor da súa mocidade e da oposición dos profesores seculares contra os das ordes relixiosas.

En 1256 é promovido ao grao de "Mestre en Sacra Teoloxía". Tamén nesta ocasión vólvense a repetir, acentuadas, as tensións de costume. Os estatutos da Universidade esixen 35 anos ao candidato e Santo Tomás só conta con 31. Pero a competencia demostrada na súa docencia anterior achándalle o camiño. Tal título permitíralle presidir actos académicos públicos e, o que era máis importante dada a forza que na época ten o argumento de autoridade, capacitáballe para sentenciar doutrinalmente nas disputas públicas. A obra máis importante desta época é a "*Summa contra Gentiles*".

En 1259 volve de novo a Italia e insignia en diversas cidades seguindo as sucesivas estancias da Corte Pontificia, á que estaba vinculada unha especie de Universidade ambulante da que era profesor ao mesmo tempo que consultor do Papa.

Redacta a primeira parte da súa gran obra "Suma Teolóxica" coa intención de que poida servir como libro de texto para os seus alumnos.

En 1269 volve de novo a París onde continuaban os enfrontamentos e disputas entre correntes e escolas. O seu prestixio facilítalle agora a volta á súa antiga cátedra coa intención por parte dos seus superiores de contribuír a un apaciguamento das disputas persoais e doutrinais.

En 1272, ensinando na Universidade de Nápoles, escribe a terceira parte da "Suma Teolóxica", obra que xa non terminaría ao entrar nun estado de prostración e místico arrobamiento que lle impediu, a pesar dos continuos rogos dos seus amigos e colaboradores, ditar aos seus amanuenses, como afacía, unha soa palabra.

En 1274, convocado o Concilio de Lyon, con saúde xa moi quebrantada, acusou a dureza da viaxe a lombos do seu mulo, acentuouse aínda máis o seu mutismo que xa só rompeu a petición dos monxes que o coidaban e en agradecemento ás atencións e desvelos cun comentario ao "Cantar de Cantárelos". Días despois morría no mosteiro cirstenciense de Fonsanova onde fora acollido ao sentirse gravemente enfermo.

Obras

Poden dividirse en dous grupos:

a) Escritos filosóficos: "Comentarios das obras de Aristóteles"

"Do ente e a esencia"

b) Escritos teolóxicos: "Suma Teolóxica"

"Suma contra xentís"

"Cuestións disputadas"

Antecedentes filosóficos:

Na filosofía de Santo Tomás. poden recoñecerse elementos filosóficos de Aristóteles a Platón.

Os **elementos aristotélicos** chegaron a Santo Tomás. directamente, a través das obras de Aristóteles, e tamén a través da filosofía árabe, sobre todo de Avicena e Averroes. Entre outros, asimila os seguintes elementos aristotélicos:

A interpretación do movemento en termos de potencia e acto.

O hilomorfismo.

A teoría das causas.

A proba da existencia de Deus a partir do movemento.

A concepción da alma como forma substancial e do corpo como materia primeira.

Admite a experiencia e a razón como fontes de coñecemento.

A natureza como fundamento do obrar moral.

A primacía da intelixencia sobre a vontade.

Os **elementos platónicos** chegaron tamén directamente a Santo Tomás, pero en menor grao, e en parte a través de Macrobio e Apuleyo; pero sobre todo a través do pensamento neoplatónico.

Con estes precedentes, Santo Tomás. atopouse fronte a dúas correntes filosóficas contrapostas. Por unha banda, o platonismo, que concibe o mundo baleiro de consistencia para afirmar a realidade transcendente das ideas. Por outra banda, o aristotelismo, que afirma a consistencia do mundo, pero non logra explicar a relación do mundo con respecto á transcendencia.

Santo Tomás. capta o significado teórico profundo da oposición platónico-aristotélica e intenta superala por medio das súas síntese orixinal, que ten na noción de ser (*esse*, *actus essendi*: acto de ser) a súa pedra angular.

O problema das relacións entre a razón e a fe

O averroísmo e a teoría da dobre verdade

No século XIII, a Universidade de París era a capital intelectual de Europa. E neste século chega a París a obra aristotélica en versión íntegra e comentada por Averroes. Créase entón un movemento aristotélico denominado **averroísmo latino**.

O averroísmo latino caracterízase por defender tres tese de orixe aristotélico e contrapostas á doutrina cristiá:

A eternidade do mundo. A fe cristiá afirma, en cambio, que o mundo foi creado no tempo.

A alma individual non é inmortal, senón corruptible; só é inmortal o Entendemento (axente) , que é único e o mesmo para todos os homes. A fe cristiá, en cambio, afirma a inmortalidade persoal do home.

Os averroístas chegan entón a afirmar que existe unha **dobre verdade**: a verdade que obtemos por medio da razón e a verdade que nos proporciona a fe.

Santo Tomás non acepta estas teses averroístas:

En canto á eternidade do mundo Santo Tomás. considera que o sistema aristotélico non implica necesariamente a eternidade do mundo. Doutra banda, que o mundo sexa creado, como afirma a fe, non exclúe a posibilidade de que o mundo sexa eterno: pode ser eterno e creado ao mesmo tempo. É máis, considera que non se pode

demostrar por medio da razón nin que o mundo sexa eterno nin que non o sexa. Agora ben, pola fe sabemos que o mundo foi creado no tempo, é dicir, que non é eterno.

En canto á inmortalidade da alma, Santo Tomás. reinterpreta a Aristóteles afirmando que o Entendemento inmortal non é único para todos os homes, senón a facultade superior da alma de cada home. Por outra banda, Santo Tomás. deixa claro que a inmortalidade da alma é unha verdade alcanzable pola razón.

Non hai por que afirmar a existencia dunha dobre verdade, pois non hai incompatibilidade entre a razón e a fe.

A postura de Santo Tomás respecto das relacións entre a razón e fe

1) Deus mesmo é, en definitiva, o verdadeiro tema da Filosofía, porque é o tema da "Filosofía primeira", que xa en Aristóteles aparecía ás veces como teoloxía. E a Filosofía é o saber que pode ter lugar pola soa razón humana. O cal supón que a razón humana, por si soa, pode establecer certas verdades, ata relativas a Deus.

2) Hai un saber no cal estriba a salvación do home, e ese saber é a verdadeira Sabedoría. Este saber versa sobre o fin último do home, e é necesario para a salvación por canto coñecemento do fin último configura o camiño que o home ha de seguir cara a ese fin.

3) O fin último de todo é o principio primeiro de todo, é dicir, Deus; polo tanto, o tema da Filosofía e o do saber que fai posible a salvación coinciden. Por outra banda, posto que un e outro saber son verdade, é imposible que cheguen a contradicirse.

4) A soa razón humana non pode alcanzar o saber necesario para a salvación. Isto quere dicir que a Filosofía, aínda que o seu tema coincida co dese saber, non é ese saber. Ese saber revelouno Deus, e o que Divos revelou revelouno porque o seu coñecemento era necesario para a salvación.

