

TEMA 5: LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Índice del tema 5: Filosofía Medieval

1. Introducción: sentido de la filosofía medieval

2. Contexto histórico general

- 2.1. Desintegración del Imperio romano
- 2.2. Expansión del cristianismo
- 2.3. Nacimiento del Islam
- 2.4. Surgimiento de las universidades
- 2.5. Redescubrimiento de Aristóteles

3. Rasgos generales de la filosofía medieval

- 3.1. Carácter teocéntrico
- 3.2. Búsqueda de armonía entre fe y razón
- 3.3. Dependencia de autoridades
- 3.4. Desarrollo de la lógica
- 3.5. Filosofía como servicio a la teología

4. Etapas de la filosofía medieval

- 4.1. Patrística (siglos II-VIII)
- 4.2. Escolástica (siglos IX-XIV)

5. Filosofía Patrística: San Agustín de Hipona (354-430)

- 5.1. Influencia platónica
- 5.2. Teoría del conocimiento
- 5.3. Antropología: unidad de alma y cuerpo
- 5.4. Moral y problema del mal
- 5.5. Historia

6. Filosofía Escolástica

6.1. Anselmo de Canterbury (1033-1109)

- 6.1.1. El argumento ontológico de la existencia de Dios
- 6.1.2. La necesidad de la encarnación

6.2. Santo Tomás de Aquino (1225-1274)

- 6.2.1. Fe y razón
- 6.2.2. Demonstración de la existencia de Dios
- 6.2.3. Metafísica: esencia y existencia
- 6.2.4. Antropología
- 6.2.5. Ética y política

7. Corrientes árabes y judías

- 7.1. Al-Farabí
- 7.2. Avicena
- 7.3. Averroes
- 7.4. Maimónides

8. Guillermo de Ockham (1287-1347)

- 8.1. Crítica a los universales
- 8.2. Economía del pensamiento
- 8.3. Separación entre teología y filosofía

9. Conclusión

1. Introducción: sentido de la filosofía medieval

La Filosofía Medieval es el conjunto de reflexiones filosóficas que se desarrollan en Europa (y también en el mundo árabe y judío) entre la caída del Imperio Romano de Occidente (siglo V) y el Renacimiento (siglo XV). A diferencia de la filosofía griega, que había surgido en un contexto político plural y con una búsqueda más autónoma del saber, la filosofía medieval nace en un mundo profundamente transformado por la expansión del cristianismo, que reorganiza la cultura, la educación y la visión del mundo. Esto determina que la relación entre **razón y fe** se convierta en el eje central de las preocupaciones filosóficas.

Aunque durante mucho tiempo se la consideró una época oscura o meramente teológica, la investigación actual reconoce la enorme riqueza intelectual de este período. La filosofía medieval no se limita a repetir dogmas religiosos: desarrolla nuevas formas de argumentación, abre debates metafísicos de largo alcance, estudia el lenguaje, la lógica, la ética y la política, y transmite a la modernidad el legado de Aristóteles. Además, incorpora aportes decisivos de pensadores árabes y judíos, que juegan un papel fundamental en el renacimiento del pensamiento clásico.

La filosofía medieval no es un bloque uniforme: atraviesa **tres grandes etapas** —Patrística, Escolástica temprana y Escolástica madura— que muestran una evolución desde la defensa del cristianismo en un mundo hostil hasta un sistema filosófico-teológico de enorme sofisticación intelectual.

2. Contexto histórico general

Para comprender la filosofía medieval es fundamental analizar el mundo en el que surge. Desde el siglo V, Europa experimenta transformaciones profundas:

2.1. Desintegración del Imperio romano

La caída del Imperio Romano de Occidente en el año 476 d. C. provoca un declive del comercio, de las estructuras urbanas y de la educación. Gran parte del saber grecolatino se conserva gracias a los monasterios, donde monjes copistas transcriben libros y construyen pequeñas bibliotecas en un continente políticamente fragmentado.

2.2. Expansión del cristianismo

El cristianismo se convierte en el marco cultural dominante. La Biblia y los Padres de la Iglesia ofrecen una visión unitaria del mundo basada en la creación divina, la historia de la salvación y la moral de las virtudes teologales. La filosofía se orienta hacia el conocimiento de Dios y hacia la comprensión racional de la fe.

2.3. Nacimiento del Islam

A partir del siglo VII, el Islam se expande desde Arabia hasta el norte de África y la península ibérica. En el ámbito islámico florece una intensa vida intelectual, con importantes avances científicos y filosóficos. Los pensadores árabes recuperan y comentan a Aristóteles mucho antes que Europa, convirtiéndose en intermediarios fundamentales de su obra.

2.4. Surgimiento de las universidades

En los siglos XII y XIII nacen las primeras universidades europeas (París, Oxford, Bolonia). Allí se sistematiza la enseñanza de la teología, el derecho y las artes liberales. La figura dominante es el *magister*, que enseña mediante la lectura de textos de autoridad y el uso de la **disputatio**, una forma de debate ordenado que impulsa la argumentación lógica.

2.5. Redescubrimiento de Aristóteles

El contacto con el mundo islámico y judío permite recuperar obras aristotélicas antes desconocidas en Europa. Esto transforma profundamente la filosofía medieval, que pasa de apoyarse casi exclusivamente en Platón a integrar de manera masiva la metafísica, la física y la lógica aristotélicas. La Escolástica alcanzará su madurez al intentar armonizar Aristóteles con la fe cristiana.

3. Rasgos generales de la filosofía medieval

Aunque abarca mil años, la filosofía medieval presenta ciertos rasgos comunes:

3.1. Carácter teocéntrico

Dios es el centro de la reflexión filosófica. Esto no significa que desaparezca la metafísica clásica, pero sí que la pregunta por el ser se orienta hacia la comprensión del ser divino y su relación con el mundo creado.

3.2. Búsqueda de armonía entre fe y razón

La fe no suele verse como un obstáculo para la racionalidad, sino como una fuente de verdad que la razón puede explorar. No obstante, hay posiciones más radicales: desde quienes subordinan totalmente la razón a la fe (Tertuliano) hasta quienes reivindican un espacio propio para la filosofía (Averroes).

3.3. Dependencia de autoridades

Platón, Aristóteles, la Biblia y los Padres de la Iglesia son autoridades fundamentales. El pensamiento medieval se articula en torno a la interpretación de textos.

3.4. Desarrollo de la lógica

La lógica se convierte en una herramienta indispensable para elaborar argumentos teológicos y metafísicos. En la alta Escolástica, la lógica escolástica adquiere una finura técnica comparable a la moderna.

3.5. Filosofía como servicio a la teología

Aunque existen filósofos más independientes, la mayoría concibe la filosofía como *ancilla theologiae* (“sierva” o colaboradora de la teología), encargada de clarificar conceptos y defender razonablemente la fe.

4. Etapas de la filosofía medieval

4.1. Patrística (siglos II–VIII)

Es el período de los Padres de la Iglesia, pensadores cristianos que deben defender la fe frente al paganismo y las herejías internas. La filosofía griega es reinterpretada desde un marco cristiano.

Dos figuras destacan sobre las demás: **San Agustín y Boecio**.

4.2. Escolástica (siglos IX–XIV)

La Escolástica se consolida en las universidades medievales. Se caracteriza por un alto rigor lógico y por la sistematización de la teología. Los escolásticos debaten sobre el conocimiento, el alma, Dios, la realidad, el lenguaje y el problema de los universales.

Entre todos los autores escolásticos, tres destacan especialmente: **Anselmo de Canterbury, Santo Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham**.

5. Filosofía Patrística: San Agustín de Hipona (354–430)

San Agustín es, junto con Platón, la figura que más influye en la Patrística. Su obra intenta integrar la herencia platónica con el cristianismo. Su pensamiento abarca cuestiones metafísicas, éticas, antropológicas y teológicas.

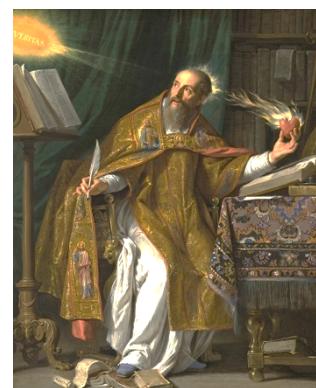
5.1. Influencia platónica

San Agustín adopta la idea de que el mundo sensible es mutable y nos lleva al error, mientras que el mundo inteligible es el ámbito de la verdad. Sin embargo, afirma que las verdades eternas no están en un mundo de Ideas separado, sino en Dios mismo. Las almas acceden a la verdad porque Dios ilumina el entendimiento.

5.2. Teoría del conocimiento

Para Agustín de Hipona, conocer no consiste simplemente en recibir impresiones sensoriales del exterior, sino en **descubrir una verdad que ya está, de algún modo, presente en el interior del alma**. El punto de partida es su célebre afirmación inspirada en la tradición platónica: “**No salgas fuera: vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad.**”

Esto significa que el verdadero conocimiento no proviene únicamente de los sentidos —que son cambiantes, limitados y a veces engañosos—, sino de una dimensión profunda del espíritu humano donde se encuentra la huella de Dios. El alma, creada por Dios, está orientada hacia Él, y por eso es capaz de reconocer la verdad.



5.3. Antropología: unidad de alma y cuerpo

Para San Agustín, el ser humano es una **unidad sustancial**, pero dentro de esa unidad existe una **jerarquía**: el alma es superior al cuerpo. Esta superioridad no implica desprecio hacia lo corporal —que también es creación divina—, sino que el cuerpo debe ser comprendido en su **función adecuada**, subordinado a la dimensión espiritual. El alma, por tanto, constituye el **principio de vida**, de conocimiento y de autoconciencia, y es lo que permite al ser humano orientarse hacia Dios, su verdadero fin.

El alma humana posee **tres facultades fundamentales** que reflejan, de manera analógica, la Trinidad divina:

1. **Memoria (memoria):** No es solo el recuerdo de hechos pasados; en Agustín es también una **memoria interior**, un depósito profundo donde el alma guarda conocimientos y donde, incluso antes de pensarlos explícitamente, “habitan” las verdades eternas. Esta memoria es uno de los lugares donde el ser humano puede **encontrarse consigo mismo** y abrirse a Dios, porque en ese fondo interior resuena la huella del Creador.
2. **Entendimiento (intelligentia):** Es la facultad que permite **comprender y captar la verdad**. Para Agustín, el alma puede acceder a la verdad no solo mediante sus propias capacidades, sino gracias a la **iluminación divina**, que actúa como una luz interior que hace inteligibles los conceptos. Así, aunque el ser humano tenga un papel activo en el conocimiento, solo puede alcanzar la verdad plena cuando recibe esta iluminación que procede de Dios.
3. **Voluntad (voluntas):** La voluntad es la facultad que permite **amar, elegir y orientar la acción**. Para Agustín, todo acto humano implica un movimiento de la voluntad hacia algo que considera bueno. Pero esta voluntad está herida por el **pecado original**, que introduce una inclinación desordenada hacia el mal. Por ello, la libertad humana no desaparece, pero sí queda **debilitada**, y necesita la **gracia divina** para orientarse correctamente hacia el bien auténtico.

La **libertad** ocupa un lugar central en su antropología. El ser humano es verdaderamente libre porque puede elegir entre el bien y el mal. Sin embargo, tras el pecado original, la voluntad no siempre es capaz de elegir el bien por sí sola: queda dividida, inclinada a amarse a sí misma de forma egoísta (*amor sui*) antes que a Dios (*amor Dei*). Por eso Agustín afirma que la libertad plena no consiste simplemente en “poder elegir”, sino en estar “liberado del mal” para poder elegir correctamente. Esta libertad auténtica solo se alcanza mediante la acción de la **gracia**, que sana la herida interior del ser humano y restablece la armonía entre sus facultades.