5) "*É imposible que do mesmo haxa á vez fe e ciencia*", entendendo por ciencia o coñecemento que se ten en virtude da razón humana; o que se sabe racionalmente non se cre, senón que se sabe. Revelado en sentido formal é só aquilo que non se pode alcanzar pola razón.

6) Do "**materialmente**" **revelado** poden formar parte verdades que non son reveladas en sentido formal, porque delas hai saber; Divos revelounas porque son necesarios para a salvación e poden de feito non ser alcanzadas pola razón humana, aínda que de seu non sexan inalcanzables. En efecto: unha cousa é a validez da demostración dunha verdade, e outra o feito histórico de que esa demostración teña lugar; se a min asegúralleme (sen demostración) que un teorema é verdadeiro, podo eu mesmo esforzarme por atopar a demostración e atopala de feito e, con todo, é posible que eu non chegase xamais a

posuír tal demostración sen aquela primeira confianza en quen me asegurou que o teorema era verdadeiro.

7) A revelación feita por Deus aos homes está contida na Escritura. E a súa recepción polos homes (isto é: a revelación mesma, pero considerada polo lado dos homes) é un acto de captación intelectual, aínda que non de demostración; é dicir: non se trata de repetir fórmulas (o cal non sería nin sequera crer), senón que esas fórmulas teñan sentido, aínda que sexa un sentido non demostrable. Agora ben, o home non pode captar, decatarse, doutro xeito que pondo en relación o que capta cos seus propios coñecementos; non hai captación a partir de cero, porque entón as mesmas palabras carecerían de sentido. Por iso é polo que a idea dunha asunción pura e exclusiva do literalmente revelado sexa unha idea contraditoria. Por iso é polo que, ata sen demostración, non haxa aceptación da fe se non hai un esforzo de comprensión; e que o que se pon a contribución nese esforzo sexa todo aquilo que o home poida coñecer en por si.

Santo Tomás. empeza distinguindo unha dobre orde de coñecemento:

Coñecemento natural: o que procede da razón humana. O resultado deste coñecemento é a Filosofía, que ten os seus métodos propios, as súas leis propios e é unha verdadeira ciencia.

Coñecemento sobrenatural: procede da revelación feita por Deus a todos os homes. A verdades reveladas por Deus son de dous tipos:

- Verdades que están ao alcance da razón humana e que o home podería chegar a coñecer aínda que Divos non as revelou.
- Verdades que exceden totalmente os límites da razón e que o crente acepta por un acto da virtude sobrenatural da fe

Ambos os coñecemento proveñen en último termo dunha mesma fonte: Deus. Xa que logo, non pode haber contradición intrínseca entre eles, pois son distintas participacións dunha mesma verdade.

Se se dá o caso no que parece existir unha contradición entre unha verdade científica e unha verdade de fe, ou ben se entendeu mal a verdade de fe ou ben se utilizou mal a razón.

Mutua colaboración entre a razón e a fe

Lonxe de contradicirse, a razón e a fe poden colaborar

A razón pode tomar á revelación como **orientadora**:

- Para preservarse de incorrer en moitos erros.
- Para coñecer de antemán o termo ao que debe chegar ou o camiño que debe seguir en determinados temas do pensamento

- A razón pode servir á fe pódose ao seu servizo para aclarar, explicar, ilustrar e defender os misterios da revelación.

Esta colaboración entre razón e fe, entre Filosofía e Revelación, dá por resultado unha nova ciencia: a Teoloxía.

A teoloxía benefíciase das achegas da fe e da Filosofía:

Da fe toma os seus principios (artigos de fe) que son indemostrables por medio da razón e cuxa certeza basear na autoridade divina.

Da Filosofía toma os seus procedementos racionais, demostrativos, e enriquecese coa achega de moitos datos científicos. Todo iso sérvelle á Teoloxía para profundar e explicar ata onde sexa posible os datos que lle proporciona a fe.

En definitiva, Santo Tomás, como cristián pon toda a súa confianza na fe, pero non por iso adopta unha actitude de reserva ante a razón como temendo que esta poida descubrir verdades que contradín á fe. Pero, ao mesmo tempo, coñece e proclama as limitacións e deficiencias da razón humana, de onde deduce a necesidade moral da revelación para completala en determinados aspectos. Por iso é polo que Divos revele verdades que o home podería descubrir por medio da razón.

O problema do ser

Santo Tomás. ha de dar razón da unidade e da multiplicidade. Trátase de enfrontar as características posicións monista e pluralista.

As primeiras acentúan a unidade, o común, o indiferenciado, o inmóbil. Estas fórmulas aplicanse ben a un concepto do ser eterno, necesario, estático, inmóbil, compacto, indiferenciado, pero non á realidade do mundo en que, sobre unha certa unidade, prevalece a pluralidade, a diversidade e a mobilidade.

É necesario, pois, equilibrar ambos os aspectos. Santo Tomás, como Aristóteles, mantén que no ser hai de unidade e de común, pero ten en conta tamén a pluralidade do mundo. Ten, pois, do ser un concepto "análogo".

O recoñecemento da existencia de Deus non é obstáculo para recoñecer ao mesmo tempo a dun mundo en cuxos seres, ademais do acto, existe tamén a potencia.

O ser pode coñecerse de varios xeitos: Polos sentidos pómonos en contacto cos seres reais, varios e mudables, continxentes. Pola intelixencia elevámonos moito máis, elaborando conceptos universais e penetrando nas súas esenciais.

Ao concepto do ser chega o entendemento mediante a abstracción no seu máximo grao, prescindindo de todas as diferenzas formais que distinguen e diversifican aos variadísimos seres particulares, non considerando neles máis que a súa razón de ser. Deste xeito obtense o concepto universalísimo do ser en común. Este coñecemento é científico, a base del formulamos as propiedades do ser en canto tal, aplicables analogamente a todos os seres. Así se formulan os transcendentais (ente, un, verdadeiro, bo, algún), os mesmos principios e as nocións xeralísimas que determinan

inmediatamente o concepto de ser (acto, potencia, esencia, existencia, substancia, accidente, causa, efecto, etc.). Cada ciencia particular aplicará estes conceptos aos seus obxectos concretos.

Por outra banda, o concepto comunísimo de ser non é unha elaboración primaria, senón que é preciso elaboralo por abstracción conforme aos procedementos da Filosofía primeira. A nosa percepción primaria non vai do ser aos seres, senón á inversa. Tampouco a Deus (Ser ontolóxico transcendente) podémolo percibir dun xeito intrínseca e inmediata, senón ascendendo a través das calidades dos seres múltiples, móbiles e continxentes do mundo.

Acto e potencia

O ser ten dous determinacións primarias e inmediatas. Un ser existe en acto cando ten actualmente a existencia que lle corresponde. Ou pode non existir en acto senón nas causas eficientes capaces de produci-lo e darlle a existencia actual.

Soamente hai un ser que é acto puro, sen mestura de potencialidade, necesario e eterno, que é Deus. Todos os demais seres veñen ao acto logo de ser en potencia. Pero tampouco o seu acto é perfecto, pois aínda cando existen en acto sempre lles queda unha raíz extrínseca e externa de potencialidade, que lles fai non ter o acto como propio e inseparable, senón como algo que lles sobreveu e que poden ter, deixando de ser.

Esencia-existencia

Esencia dunha cousa é aquilo que unha cousa é e o que se expresa pola súa definición. A esencia dos seres creados ten razón de **potencia** e é determinable por **dous actos**, aínda que en distinta orde e de distinto xeito:

Un **intrínseco**, que é o da **forma** (substancial *-in se-* ou accidental *-in alio-*).

Ademais do acto formal que a determina intrinsecamente, á esencia correspóndelle outro acto, intrínseco en Deus pero **extrínseco** en todos os seres creados, que é o da existencia. Á esencia, unha vez completa na orde *quidditativo* pola unión dos seus dous principios esenciais intrínsecos, non lle falta máis que unha última perfección, que recibe da causa eficiente, e é a **existencia**, a cal pon á esencia en acto.

As esenciais creadas son **continxentes** e, xa que logo, non poden dicir nada esencial nin transcendental á existencia actual, porque ese acto depende da vontade dunha causa eficiente extrínseca: Deus, no caso da creación, ou as causas eficientes creadas no caso da xeración.

Na doutrina tomista, pois, o primeiro resultado dese principio é separar a distinción de potencia e acto da de materia e forma. Para Aristóteles, potencia e acto identifícanse, respectivamente con materia e forma. En cambio, Santo Tomás. considera que non só a materia e a forma senón tamén a esencia e a existencia están entre si en relación de potencia e acto.

A esencia, que o denomina tamén "*quiddidad*", "*natureza*", non só comprende a forma, senón tamén a materia das cousas compostas, pois comprende todo o que está expresado

na definición da cousa (p. ex., a esencia do home, cuxa definición é "animal racional", non só comprende a racionalidade -forma-, senón tamén a animalidade -materia-).

Da esencia entendida así se distingue o ser ou existencia das cousas mesmas (podemos entender que é o home ou o fénix sen saber se o home ou o fénix existe).

As substancias (como o home e o fénix) están compostas de esencia (materia e forma) e de existencia, que poden separarse entre si; nelas a esencia está en potencia respecto da existencia, a existencia é o **acto da esencia**; e a unión da esencia coa existencia, é dicir, o paso da potencia ao acto, esixe a intervención creadora de Deus. En tal sentido, evidentemente, todo o creado non é iso mesmo o seu propio ser, senón que ten o ser **recibido**. Xa que logo, todo iso é composto de potencia e acto. Falta saber se hai algo que non sexa outra cousa que o ser mesmo, noutras palabras, se se pode dicir "*ipsum esse est*". Pór algo así sería pór algo do cal non hai unha *quiddidad*, polo tanto algo que é indefinible, que non ten límites, que é infinito e, desde logo, algo transcendente a todo (ata a toda forma e, con todo, o máis íntimo a todo).

Demostración da existencia de Deus: As cinco vías.

En primeiro lugar, digamos que calquera procedemento baseado en análise de nocións (como o argumento ontolóxico) é inadecuado por principio, xa que estamos falando de algo do cal non pode haber concepto; o concepto, en efecto, representa unha *quiddidad*, o contido dunha esencia; onde se menciona o ser non é no concepto, senón precisamente na afirmación de que algo é; polo tanto, toda proba respecto diso ha de partir dalgunha afirmación deste tipo.

O noso entendemento non ten ningunha idea innata representativa de Deus, tampouco podemos percibilo polos nosos sentidos nin pola nosa imaxinación, o entendemento soamente pode fornecer conceptos xerais a base de material sensible. Pero, aínda que o coñecemento humano parte do coñecemento sensible e Deus non é un ser sensible, pode coñecerse a súa existencia como **causa primeira** do sensible. Por conseguinte, para poder chegar a afirmar a existencia de Deus, é necesario demostrala. Dúas condicións son necesarias e suficientes para a posibilidade de devandita demostración:

- Que existan seres reais e que estes seres maniféstense de tal xeito no seu ser e existir que necesiten unha razón suficiente da súa existencia, é dicir, que non se basten por si mesmos para dar razón da súa existencia.
- Que tales seres manifesten unha conexión ou referencia real a outros seres e, en último termo, ao Ente Supremo. Esta dependencia deberá ser unha relación de efecto-causa.

A primeira condición cúmprese en todos os seres en cuxa constitución hai potencia, pois a potencia fai que o ser non sexa suficiente para dar razón de si mesmo. Dito doutro xeito: Todo ser continxente non ten en si a razón da súa existencia.

A segunda condición implica a realidade do principio de causalidade: [Se todo o que ocorre ten unha causa, da existencia do efecto podemos pasar á da causa] .

As vías tomistas fúndanse, pois, en dous **presupostos** inmediatos:

- O principio de causalidade.
- A composición de esencia e acto de ser dos seres continxentes.

A estrutura das vías.

As vías que propón Santo Tomás. non son enteiramente orixinais, foron formuladas xa por outros filósofos como Platón, Aristóteles, San Agustín. Santo Tomás ordenounas en cinco demostracións e uniformou a súa estrutura lóxica. Cada unha das vías componse dos seguintes elementos:

- Punto de partida: A constatación dun feito de experiencia.
- Aplicación do principio de causalidade: Móstrase que este feito de experiencia ten que ser necesariamente causado. Constátase así a existencia dunha serie subordinada de causas potencialmente infinita.
- Necesidade de establecer un límite na serie de causas, constatando a existencia dunha primeira causa da cal depende toda a serie.
- Demostración de que a Primeira Causa do ser necesariamente é Deus e de que ten os atributos propios de Deus, de modo que é o ser subsistente a cuxa esencia pertence o existir.

No proceso argumentativo Santo Tomás. busca como punto de partida das súas probas un fundamento obxectivo e concreto. Trátase de buscar a causa e razón do mundo físico e para iso hai que facer resaltar que esa causa non se atopa no mesmo mundo, senón que é necesario buscar fóra del un ser transcendente. Por iso Santo Tomás. pon de relevo a mutabilidade, a causalidade, a continxencia, a relatividade na perfección e a orde e finalidade nos seres do mundo físico. Cada un destes caracteres fornece por si só o fundamento para unha proba completa da existencia de Deus.

Exposición das vías

Primeira: Do movemento

Consta polos sentidos que hai cousas que se moven.

Todo o que se move é movido por outro.

Iso outro ou será algo inmóbil ou será algo que á súa vez se move.

Se é o primeiro xa temos un motor inmóbil.

Se é o segundo, posto que se move, será á súa vez movido por outro, e para esoutro se expón de novo a mesma alternativa: ou é inmóbil ou é algo que se move, etc.

Como é imposible que ese proceso de móbil a motor continúe ata o infinito, é preciso que en definitiva haxa un motor inmóbil.

Esta vía é a única das cinco que procede de Aristóteles. Xa Aristóteles explicara que o motor inmóbil non pode ser potencia senón que ha de ser o Acto pura e simplemente.

En Sto. Tomás todo o que non sexa iso mesmo o ser é composto de acto e potencia; composto é ata aquilo que, non tendo materia, é pura forma, porque o ser é o acto ata con respecto á forma. Logo "motor inmóvil" só pode selo *ipsum esse subsistens*.