En síntesis, el ser humano, para San Agustín:

- es una **unidad alma-cuerpo**, pero con primacía espiritual del alma,
- posee facultades que lo orientan hacia la verdad y el bien,
- está marcado por una **fragilidad moral** debida al pecado,
- pero conserva una profunda **vocación hacia Dios**, que puede realizarse plenamente con la ayuda de la gracia.

5.4. Moral y problema del mal

Para San Agustín, el mal no puede entenderse como una realidad positiva, ni como una fuerza que exista por sí misma. Si existiera como un ser independiente, habría sido creado por Dios, lo cual sería incompatible con la bondad absoluta del Creador. Por ello, Agustín afirma que *el mal no es un ser*, sino **una privación del bien** (*privatio boni*). Esto significa que el mal aparece allí donde falta un orden, una perfección o una orientación adecuada hacia el bien.

El ejemplo clásico que utiliza es el de la oscuridad: la oscuridad no es una sustancia, sino la ausencia de luz. Del mismo modo, el mal no tiene entidad propia, sino que es el resultado de un alejamiento respecto al orden divino diseñado por Dios. La creación, en su totalidad, es buena; el mal surge cuando esta bondad se desordena o se rompe.

San Agustín distingue entre dos tipos de mal:

1. **Mal físico**, que incluye el dolor, la enfermedad o las catástrofes naturales. Aunque nos perjudique, forma parte del orden global de la naturaleza y puede tener un sentido dentro del plan divino. Para Agustín, estos males no expresan una corrupción moral, sino límites o deficiencias propias de la condición humana.
2. **Mal moral**, que sí es responsabilidad directa del ser humano. Este surge cuando la voluntad se orienta hacia bienes inferiores, desviándose del Bien supremo, que es Dios. Aquí entra en juego la **libertad humana**, elemento central de su filosofía. Dios crea al ser humano libre, y esta libertad permite elegir correctamente, pero también desviarse del orden querido por Dios.

Por tanto, la existencia del mal moral no se debe a Dios, sino al **mal uso de la libertad**. El ser humano, seducido por bienes aparentes o inmediatos —placer, poder, reconocimiento—, se separa del verdadero bien y genera desorden en sí mismo y en la sociedad. El pecado, en este sentido, no es más que una desviación voluntaria: la voluntad rechaza un bien mayor en favor de uno menor.

Agustín añade que este desorden afecta también a la estructura interna de la persona. El alma se inclina más hacia lo sensible que hacia lo racional, debilitando la armonía que debería existir entre razón, voluntad y afectos. Por eso, para él, la redención y la gracia divina son necesarias para restaurar esa unidad interior y devolver a la voluntad su orientación correcta hacia el bien.

En resumen, Agustín ofrece una solución al problema del mal que preserva la bondad de Dios y responsabiliza al ser humano de sus actos. El mal no es una fuerza externa ni una entidad metafísica autónoma, sino un **vacío de bien producido por el mal ejercicio de la libertad**.

5.5. Historia

En *La Ciudad de Dios*, Agustín ofrece una interpretación profundamente original de la historia humana. Frente a la crisis del Imperio romano y a la acusación de que el cristianismo había debilitado al Estado, Agustín propone una lectura espiritual y filosófica de los acontecimientos históricos. Para él, la historia no puede entenderse únicamente desde la perspectiva política o militar, porque su sentido último no nace de las decisiones de los gobernantes ni del azar, sino de la acción providente de Dios.

Para explicar esta visión, Agustín introduce la célebre distinción entre **la ciudad terrena** (*civitas terrena*) y **la ciudad celestial** (*civitas Dei*). No se trata de dos ciudades en un sentido geográfico o político, sino de **dos modos de orientar la vida y el amor**. La ciudad terrena está formada por quienes viven dominados por el amor desordenado a sí mismos, la búsqueda del poder, el honor, la riqueza o el placer. En ella, el egoísmo es el principio rector. La ciudad celestial, en cambio, está integrada por quienes orientan su existencia hacia Dios y hacia el amor auténtico, un amor que se expresa en la justicia, la humildad y el bien común.

Ambas ciudades coexisten a lo largo de la historia, entremezcladas en todas las sociedades y en todos los períodos. Ninguna institución humana —ni siquiera el Imperio romano— se identifica plenamente con una u otra. Por eso Agustín rechaza interpretar la caída de Roma como un fracaso religioso o político: los imperios y los pueblos pertenecen al orden terreno y, como todo lo humano, nacen, crecen y desaparecen. Su destino no determina el sentido último de la historia.

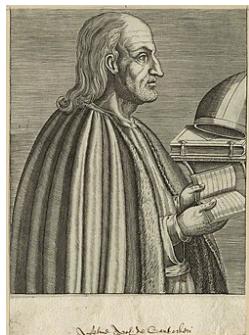
La clave interpretativa está en la providencia divina: Dios conduce la historia hacia un fin que trasciende cualquier logro temporal. Mientras la ciudad terrena busca su estabilidad en bienes frágiles, la ciudad celestial se orienta hacia la paz eterna. La historia, por tanto, es el escenario donde se desarrolla el conflicto moral entre dos amores: **el amor a uno mismo hasta el desprecio de Dios** (ciudad terrena) y **el amor a Dios hasta el olvido de uno mismo** (ciudad celestial).

Así, Agustín formula una visión teológica de la historia en la que los acontecimientos humanos adquieran sentido dentro de un plan divino. La política es importante, pero no es decisiva; ninguna realidad histórica puede ser absolutizada. La verdadera meta de la humanidad no es la prosperidad terrena, sino la participación en la ciudad de Dios, que se consumará plenamente solo al final de los tiempos.

6. Filosofía Escolástica

Entre todos los autores escolásticos, tres destacan especialmente: **Anselmo de Canterbury, Santo Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham**.