Segunda: Da causalidade

Hai no sensible cousas que teñen unha causa eficiente.

Nada pode ser causa de si mesmo.

A causa de algo ou ben será incausada ou ben terá unha causa.

Se o primeiro, entón xa temos unha causa incausada.

Se o segundo, entón, á mantenta da causa da causa, exporase de novo a mesma alternativa.

E, como non é posible que a serie continúe ata o infinito, ten que haber en definitiva unha causa eficiente que non teña á súa vez causa eficiente algunha.

A causalidade eficiente é actualidade por parte do eficiente, potencialidade por parte do producido; logo o que é puramente causa eficiente sen ser en ningún modo efecto é acto puro; polo tanto, o final ten que ser o mesmo que na primeira vía.

Terceira: Da continxencia

Vemos que hai cousas que, aínda que son (=existen), poderían non ser; é dicir: cousas continxentes.

Ou ben todo é continxente, ou ben hai algo necesario.

Imos demostrar que o primeiro é imposible. Para iso imos supor que o mundo existiu sempre, ao cal estamos autorizados polo feito de que, se admitimos o contrario (a saber: que o mundo empezou a existir) entón a demostración do que en definitiva pretendemos demostrar (a saber: que Divos existe) é trivial.

Se supomos unha duración indefinida do mundo, e polo tanto unha infinitude do tempo, entón todo o que puido ser algunha vez non foi.

Entón, se todo é continxente, algunha vez nada foi.

E, se nada era, nada puido empezar a ser.

Entón, nada sería agora, o cal é evidentemente falso.

Logo non é posible que todo sexa continxente.

Así pois, hai algo necesario.

E iso será necesario en por si ou necesario en virtude dunha causa.

Pero o segundo só pode ocorrer se a causa é á súa vez necesaria, podendo ela mesma ser necesaria por si mesma ou necesaria en virtude dunha causa.

Como non pode continuarse este proceso ata o infinito, terá que haber, en definitiva, algo necesario en por si.

Algo que en por si ten que existir é algo do que o existir é a constitución mesma: algo que non é senón *ipsum esse*.

Cuarta: Da perfección

Vemos que hai cousas máis ou menos verdadeiras, máis ou menos boas. (Pártese aquí non de que o concepto do verdadeiro ou o concepto do bo admiten conceptualmente un máis ou un menos, senón de que percibimos no sensible mesmo a existencia de tales graos).

Tomás dá por sentado que posuír en maior ou menor grao (é dicir: non absolutamente) unha perfección é posuíla en virtude dunha causa que, pola súa banda, posuíraa en grao superior. Polo tanto, cando di que, se hai unha xerarquía ten que haber un grao supremo, non hai que entender a trivialidade de que, entre varios graos, algún é superior a todos os demais; se se entendese isto, quedaría demostrada a existencia dun grao superior de feito (comparativamente) aos demais, dun superlativo relativo, pero non a dun absoluto supremo, nin tampouco a dunha causa primeira.

O que Sto. Tomás quere dicir é que, se algo é máis ou menos bo ou verdadeiro, é bo ou verdadeiro en virtude dunha causa, a cal, á súa vez, ou será absolutamente boa ou será boa e/ou verdadeira en virtude dunha causa, etc.; como é imposible que continúa ata o infinito a serie de efecto a causa, ten que haber un "absolutamente bo" e un "absolutamente verdadeiro".

("Absolutamente bo" e "absolutamente verdadeiro" non quere dicir outra cousa que "absolutamente ente", é dicir: aquilo que "ten" o ser sen de-limitación algunha, ou sexa: *ipsum esse*).

Quinta: Da finalidade

Vemos que cosas carentes de coñecemento móvense en virtude dun fin, é dicir: que o seu movemento está ordenado a conseguir algo; noutras palabras: que hai unha orde do mundo.

Agora ben, aquilo que non ten coñecemento só pode actuar por un fin se é dirixido por algo intelixente.

(Non se fala aquí de fins extrínsecos ás cousas, para os cales as cousas son "empregadas", senón dos seus fins esenciais; e non se conclúe directamente unha causa final, senón unha causa eficiente pola cal as cousas son ordenadas á súa mesmo fin esencial; é dicir: constituídas no seu mesma esencia).

É claro que unha intelixencia ordenadora ordena porque ela mesma ten un fin esencial, aínda que o ten non cegamente, como as cousas das que partiu a proba, senón intelixentemente.

Esa intelixencia, ou ten o seu fin absolutamente en si mesma ou está á súa vez ordenada por algo, que naturalmente, será intelixencia nun grao superior.

Como o proceso de efecto a causa non pode continuar ata o infinito, ten que haber unha intelixencia suprema que sexa ela mesma á vez causa eficiente primeira e fin absoluto.

Agora ben, algo é ordenado a un fin en canto é en potencia; o fin é acto, e a causalidade eficiente (neste caso ordenadora) é actualidade.

Logo o que é causa eficiente primeira e fin absoluto é o acto puro...

O coñecemento humano de Deus

Sto. Tomás establece dous camiños polos cales o home pode chegar a coñecer a Deus:

A **negación**: Podemos coñecer algo de Deus coñecendo que non é.

A **causalidade**: Os seres creados son efectos de Deus, xa que logo han de ter algunha semellanza coa súa causa, pois todo axente sempre fai algo semellante a si mesmo. Xa que logo, é posible coñecer algo de Deus atribuíndolle as perfeccións que atopamos nas criaturas, pero de modo analóxico. A Eminencia consiste en atribuír a Deus as perfeccións das criaturas (bondade, sabedoría) pero dun modo esencialmente distinto e superior.

Os atributos divinos

Atributos **entitativos**:

Son os que atribuímos a Deus como consecuencia da súa natureza infinita.

Simplicidade: En Deus non hai composición de ningún tipo, nin de esencia e existencia, nin de potencia e acto, nin de materia e forma.

Unicidade: É consecuencia da simplicidade.

Distinto do mundo: Divos é esencialmente distinto das cousas. Ao falar do ser das cousas e do ser de Deus empregamos a palabra "ser" analogamente.

Inmutabilidade: Non pode cambiar. Posúe todas as perfeccións en acto.

Eternidade: É extratemporal pola súa propia inmutabilidade.

Intensidade: Non é un ser espacial. Como espírito divino está fóra de todo lugar e situación. Como espírito infinito, áchase presente en todos os lugares.

Atributos **operativos**:

Son as perfeccións que atribuímos a Deus segundo o seu obrar. Son de dous tipos:

Inmanentes: Son as operacións divinas que quedan en certo xeito "dentro" do. Son:

A **Intelixencia ou Sabedoría:** Coñécese a si mesmo tal como é. Xa Aristóteles definía a Deus como "o entendemento que coñece a súa propia intelección". A intelixencia divina coñece, en si mesma, todos os seres de xeito absoluto e total.

A **Vontade** divina.

Transcendentes: Son aquelas operacións cuxo termo está fóra do suxeito., é dicir, producen un efecto exterior á divindade.