6.1. Anselmo de Canterbury (1033–1109)



Anselmo es una de las figuras fundamentales de la escolástica medieval. Representa el tránsito entre la espiritualidad monástica del siglo XI y el método racional que dominará las universidades medievales. Su lema, **fides quaerens intellectum** (“la fe que busca entender”), refleja perfectamente su proyecto intelectual:

- La fe *no se opone a la razón*.
- La fe *invita a la razón a profundizar, explicar y esclarecer aquello que se cree*.
- La razón, usada correctamente, puede reforzar y defender los contenidos revelados.

Para Anselmo, el creyente no se limita a aceptar las verdades de la fe: debe tratar de comprenderlas, porque esta comprensión es un modo de amar a Dios con más plenitud. No pretende demostrar la fe a quien no la posee, sino **mostrar que los contenidos cristianos son coherentes racionalmente**. Su obra se desarrolla en el ambiente del monasterio de Bec y más tarde, como arzobispo de Canterbury, continúa defendiendo la autonomía relativa de la razón dentro del pensamiento cristiano.

6.1.1. El argumento ontológico de la existencia de Dios

El argumento ontológico, presentado por Anselmo en el *Proslogion*, es uno de los razonamientos más discutidos de toda la filosofía occidental. Su originalidad radica en que **no parte de la observación del mundo ni de la experiencia**, sino exclusivamente de un análisis conceptual.

⇒ Planteamiento del argumento

Anselmo parte de una concepción básica de Dios, es “*aquello mayor que lo cual nada puede pensarse*”.

Esto no es todavía una demostración, sino una definición aceptada incluso por quien niega la existencia de Dios. A partir de aquí, Anselmo introduce un razonamiento lógico:

1. Incluso el ateo, al negar a Dios, comprende el concepto de “ser mayor que todo lo pensable”.
2. Una realidad que existe solo en la mente es **inferior** a una realidad que existe en la mente **y también en la realidad**.
3. Si Dios existiera solo en la mente, entonces podríamos pensar algo mayor —uno que existiera realmente—, lo cual sería contradictorio con la definición inicial.
4. Por lo tanto, **Dios debe existir en la realidad**, no solo como idea.

⇒ Su importancia filosófica

- Es un argumento **a priori**, basado exclusivamente en la razón.
- Introduce una nueva forma de pensar a Dios sin recurrir a la fe ni a la experiencia.
- Influyó profundamente en pensadores posteriores, como Descartes o Leibniz.
- También fue criticado por filósofos como Tomás de Aquino o Kant, que consideraron problemática la idea de “existencia” como una perfección.

Aun así, el argumento ontológico inaugura una línea racionalista dentro de la teología filosófica.

6.1. 2. La necesidad de la encarnación

En su obra *Cur Deus Homo* (“¿Por qué Dios se hizo hombre?”), Anselmo busca una explicación racional del núcleo del cristianismo: la encarnación y la redención. No apela simplemente a la Biblia o a la autoridad, sino que desarrolla una **teoría lógica de la salvación**.

⇒ El problema

El pecado humano constituye, para Anselmo, una ofensa infinita contra Dios. Dado que el ser humano es finito, **no puede reparar por sí mismo** esa deuda. Surge entonces una tensión fundamental:

- Si Dios perdona sin más, parecería renunciar a su justicia.
- Si exige una reparación proporcional, el ser humano no puede ofrecerla.

⇒ La solución anselmiana

Para que haya redención, se requiere un ser que:

1. Sea **hombre**, para representar a la humanidad y ofrecer satisfacción en su nombre.
2. Sea **Dios**, para que su reparación tenga un valor infinito y pueda compensar la ofensa infinita.

De ahí la conclusión: **solo un Dios-hombre** (Cristo) puede realizar la salvación. Esta idea consolida la doctrina de la encarnación como algo no solo revelado, sino también coherente racionalmente.

⇒ Importancia de esta obra

- Muestra el esfuerzo de la escolástica por armonizar fe y razón.
- Introduce nociones como “satisfacción” y “justicia divina” que influirán en teologías posteriores.
- Refuerza la idea de que los misterios de la fe, aunque no sean plenamente comprensibles, pueden ser **pensados y explicados racionalmente**.

6.2. Santo Tomás de Aquino (1225–1274)



Tomás de Aquino representa la síntesis más lograda del pensamiento medieval. Su obra culmina el esfuerzo por integrar de manera armónica la tradición cristiana con la filosofía grecolatina, especialmente con la metafísica y la lógica de Aristóteles, recientemente redescubiertas en Occidente. A partir de esta integración, Tomás construye un sistema filosófico y teológico sumamente sólido, donde fe y razón aparecen como dos caminos complementarios hacia una misma verdad. Su obra mayor, la *Suma Teológica*, expresa una visión ordenada del mundo: cada realidad ocupa un lugar coherente dentro de la creación divina.

6.2.1. Fe y razón

Para Tomás de Aquino, la fe y la razón no son caminos opuestos ni ámbitos destinados al conflicto. Muy al contrario, ambas proceden de una misma fuente: Dios, que es el origen y la plenitud de toda verdad. Por este motivo, no puede existir una contradicción real entre lo que la razón demuestra y lo que la fe revela. Si en algún momento parece surgir una oposición entre ambas, Tomás afirma que la causa nunca está en Dios, sino en un error humano: o bien la razón ha interpretado mal los datos de la experiencia o de la filosofía, o bien la revelación ha sido comprendida de manera inadecuada.

Tomás distingue los siguientes tipos de verdades, que se diferencian por el modo en que llegan al conocimiento humano.

a) Verdades reveladas (o misterios de fe)

Son aquellas verdades que **superan las capacidades de la razón humana**. No pueden ser demostradas filosóficamente porque su contenido es inaccesible para la razón natural. Solo se conocen porque **Dios las ha revelado** a través de la Escritura y la tradición cristiana. Ejemplos:

- La **Trinidad** (un solo Dios en tres personas).
- La **Encarnación** (Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre).
- La **Resurrección de los muertos**.
- La **creación ex nihilo** entendida como acto libre y gratuito de Dios.