Creación: Producción das cousas no ser sen nada preexistente. Se o mundo é continxente e non ten en si mesmo a causa da súa existencia, o mundo tivo que ser creado por Deus, é dicir, producido da nada, sen materia algunha preexistente.

Providencia: É necesario que preexista na mente divina a razón da orde que hai nas cousas respecto dos seus fins. A providencia é o coidado que Divos ten para que ese fin cúmprase.

Concurso: Significa a intervención de dúas ou máis causas na produción dun mesmo efecto. Deus, como causa primeira, intervén en cada unha das accións das causas segundas.

Conservación: Significa o mantemento do ser na existencia. Ningún ser que non teña en si mesmo a razón da súa existir pode manterse a si mesmo na existencia. Por iso os seres creados seguen vinculados ao creador de xeito ontolóxico: seguen sendo mantidos na existencia polo Ser necesario.

ÉTICA

As reflexións dos gregos ao redor da natureza humana, como fonte de normas de conduta, puxeran de manifesto que caben dúas formas fundamentais de interpretar aquela, dúas formas que cabe denominar concepción mecanicista e concepción finalista da natureza humana.

En efecto, a pregunta pola natureza como norma de conduta pode exporse de dous xeitos radicalmente distintas. Pode, en primeiro lugar, formularse inquirindo que é o que de feito move aos homes a obrar: esta foi a liña emprendida polos sofistas e recollida despois por Epicuro. Exposta dese modo a cuestión, unha contestación adecuada é, sen dúbida, que o que de feito move aos homes é a consecución do pracer xuntamente co afastamento da dor. Esta orientación -baseada nunha orientación mecanicista da natureza- dá lugar a unha ética dos móbiles, a unha ética atenta a descubrir os móbiles ou impulsos que fácticamente determinan a conduta humana.

Pero a pregunta pola natureza humana como fonte de normas de conduta pode formularse doutro xeito, inquirindo cal é o fin a cuxo cumprimento está orientado o ser humano: esta foi a liña emprendida por Platón e desenvolvida por Aristóteles. Neste caso non se trata de saber que é o que de feito move ao home a actuar senón de

descubrir onde se achan o perfeccionamento e a plenitude humanas. Esta orientación dá lugar a unha ética dos fins, a unha ética cuxo concepto fundamental é o de perfección ou cumprimento das esixencias da natureza humana. Tomás de Aquino, seguindo a Aristóteles, adhírese a esta concepción finalista, **teleolóxica** da natureza.

De acordo coa teleoloxía aristotélica, Aquino afirma que o home, do mesmo xeito que calquera outro ser natural, posúe certas tendencias enraizadas na natureza. Agora ben, o home distínguese do resto dos seres naturais pola súa racionalidade, porque só el é capaz de coñecer as súas propias tendencias e, xa que logo, pode deducir certas normas de conduta encamiñadas a dar a esta o cumprimento adecuado. Deste xeito demostrase, a xuízo de Aquino a existencia da lei natural: Como ser racional que é, o home pode formular certas normas de conduta de acordo coas esixencias da súa propia natureza. A ética, pois, é o estudio metafísico do fin do home e dos actos humanos en canto están relacionados con este fin. Estudia como ha de vivir o home para alcanzar o seu fin.

O fin, como algo propio da súa natureza, vénlle dado, pero o home pode encamiñarse a el ou non libremente. Se non o fai, estase pondo a si mesmo un fin que non lle corresponde, polo que en lugar de conseguir a súa perfección consegue o seu propio dano e o da sociedade.

Contido da lei natural

O contido da lei natural dedúcese, xa que logo, das tendencias naturais do home. Aquino pon de manifesto a existencia neste de tres tipos de tendencias:

En tanto que substancia (e, xa que logo, do mesmo xeito que calquera outra) o home tende a conservar a súa propia existencia. O cumprimento desta tendencia impón o deber moral de procurar a conservación daquela.

En tanto que animal (e, xa que logo, do mesmo xeito que o resto dos animais), o home tende a procrear. Destas tendencias cabe deducir certas normas de conduta relativas á consecución do fin da procreación e coidado dos fillos.

En canto ser racional, o home tende a coñecer a verdade e a vivir en sociedade (a sociedade implica a ordenación racional da convivencia con vistas á consecución de certos fins e, xa que logo, é algo especificamente humano que non pode confundirse coa manda ou o rabaño. Destas tendencias xorden as obrigacións morais de buscar a verdade e respectar as esixencias da xustiza.

Este cadro recolle exclusivamente preceptos morais de carácter xeral que, xa que logo, han de ser ulteriormente concretados. É na concreción destes preceptos primarios onde se expón o maior problema desde dentro da teoría. P. ex., a lei natural esixe a conservación da propia existencia: ata onde chega esta esixencia?, é lícito pór en perigo a propia vida en caso de guerra?, como axuizar a folga de fame?., etc.

As normas secundarias dedúcense das anteriores. Estes preceptos inclúen, sobre todo, os preceptos do Decálogo. Son facilmente cognoscibles por todo home, aínda que esta facilidade pode ser obstaculizada por prexuízos e vicios demasiado acusados.

Propiedades da lei natural

Posto que a lei moral natural dedúcese a partir das tendencias da natureza mesma, o seu contido ha de ser **unha, evidente, universal, e inmutable**. É unha porque, aínda que contén diversos preceptos, constitúe unha soa lei, pois todos os preceptos dependen do primeiro principio (facer o ben e evitar o mal) e, ademais, todos ordénanse á consecución dun mesmo fin último. A evidencia vén esixida pola función que lle corresponde cumprir á lei natural: posto que ha de ser norma obxectiva orientadora da conduta para todos os homes, os seus preceptos han de ser facilmente cognoscibles, de modo que todos os homes poidan adquirir noticia acerca deles. Esta cognoscibilidade é menor con respecto aos preceptos de terceiro grao. Aquí xogan un papel importante os prexuízos persoais, colectivos e históricos, as paixóns, os gustos, o grao de cultura, etc., podendo darse casos de ignorancia invencible. En canto ás outras dúas propiedades, Aquino segue o concepto grego de natureza entendida como o común de todos os homes con independencia da súa cultura, raza, etc., e do que permanece constante a través das mutacións históricas, etc.

Lei natural e lei eterna

A lei natural, en canto principio ordenador da conduta humana, non é algo desconectado da orde xeral do universo no que o home áchase insiro. A totalidade do universo áchase sometida a unha ordenación que Tomás de Aquino, de acordo coas esixencias da doutrina cristiá da creación, pon en Deus como causa creadora do universo. Esta ordenación divina da natureza enteira recibe o nome de lei eterna. A lei eterna é definida por Aquino como "a razón da sabedoría divina en tanto que rectora de todos os actos e movementos". Agora ben, esta ordenación xeral do universo non regula do mesmo xeito o comportamento humano do resto dos seres naturais. O comportamento destes é regulado a través das leis físicas, a cuxo cumprimento non poden subtraerse, xa que carecen de liberdade. O home, pola contra, é un ser libre e por iso é polo que a súa conduta sexa ordenada non por leis físicas senón por unha lei moral que respecta a súa liberdade. A fundamentación teolóxico-relixiosa da lei natural leva, pois, a Aquino a considerar a esta como aquela parte da lei eterna que se refire especificamente á conduta humana: "a participación do home na lei eterna".