Estas verdades:

- **No pueden demostrarse razonablemente**, aunque la razón pueda mostrar que **no son irracionales**.
- Son **necesarias para la salvación**, desde la perspectiva cristiana.
- Requieren **fe**, entendida como asentimiento voluntario y confiado en la autoridad divina.

Para Tomás, aceptar estas verdades no significa renunciar a la razón, porque la fe es compatible con la racionalidad, pero sí implica reconocer que el conocimiento humano tiene límites.

b) Preámbulos de fe (preambula fidei)

Los **preámbulos de fe** son verdades que, aunque forman parte del contenido religioso, **pueden ser conocidas por la razón natural**. No son misterios inaccesibles, sino puntos de apoyo racional que preparan el camino para la fe.

Los preámbulos de fe tienen dos características clave:

1. **Son razonablemente demostrables**, al menos en teoría.
2. **No obligan a creer por fe**, porque pueden aceptarse mediante el uso de la inteligencia humana.

Ejemplos:

- La **existencia de Dios**, que Tomás considera demostrable mediante argumentos filosóficos (como las Cinco Vías).
- La **existencia del alma espiritual y su inmortalidad**.
- La **posibilidad de una providencia divina que ordena el mundo**.
-

¿Por qué son importantes estos preámbulos?

- Porque ofrecen un **punto de encuentro entre filosofía y teología**.
- Porque la razón puede llegar a ellos sin necesidad de revelación.
- Porque facilitan —“preparan”— la aceptación de las verdades reveladas, que ya exceden esos límites.

Aun así, Tomás señala que, aunque estas verdades puedan ser demostradas razonablemente, muchas personas no llegarán a ellas por sí mismas (por falta de tiempo, formación o capacidad). Por eso la revelación resulta útil: permite que verdades importantes estén al alcance de todos.

6.2.2. Demonstración de la existencia de Dios

Tomás de Aquino sostiene que la razón humana puede llegar a demostrar la existencia de Dios partiendo de la experiencia sensible. A diferencia de san Agustín, que se apoyaba en la interioridad, Tomás subraya que el conocimiento empieza siempre por los sentidos: observamos el mundo y, mediante un razonamiento metafísico, concluimos que debe existir un primer principio último al que todos llaman Dios. A este conjunto de razonamientos los denomina **las Cinco Vías** (*quinq̄e viae*), expuestas en la *Suma Teológica*. Se trata de argumentos breves, no pensados como pruebas matemáticas, sino como **caminos intelectuales** que parten de hechos evidentes para cualquier observador.

Estructura común de las Cinco Vías

A pesar de sus diferencias, todas las vías comparten una estructura lógica semejante:

1. **Observación de un hecho empírico:** hay movimiento, causalidad, seres contingentes, grados de perfección u orden en la naturaleza.
2. **Principio metafísico aplicado al hecho:** nada puede moverse sin ser movido, nada es causa de sí mismo, lo contingente requiere un fundamento, lo imperfecto remite a algo perfecto, el orden implica una inteligencia ordenadora.
3. **Imposibilidad de un retroceso infinito:** no puede haber una cadena infinita de motores, causas o seres contingentes.
4. **Conclusión necesaria:** debe existir un ser primero, no causado, necesario por sí mismo, máximo en perfección y origen del orden del mundo.
5. **Identificación filosófica:** este ser es lo que todos denominan Dios.

Esta lógica intenta evitar saltos de fe: se parte de la experiencia y se razona hacia la existencia de un fundamento último.

Las Cinco Vías

1. Primera Vía: El motor inmóvil (del movimiento)

La primera vía parte del hecho evidente de que en la naturaleza hay **movimiento**. Tomás entiende “movimiento” en sentido aristotélico: todo paso de potencia a acto (cambio cualitativo, cuantitativo, local...). El principio metafísico clave es que **nada puede pasar de potencia a acto si no es movido por algo que ya está en acto**.

Ahora bien, si cada cosa que se mueve es movida por otra, no podemos seguir hacia atrás indefinidamente, pues nunca habría movimiento inicial. Por ello debe existir un **primer motor inmóvil**, un ser que produzca el movimiento sin ser movido por nada. Este motor es acto puro, sin potencialidad, y es identificado con Dios.

2. Segunda Vía: La causa primera (de la causalidad eficiente)

En el mundo vemos una cadena de **causas eficientes**: unas producen efectos y estos se convierten a su vez en causas de otros efectos. Tomás afirma que **nada puede ser causa eficiente de sí mismo**, pues debería existir antes que sí mismo, lo cual es imposible.

Si existiera una cadena infinita de causas, no habría ninguna causa primera y, en consecuencia, tampoco habría efectos actuales. Pero los efectos existen. Por tanto, debe haber una **causa primera no causada**, fundamento de toda causalidad. Esta causa primera es lo que llamamos Dios.

3. Tercera Vía: El ser necesario (de la contingencia)

La tercera vía observa que en la naturaleza encontramos seres **contingentes**, es decir, que pueden existir o no existir (nacen y mueren). Si todo lo real fuera contingente, habría habido un momento en que nada existiera. Y si alguna vez no existió nada, nada podría haber comenzado a existir por sí mismo.

Por ello, además de seres contingentes, debe existir al menos un **ser necesario**, cuya existencia no dependa de otro. Este ser necesario, que posee en sí mismo la razón de su existencia, es identificado con Dios. Entre los seres necesarios causados y el ser necesario por sí, Tomás concluye que solo este último explica el existir de todos los demás.

4. Cuarta Vía: El ser perfectísimo (de los grados de perfección)

En el mundo advertimos grados de perfección: cosas más o menos buenas, más o menos verdaderas, más o menos nobles. Tomás sostiene, siguiendo una idea platónica y aristotélica, que estas graduaciones implican la existencia de un **máximo**: no podríamos hablar de “más” o “menos” si no existiera un criterio último.

Así, debe haber un ser que sea la **perfección máxima**, causa de la bondad y verdad de todas las cosas. Este ser perfectísimo es Dios. No se trata de afirmar que lo perfecto existe empíricamente, sino que la jerarquía de perfecciones remite a un fundamento ontológico absoluto.

5. Quinta Vía: El orden del mundo (del gobierno de las cosas)

La quinta vía parte de un hecho observable: el mundo natural muestra **orden, regularidad y finalidad**, incluso en seres carentes de inteligencia (como los astros, plantas o procesos biológicos). Estos seres actúan “como si” persiguieran un fin, aunque ellos mismos no sean conscientes.

Tomás concluye que aquello que carece de conocimiento no puede dirigirse a un fin si no es **guiado por un ser inteligente**, igual que una flecha no alcanza su objetivo sin un arquero. Por tanto, debe existir una **inteligencia ordenadora** que dirige la naturaleza hacia fines determinados. Esa inteligencia es Dios.

Las Cinco Vías de Tomás de Aquino constituyen un intento sistemático de mostrar que la existencia de Dios es razonablemente demostrable. No parten de verdades reveladas, sino de hechos “a la vista de todos”. Su objetivo es argumentar que la realidad exige un fundamento último: un primer motor, causa primera, ser necesario, ser perfecto y orden inteligente. Este proyecto integra filosofía aristotélica y teología cristiana, convirtiéndose en una de las aportaciones más influyentes de la filosofía medieval y de toda la historia del pensamiento occidental.

6.2.3. Metafísica: esencia y existencia

En la metafísica de Tomás de Aquino ocupa un lugar central la distinción real entre **esencia** y **existencia**, una de sus aportaciones más influyentes al pensamiento filosófico medieval. Para **Aquino**, la esencia es aquello que determina lo que una cosa es, su naturaleza propia. Gracias a la esencia podemos reconocer un ser humano como humano o un árbol como árbol; es aquello que define sus rasgos fundamentales y permite clasificar cada ente dentro de una especie. Sin embargo, esta esencia, por sí sola, no implica que la cosa exista realmente. Podemos comprender perfectamente la esencia de un unicornio o de un castillo imaginario sin que nada de ello tenga presencia en el mundo. La esencia, por tanto, señala un ámbito de posibilidad, pero no garantiza el paso a la existencia efectiva.

La existencia es, en la filosofía de Aquino, el acto que convierte una esencia posible en un ente real. No es un simple añadido mental ni algo secundario, sino el acto fundamental por el cual algo está efectivamente fuera de la nada. Los seres creados no poseen la existencia por necesidad propia; la reciben. Su ser es contingente, de modo que podrían no haber existido y dependen de una causa exterior que les otorgue y mantenga la

existencia. Esta composición de esencia y existencia caracteriza a todas las criaturas: en ellas, la esencia expresa lo que son, mientras que la existencia determina que sean realmente.

Esta dependencia conduce al punto más original del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino: la afirmación de que **solo en Dios esencia y existencia se identifican plenamente**. Dios no tiene una esencia a la que se añada la existencia, como ocurre en los seres creados; en Él ambos principios coinciden sin distinción alguna. Aquino formula esta idea mediante la expresión *ipsum esse subsistens*, “el ser mismo subsistente”. Esto significa que Dios no solo posee la existencia, sino que **es** su propia existencia. Su ser es necesario y absoluto, sin mezcla de potencia ni posibilidad de no ser. Precisamente por ser el acto puro de existir, puede comunicar el ser a todas las criaturas y sostenerlas en él de manera constante.

Las consecuencias filosóficas de esta distinción son amplias. En primer lugar, refuerza la idea de que todos los seres creados dependen de Dios no solo para comenzar a existir, sino también para seguir existiendo a cada instante. En segundo lugar, permite concebir la realidad como una jerarquía de actos de ser, donde cada criatura participa del ser de una manera limitada, mientras que Dios lo posee de forma plena e ilimitada. A partir de esta comprensión, Aquino desarrolla una metafísica en la que el ser no es un concepto uniforme, sino un acto que se despliega con distintos grados de plenitud en función de la relación de cada ente con su causa primera.

6.2.4. Antropología

En la antropología filosófica de Tomás de Aquino, la comprensión del ser humano se articula a partir de la idea de que este constituye una **unidad sustancial de alma y cuerpo**. Esta unidad significa que no estamos ante dos realidades simplemente yuxtapuestas, ni ante un alma encerrada en un cuerpo como si fuese una cárcel—visión que sí aparece en algunas corrientes platónicas—, sino ante un solo ser cuya naturaleza integra inseparablemente ambos principios. Para Aquino, el alma no existe “antes” del cuerpo ni puede entenderse como un añadido accidental: es la **forma sustancial** del cuerpo humano, aquello que hace que un conjunto de materia se convierta en un organismo vivo y específicamente humano.

El **cuerpo**, por tanto, no es un mero instrumento del alma, sino parte esencial de la identidad de la persona. Este enfoque permite a Aquino defender una visión profundamente unitaria: todo lo que el ser humano hace—pensar, amar, sentir, recordar, actuar—tiene siempre una dimensión corporal y otra espiritual, que no se oponen, sino que se entrelazan para constituir una única vida personal. Incluso las facultades propias del alma se ejercen frecuentemente en conexión con el cuerpo, aunque su raíz última sea espiritual.

El **alma** humana, según Aquino, posee dos **facultades espirituales** que la distinguen de los demás seres vivos y explican su dignidad singular: el **entendimiento** y la **voluntad**. El entendimiento es la capacidad de conocer lo universal, de captar las esencias y de razonar más allá de lo sensible. Gracias a él, el ser humano puede realizar operaciones intelectuales abstractas —como formular conceptos o hacer ciencia— que no pueden reducirse al funcionamiento puramente material del cerebro. La voluntad, por su parte, es la facultad de tender libremente hacia los bienes conocidos por el entendimiento. No se trata de un impulso mecánico, sino de una inclinación racional que permite elegir, deliberar y orientar la propia vida.