Lei positiva

A afirmación da existencia dunha lei natural fixo posible que Aquino formulase as relacións entre esta e a lei positiva (entre *physis* e *nomos*) dun modo sistemático e preciso.

En primeiro lugar, **a existencia da lei positiva é unha esixencia da lei natural mesma**. En efecto, a lei natural impón a vida en sociedade e esta só é posible sobe a base dunhas normas legais que regulen a convivencia. A existencia da lei positiva non é, pois, o mero resultado de imposición caprichosa por parte dos máis fortes ou dun arbitrario convenio entre iguais, senón algo esixido pola natureza mesma do home en canto ser social.

En segundo lugar, **a lei positiva constitúe unha prolongación da lei natural**, o seu contido vén concretar as normas morais naturais que, dadas as súas características, non descendeen a unha ordenación detallada da convivencia humana.

Para rematar, **as esixencias da lei natural han de ser respectadas pola lexislación positiva**. A lei natural constitúe, pois, a norma ou marco que sinala os límites dentro dos cales ha de organizarse moralmente a convivencia humana.

O problema do mal

A concepción ética de Sto. Tomás pon de relevo o carácter positivo que asigna a todo o natural. En efecto, "as cousas son boas na medida que son"; en canto algo é, xa é bo, porque alcanzou un fin. Os seres creados son bos en tanto que son, pero non son o Ben absoluto, a plenitude do ser, que, como máis alto grao de bondade, pertence ao ser de Deus. Por iso é polo que os seres creados poidan ser cada vez mellores ata alcanzar o seu fin. A consecuencia é a felicidade.

E posto que o ser é bo na medida en que é, Tomás define o mal como **a privación do ben debido**; é dicir, o mal consiste en non alcanzar o fin e xa que logo todo o que impida alcanzalo, p. ex., dedicar o esforzo a un fin non debido. O mal, pois, non move como tal mal. O home non fai o mal polo mal en si, senón por algo bo que "non é debido".

O fin último

Todos os seres actúan como un fin. O home, a diferenza dos demais seres creados, pode dirixirse a si mesmo cara ao seu fin porque:

Coñéceo como tal fin e

Ten capacidade para guiarse a si mesmo.

Agora ben, os fins particulares son ao mesmo tempo medios para conseguir outro fin, que á súa vez será o medio para conseguir outro fin, etc., de modo que en última instancia haberá un fin último (na execución, primeiro na intención) ao cal vaian ordenados todos os demais.

Este fin último, por definición, ten que ser único e é, xa que logo, o fundamento da moralidade: o que fai boa ou mala unha acción é a súa conformidade ou a súa ordenación ao fin último do home.

Identificación do fin último

O fin último ten un dobre aspecto:

O fin último **subxectivo** é a suprema aspiración do home, é dicir, aquilo que o home busca en todas as súas accións aínda inconscientemente: é a **felicidade**.

O fin último **obxectivo**, é o obxecto con cuxa posesión realizar plenamente esa suprema aspiración.

O obxecto que coa súa posesión pode dar a plena felicidade ten que ser un ser infinito, xa que o desexo de felicidade no home é infinito, e a capacidade das nosas facultades espirituais (intelixencia e vontade) é ilimitada.

O home, como ser intelixente, aspira ao coñecemento da suma verdade.

E como ser que ama (que ten vontade) desexa o sumo ben, a plenitude da bondade.

Ese ben supremo e esa suma verdade non pode selo ningún ser creado nin o conxunto de todos, pois sempre será algo limitado. Só pode ser **Deus, sumo ben e suma verdade**.

A felicidade conséguese como consecuencia de posuír a Deus: de coñecelo e amalo. Pero hai que buscar a Deus por El mesmo. Se se ama a Deus só porque o pode facernos felices, o fin último deixa de ser Divos e é un mesmo.

O home, ao buscar a Deus como fin último, está logrando ao mesmo tempo a súa perfección natural e a súa felicidade. Buscar outro fin supón, en cambio, dexeneración como home e insatisfacción.

Agora ben, a unión con Deus requirida polo fin último natural alcánzase só na medida en que o permite o poder natural da criatura. Entón, para alcanzar a visión directa de Deus non bastan as nosas soas forzas naturais xa que é algo que transcende a nosa capacidade. De aí a necesidade da Gracia.

A felicidade absoluta é a posesión estable e interminable do Ben supremo que satisface totalmente o desexo do home. Loxicamente, esta felicidade non é alcanzable nesta vida.

A crise da Igrexa

Desterro de Avignon e Cisma de Occidente

As disputas acerca da supremacía do poder papal ou civil viñan arrastrándose xa desde os séculos XII e XIII, pero é no século XIV onde alcanzan o seu cénit.

O absolutismo de Felipe IV o Fermoso, rei de Francia, teorizado polos romanistas do seu corte, que non admitía ningún poder exterior á súa vontade, enfrontouse coa doutrina teocrática de Bonifacio VIII, que afirmaba o dereito pontificio sobre todos os homes, ata os soberanos. Para iso promulgaba a bula *Unam Sanctam* (1302), que desatou a tormenta entre os dous poderes, posto que a acompañou, pouco despois, coa excomunión do rei.

O chanceler de Felipe IV, Guillermo de Nogaret, aconsellou ao rei a acción directa contra o papa. Coa calumnia, Nogaret indispuxo os ánimos, ao mesmo tempo que coas súas tropas presentouse na residencia papal de Anagni, forzou a garda do castelo e nunha escena violenta e humillante ultraxou ao pontífice e apoderouse da súa persoa. Libre ao día seguinte coa axuda de tropas romanas amigas, Bonifacio VIII non resistiu a afronta; ao cabo de tres días morría en Roma. Con Bonifacio VIII terminaba de feito a teocracia papal característica da Idade Media.

A Bonifacio VIII sucedeu Clemente V, elixido entre unha terna de cardeais franceses presentada ao fin polos partidarios de Bonifacio VIII e que contaba co beneplácito de Felipe o Fermoso. O prezo deste compromiso foi de grávidas consecuencias para o pontificado. Clemente V, a pesar da súa intención de ir a Roma, demorou a súa estancia en distintas cidades francesas ata fíxala definitivamente en Avignon en 1309.

Durante este período os estados de Europa enriquecíanse polo auxe do comercio, do que recollían beneficios fiscais. Sufriu tamén un forte crecemento o préstamo a interese abusivo, do que a Igrexa non podía beneficiarse debido ás súas propias leis. Así, pois, buscáronse outras fontes de ingresos: calquera concesión feita pola curia romana era obxecto de transacción económica, desde dispénsalas por "defecto de natalidade", que impedía exercer calquera cargo eclesiástico, ata os permisos de calquera clase. O resultado foi a degradación fatal do verdadeiro espírito eclesiástico, a relaxación de costumes e a desorientación total da base do pobo cristián.

O sucesos de Clemente V foi Juan XXII, quen debido á debilidade dos dous efémeros sucesores de Felipe IV puido desenvolver unha política e eclesiástica de envergadura moito maior; encheu as arcas da Igrexa ata o extremo de ser considerado, con manifesta esaxeración de Petrarca, como o soberano máis rico de Europa.

E interese político desprazouse por entón ao Imperio, onde unha dobre elección enfrontou aos dous pretendentes de Baviera e de Austria. Foi solicitado a arbitrase papal de Juan XXII, quen sen dúbida viu niso a ocasión de recuperar un dos atributos da suprema autoridade temporal perdida: ser xuíz de soberanos. A arbitrase do papa non tivo efecto debido á vitoria polas armas de Luís de Baviera. Namentres, Juan XXII nomeou un vigairo imperial para Italia.

As represalias de Luís de Baviera foron inmediatas; un concilio reunido polo emperador excomungou ao pontífice; a corte imperial acolleu aos ideólogos inimigos do primado pontificio: Guillermo de Ockam; os mestres da universidade de París Marsilio de Padua e Juan de Jandun e ata o ministro xeral dos franciscanos, Miguel de Cesena, en loita por manter o espírito xeral de pobreza dentro da súa Orde.

A axitación ideolóxica levou a unha tirantede que fixo perder o control entre os interlocutores. Juan XXII excomungou ao emperador e puxo todo o imperio alemán baixo interdicto. Luís de Baviera descendeu ata Roma; fíxose coroar emperador polo cardeal Sciarra Colonna, antigo inimigo acérrimo do papa, e elixiu un primeiro antipapa italiano, Nicolás V (1328). Primeiro cisma do século, fugaz e inoperante, que terminou coa pronta saída de Roma do emperador e a consecuente suxeición do papa imperial a Juan XXII en Avignon.

Para a maioría dos fieis, a suxeición do papa a Francia e a ausencia da súa cidade natal constituía un escándalo; dúas mulleres ousaron sucesivamente increpar aos papas en nome da opinión pública: a sueca Brígida convenceu a Urbano V, que houbo de volver ao seu refuxio de Avignon por mor dos graves desgustos que lle depararon algúns dos seus súbditos, insurrectos contra o pontificio. Catalina de Benincasa, de Siena, fixo o propio con Gregorio XI, ao que o medo ante os perigos da guerra fíxolle concibir outra fuga a Avignon, pero morreu en Roma un ano logo da súa chegada, en 1378.

A curia pontificia, xunto con varios cardeais, quedou en Avignon. Só dezaseis deles achábanse en Roma. O conclave para a elección do novo pontífice desenvolveuse entre os berros ameazadores do pobo romano e o medo dos cardeais, que con présa elixiron ao arcebispo de Bari, Bartolomeu Prignani, que non era cardeal, e que tomou o nome de Urbano VIN; ao cabo de pouco recibía por carta a obediencia dos cardeais residentes en Avignon.

Pero Urbano VIN cometeu a imprudencia de inimistarse con varios dos seus mesmos electores, que asustados ante a pouca cordura mental do novo papa déronse á fuga ata Anagni. Desde alí lanzaron un manifesto aos príncipes da cristiandade no que declaraban inválida a elección de Urbano VIN, forzada polas ameazas de morte do pobo romano. Entre os máis cultos e respectados dos cardeais disidentes estaba o aragonés Pedro de Lúa. A súa opinión foi decisiva. Reunidos na cidade de Fondi elixiron un novo papa que tomou o nome de Clemente VII (20-IX-1378). Nápoles e Francia e, máis tarde, Cataluña-Aragón, Castela, Portugal, Saboya, Escocia e algúns príncipes alemáns puxéronse de parte do papa de Avignon, mentres que os emperadores, o resto de Italia, Inglaterra, Hungría e os Escandinavos permaneceron obedientes a Urbano VIN.

Con todo, esta crise ocasionada polo "[Cisma de Occidente](#)", co consecuente desprestixio total do pontificado, produciu tamén reaccións saudables: os espíritos, algo cansados xa dunha dialéctica escolástica estéril, tenden cara a unha mística de experiencia máis vital. Os relixiosos empezan a ensaiar pola súa conta movementos de reforma interna. As personalidades que se lanzan a romper estruturas opresoras, tomando como punto de referencia a Biblia, ao non atopar apoio na xerarquía, desvíanse ás veces da doutrina e en ocasións só da práctica tradicionais...

A Clemente VII sucedeu en Avignon Benedito XIII, o papa Lúa (1394-1423), mentres no mesmo período catro papas sucedéronse en Roma. Rexeitada a renuncia voluntaria dun dos dous papas ou "vía de cesión", a maioría dos cardeais e príncipes de ambas as obediencias resolveron reunir un concilio en Pisa (1409) do que saíu elixido Alejandro V, ao que sucedeu XOÁN XXIII. Dado que ningún dos papas de Roma e Avignon recoñeceu o concilio de Pisa, a Igrexa atopouse con tres papas á vez.

Ás insistencias do emperador Segismundo, XOÁN XXIII, sen dúbida coa esperanza de reunir os votos que concedesen a Alejandro V os prelados reunidos en Pisa, convocou un novo concilio en Constanza (1414), a cuxa decisión deberían someterse os tres papas. Mais os representantes dos reinos europeos escolleron unha nova táctica: xa que nada lles ligaba a ningún dos tres papas reuníronse en "nacións" a semellanza dos grupos establecidos dentro das grandes universidades internacionais da época. Xorde o conciliarismo, ou teoría de que o concilio está por encima do papa. Con todo, non caeron na tentación de nomear un cuarto papa, XOÁN XXIII deuse á fuga, pero foi alcanzado polos imperiais e devolto a Constanza onde houbo de renunciar ao papado. Gregorio XII deu o seu recoñecemento ao concilio e ofreceu a súa dimisión espontánea. Imposible convencer a Benedito XIII, que foi deposto polo concilio; aquel excomungou ao concilio e ao seu propio rei, Fernando I de Aragón, que había tratado de convencerlle, e encerrouse no castelo de Peñíscola.

Durante dous anos o concilio gobernou a Igrexa, ao cabo dos cales, ao reunírselles ás nacións representadas en Constanza os reinos hispánicos, viron o camiño expedito para a elección dun novo pontífice. Conviñeron na persoa de Odón de Colonna, que tomou o

nome de Martín V (1417), a quen se deberán os primeiros "concordatos" coas "nacións", único remedio para separar competencias e evitar intromisións de poderes.

O problema dos universais

Boecio (470-525 aprox.) leu en Porfirio as tres cuestións fundamentais acerca dos universais, que Porfirio deixara sen discutir, pois afirmaba que pertencían a unha "máis alta investigación".

Se os Universais (é dicir: os xéneros e as especies) son en realidade ou soamente no pensamento.

No caso de que sexan en realidade, se son corpóreos ou incorpóreos.

Se son aparte das cousas sensibles ou non.

(Engadida por Abelardo ás tres anteriores). Se os Universais seguirían valendo aínda cando deixase de haber individuos aos que correspondese.