Estas facultades muestran que el alma humana es **espiritual e inmortal**: al no depender totalmente de la materia para sus operaciones más elevadas, no puede corromperse ni disolverse con la muerte del cuerpo. Para Aquino, tras la muerte el alma subsiste, aunque de manera incompleta, pues le falta su unión natural con el cuerpo, unión que se restablecerá plenamente —desde su perspectiva teológica— en la resurrección. Mientras está unida al cuerpo, el alma informa, organiza y vivifica toda la estructura corporal, siendo así principio de unidad y de identidad personal.

Esta concepción antropológica permite comprender al ser humano como un ser situado **entre dos mundos**: comparte con los demás seres vivos su **dimensión material y sensitiva**, pero posee **también una apertura espiritual que lo orienta hacia la verdad, el bien y, en último término, hacia Dios** como causa primera y fin supremo. De este modo, Aquino ofrece una visión integradora y armoniosa que evita tanto el reduccionismo

materialista como el dualismo radical, subrayando la dignidad profunda que surge de la unión de cuerpo y alma en una única realidad personal.

6.2.5. Ética y política

En el ámbito ético, Tomás de Aquino desarrolla una concepción claramente **teleológica**, entendiendo que toda acción humana está orientada hacia un fin. El ser humano actúa siempre movido por la búsqueda de algún bien, ya sea inmediato o mediato. Para Aquino, esta orientación no es un simple hecho psicológico, sino una característica profunda de la naturaleza racional: la voluntad tiende necesariamente hacia aquello que el entendimiento presenta como bueno. Sin embargo, los bienes particulares que perseguimos —placer, reconocimiento, salud, riqueza, amistad— no agotan la aspiración más radical del ser humano, que es la búsqueda de una **felicidad plena y definitiva**. Esa felicidad completa no puede encontrarse en ningún bien limitado, pues todo bien creado es finito y, por ello, incapaz de satisfacer plenamente el deseo humano de plenitud. La verdadera felicidad, según Aquino, solo se alcanza en Dios, el bien supremo y fin último de la vida humana.

Esta orientación hacia un fin último tiene importantes implicaciones morales. La bondad o maldad de las acciones se mide por su adecuación a ese fin: una acción es buena cuando conduce al perfeccionamiento integral de la persona y, en último término, la acerca a Dios; es mala cuando la desvía de ese camino. De esta manera, la ética de Aquino combina la teología con una concepción de la ley natural, entendida como la participación de la criatura racional en la ley eterna de Dios. Esta ley natural permite al ser humano discernir qué acciones son conformes a su naturaleza y cuáles la contradicen, proporcionando así un fundamento objetivo para la moral.

En el ámbito político, Aquino sostiene que el ser humano es **social por naturaleza**, retomando y desarrollando la afirmación aristotélica de que el hombre es un “animal político”. La vida en sociedad no es algo accidental ni secundario, sino un rasgo esencial de la condición humana. Ninguno puede alcanzar por sí mismo todos los bienes necesarios para vivir bien; necesitamos la cooperación, el intercambio y la convivencia para desarrollar plenamente nuestras capacidades. Por ello, la comunidad política surge como una exigencia natural, y no como el resultado de un pacto artificial o de una imposición externa.

La existencia de una autoridad política también se justifica desde esta naturaleza social. Para Tomás de Aquino, la autoridad tiene la tarea de ordenar la vida común y garantizar aquellas condiciones que permiten a todos los miembros de la comunidad desarrollarse adecuadamente. Su finalidad no es el beneficio propio ni el ejercicio arbitrario del poder, sino la **búsqueda del bien común**, entendido como el conjunto de bienes que solo pueden alcanzarse colectivamente y que hacen posible la plenitud de la vida humana. Un gobernante legítimo es, por tanto, aquel que orienta sus decisiones a ese bien común, mientras que quien utiliza el poder en su propio beneficio incurre en tiranía. En estos casos, Aquino admite incluso la posibilidad de resistencia o sustitución del tirano si este contradice gravemente la justicia.

En conjunto, la ética y la política de Aquino dibujan un horizonte profundamente coherente: las acciones humanas, tanto individuales como colectivas, encuentran su sentido en la realización de la naturaleza racional y en la ordenación hacia el fin último. La comunidad política, en este marco, no es un obstáculo sino una ayuda para que cada persona pueda alcanzar la vida buena que corresponde a su dignidad.

7. Corrientes árabes y judías

La filosofía medieval europea no puede comprenderse sin el decisivo influjo de las **corrientes árabes y judías**, que actuaron como puentes entre la herencia griega y el pensamiento latino. En un momento en el que muchas obras de Platón, Aristóteles o los neoplatónicos eran desconocidas en Occidente, los filósofos árabes y judíos las conservaron, comentaron y reinterpretaron profundamente. Sus reflexiones no solo transmitieron textos, sino que introdujeron debates originales acerca de la **relación entre razón y religión**, la naturaleza del intelecto,

la política ideal o la comprensión metafísica del ser. De este modo, el pensamiento medieval latino —incluidos autores como Tomás de Aquino— se desarrolló en un diálogo constante con estas tradiciones.

7.1. Al-Farabí

Al-Farabí, uno de los grandes filósofos del mundo islámico, se propuso armonizar las enseñanzas de **Platón y Aristóteles**, a quienes consideraba complementarios en sus visiones del mundo. Su intento de síntesis dio lugar a una filosofía política y metafísica muy influyente. En su concepción, Dios es entendido como el **Intelecto Primero**, principio de toda la cadena de seres y fuente de la inteligibilidad del cosmos. Desde este Intelecto Primero emanan los distintos niveles de intelectos y esferas celestes, siguiendo un esquema neoplatónico.

En el terreno político, Al-Farabí desarrolla la idea de la **ciudad virtuosa**, inspirada en la *República* de Platón. Considera que la comunidad ideal es aquella dirigida por un gobernante sabio que conoce el bien y puede orientar a los ciudadanos hacia su perfección moral. La finalidad del Estado no es el poder, sino la formación de personas capaces de vivir de acuerdo con la virtud. Esta visión otorga a la política una dimensión ética y educativa de gran importancia.