Guillermo de Ockam

Para Guillermo de Ockam só o coñecemento intuitivo (isto é: experimental) dános noticia da existencia dalgunha cousa. Unha evidencia que recae directamente sobre universais pode ser evidencia de conexións entre nocións, pero en ningún caso evidencia de que haxa realmente algo que corresponda a esas nocións.

Que hai tal ou cal ente é unha afirmación que non podemos xamais sacar doutra parte que da experiencia; e o coñecemento intuitivo ou experimental versa sempre sobre cousas individuais e concretas.

Non é lícito racionalmente aceptar máis entidades que aquelas que se dan nunha experiencia concreta ou aquelas cuxa admisión é absolutamente necesaria en virtude dunha experiencia concreta. Este é o sentido da *navalla de Ockam*, nome co que se coñece a unha soada fórmula que Ockam manexa constantemente: "*Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*", isto é: "Non hai que admitir máis entes que os que sexan necesarios"

Con isto xa está dito que todo aquilo cuxa existencia pode ser afirmada é unha cousa individual: "*omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*".

Polo pronto, Ockam é absolutamente radical en negar calquera tipo de realidade en si ao universal. Agora ben, a expresión "extra animam" pode facernos pensar que, xa que non extra animam, polo menos in anima ten o universal algunha realidade; esta é a cuestión que temos que examinar seguidamente.

O universal é, polo pronto, un nome. Pero os nomes na argumentación e a proposición non son "meros nomes", senón que teñen un determinado valor. A lóxica do século XIII

chamara *suppositio* á propiedade que o termo ten de "valer por", ou "facer as veces de" a cousa.

En "Home é unha palabra" a *suppositio* de "home" non é a mesma que en "Home corre", porque na primeira proposición "home" vale pola mesma palabra "home", mentres que na segunda vale por un home. A primeira é *suppositio materialis* e o segundo *suppositio personalis*. Pero hai aínda unha terceira *suppositio*, a *suppositio simplex*, que ten lugar cando dicimos, p.ej., "Home é unha especie do xénero animal". Neste terceiro tipo de *suppositio* céntrase o problema dos universais, porque aí "home" non vale nin por un home nin pola palabra "home".

Que exactamente designa un termo cando se emprega en *suppositio simplex*?. Nisto, como en todo, Ockam insiste no seu principio de "non multiplicar os entes sen necesidade"; o único que se dá con necesidade é:

que só o individual existe.

que os individuos poden ser clasificados pola mente e para a mente, en xéneros e especies.

Trátase de non engadir nada a isto, de resolver o problema aténdose estritamente aos datos.

O termo universal que designa a especie ou o xénero designa sen dúbida algo, e designa algo que, como tal especie ou xénero, non existe na realidade, que é cousa da mente, que é coñecemento (para Ockam a ciencia é cousa de universais). Pero é coñecemento de algo común aos diversos individuos que "pertencen" a esa especie ou xénero? Non; segue sendo coñecemento dos individuos mesmos, só que coñecemento menos distinto, máis confuso. Se Pedro e Pablo son homes non é porque haxa unha especie "home", común a Pedro e Pablo, que o entendemento poida concibir separadamente (aínda admitindo que non sexa en si mesmo nada real); o que o entendemento percibe é Pedro e Pablo, os individuos mesmos, só que o coñecemento pode ser máis distinto ou máis confuso e, a determinado nivel de distinción do coñecemento, Pedro e Pablo non se distinguen entre si, mentres que -ao mesmo nivel- si se distinguen dun can (que, por iso, non pertence á mesma especie), co cal, con todo, confúndense nun grao inferior do coñecemento (e, por iso, pertencen ao mesmo xénero); naturalmente, isto ocorre en virtude do que Pedro é e do que Pablo é, pero precisamente en virtude do que é cada un deles individualmente, non en virtude de algo común que sexa á vez en Pedro e Pablo.

O universal, pois, non existe; nin sequera é un concepto da mente designado pola palabra, porque iso sería admitir que a mente concibe realmente algo común a Pedro, Pablo e os demais homes; sería, xa que logo, admitir unha esencia -aínda que fose unha esencia puramente mental- e o certo é que a mente non percibe outra cousa que os individuos mesmos, aínda que os percibe dun modo máis ou menos distinto ou confuso.

A aplicación radical desta teoría leva a Ockam a unha crítica da metafísica racional, incluíndo nesta tanto a teoloxía racional (demostracións acerca de Divos) como a psicoloxía racional (demostracións achega da alma) e a moral racional (demostracións acerca do que debe facer o home).

O esquema xeral da súa crítica é o seguinte:

Ockam admite como evidente o que é inmediatamente experimentado e aquilo que se deduce inmediatamente diso; pero non aquilo que se deduce por aplicación -ata por aplicación a coñecementos experimentais- de principios que se consideran evidentes sen que poidan ser comprobados pola experiencia (como o principio de que "todo o que se move é movido por outro" ou o de que hai unha xerarquía de causa a efecto e -por conseguinte- de que é imposible unha serie infinita de efecto a causa e desta á súa causa). Agora ben, é certo que todas as demostracións da metafísica escolástica aplican principios desta índole; polo tanto Ockam atopa en cada unha delas algún paso que non sexa verdadeiramente demostrativo.

Ockam, pois, non considera racionalmente demostrable nin a existencia de Deus, nin os atributos de Deus, nin a inmortalidade da alma, etc. Quere dicir isto que Ockam é incrédulo? Todo o contrario; a intención fundamental, consciente e decidida, de Ockam é liberar á teoloxía do aparello filosófico-escolar en que estaba inserta.

O postulado fundamental da teoloxía de Ockam é unha interpretación radical do primeiro artigo de fe do Credo cristián: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*. A posibilidade de formular principios necesarios e de apoiar neles demostracións apodícticas supón que as cousas non só son de feito tal como din eses principios e demostran esas demostracións (porque sobre puros feitos só pode informarnos a experiencia), senón que teñen que ser así; e, se admitimos isto, estamos restrinxindo a omnipotencia de Deus. Se Divos é absolutamente omnipotente, carece de sentido especular sobre como teñen que ser as súas obras; todo é como Divos quere, e Divos quere o que O quere.

Vese entón como a mesma doutrina de Ockam acerca dos universais respondía a un principio teolóxico: [A absoluta continxencia de todo](#), isto é, [a absoluta liberdade de Deus](#). En efecto: a esencia é a determinación, a lei necesaria para a cousa, aquilo polo cal un cabalo non pode ter entendemento, nin unha pedra falar. Se hai esencias, hai unha articulación racional do mundo por encima da cal non é posible saltar. E é preciso que nada sexa absolutamente imposible, porque Divos pódeolo todo. Polo tanto, é preciso que, en termos absolutos, non haxa esencias.

Posto que de cousas suprasensibles (=metafísicas) non é posible experiencia algunha, todo o que podamos dicir desas cousas procede exclusivamente da fe. Para Ockam isto non é unha tese negativa, senón positiva; é unha afirmación da [autonomía da fe](#). A fe - que contén en si todas as verdades necesarias para a salvación- non ten nada que esperar de andamiaxes metafísico-racionais; debe aterse á revelación e nada máis.