7.2. Avicena

Avicena (Ibn Sina), quizá el más influyente de los filósofos islámicos, elaboró una metafísica que marcaría profundamente al pensamiento medieval latino. Una de sus aportaciones centrales es la clara **distinción entre esencia y existencia**: la esencia de una cosa no implica necesariamente que exista; es necesario un acto que le confiera existencia. Esta idea, reelaborada más tarde por Tomás de Aquino, contribuyó a estructurar la metafísica cristiana en torno a la dependencia radical de los seres creados respecto de Dios.

Otra contribución célebre de Avicena es el experimento mental del “**hombre volador**”. Imagina a un hombre creado de repente, suspendido en el aire, sin contacto con su cuerpo ni con el mundo sensible. Aun así — sostiene Avicena — esta persona tendría conciencia de sí misma. Con ello quiere mostrar que el alma posee una **autoconciencia independiente del cuerpo**, lo que refuerza su carácter espiritual.

7.3. Averroes

Averroes (Ibn Rushd), también conocido como *el Comentador* por sus extensos comentarios a Aristóteles, desempeña un papel clave en el redescubrimiento del Estagirita en Occidente. Para él, Aristóteles representa el culmen de la razón humana y la guía más segura para la filosofía. En su pensamiento destaca la defensa de la **autonomía de la razón** frente a la revelación religiosa. Considera que la filosofía y la religión tienen funciones distintas: la primera se dirige a los sabios capaces de la demostración; la segunda, al conjunto del pueblo mediante imágenes y símbolos.

De esta distinción surge la famosa —y polémica— teoría de la “**doble verdad**”. Según la interpretación latina de Averroes, una afirmación puede ser verdadera en el ámbito filosófico y, a la vez, sostenerse otra distinta en el ámbito religioso sin que ambas entren en conflicto, pues responden a niveles diferentes de comprensión. Aunque Averroes no formuló esta idea de manera tan explícita como se presentó después en Europa, su pensamiento sí plantea una separación clara de métodos entre teología y filosofía que tuvo un impacto enorme y, a veces, conflictivo en el mundo cristiano medieval.

7.4. Maimónides

Maimónides (Moshé ben Maimón), el gran filósofo judío medieval, se situó en diálogo constante tanto con la tradición bíblica como con Aristóteles. Su obra más influyente, *Guía de perplejos*, intenta ayudar a quienes se sienten divididos entre la fe judía y la filosofía racionalista. Para resolver esta tensión, Maimónides propone una lectura profunda y no literal de la Escritura, evitando cualquier forma de **antropomorfismo**. Dios no puede poseer rasgos humanos, porque eso limitaría su absoluta trascendencia.

Por ello sostiene un **conocimiento negativo de Dios**: podemos saber con certeza qué no es Dios —no es material, no es finito, no es compuesto—, pero no podemos describir positivamente su esencia. Este enfoque protege la trascendencia divina y evita reducir lo divino a categorías humanas. Además, Maimónides elabora una ética marcada por la moderación y por la importancia del intelecto, y una concepción política en la que la ley mosaica cumple una función racional orientada al perfeccionamiento moral y social del pueblo.

8. Guillermo de Ockham (1287–1347)

Guillermo de Ockham es una figura clave en la fase final de la Escolástica y uno de los pensadores que mejor representan el tránsito hacia la modernidad filosófica. Su obra marca una ruptura con las grandes síntesis medievales —especialmente con la tradición aristotélico-tomista— y abre paso a un modo de pensar más analítico, más atento al lenguaje y más consciente de los límites de la razón humana. La renovación que introduce Ockham no consiste solo en nuevas tesis concretas, sino en un cambio de actitud filosófica: una voluntad de simplificación y de rigor que cuestiona muchos supuestos metafísicos heredados.

8.1. Crítica a los universales

La aportación más conocida de Ockham se encuentra en su radical **crítica a los universales**. Frente al realismo de muchos escolásticos, que defendían la existencia de entidades universales independientes (como “humanidad”, “animalidad” o “bondad”), Ockham sostiene que tales universales **no existen en la realidad**, sino únicamente en la mente o en el lenguaje. Lo único que existe realmente son **individuos concretos**, siempre singulares e irrepetibles.

Para Ockham, cuando utilizamos términos universales, no estamos refiriéndonos a un “algo” común existente fuera de la mente, sino que estamos empleando **nombres** que sirven para agrupar individuos con características semejantes. En este sentido, los universales son meros **signos lingüísticos**, un *flatus vocis* (“soplo de voz”), útiles para el pensamiento, pero sin un correlato metafísico propio.

Esta postura, conocida como **nominalismo**, simplifica enormemente la estructura del mundo y reduce el número de entidades que la metafísica debe aceptar. Con ello, Ockham cuestiona buena parte del edificio ontológico medieval y anticipa corrientes modernas más empiristas, que también rechazaron los entes abstractos en favor de lo observable y particular.

8.2. Economía del pensamiento

El nominalismo de Ockham está profundamente ligado a su célebre principio de **economía del pensamiento**, popularmente conocido como la **“Navaja de Ockham”**. Este principio afirma que **no deben multiplicarse los entes sin necesidad** (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Su sentido es claro: cuando se proponen dos explicaciones para un mismo fenómeno, debe preferirse la más sencilla, aquella que introduce menos entidades o supuestos adicionales.

La navaja no es exactamente una regla lógica, sino un criterio metodológico que orienta la investigación hacia teorías más parsimoniosas, económicas y claras. Para Ockham, muchos conceptos metafísicos tradicionales —como las formas sustanciales, los universales o ciertas distinciones ontológicas— no aportan auténtico conocimiento y solo complican la teoría sin necesidad. Al eliminarlos, la filosofía gana precisión y se approxima a un modelo de racionalidad más afín al análisis conceptual y, en cierto modo, a la ciencia moderna.

8.3. Separación entre teología y filosofía

Otro aspecto fundamental del pensamiento de Ockham es su insistencia en **la separación entre teología y filosofía**. A diferencia de los grandes sistemas escolásticos, que buscaban una armonía entre razón natural y fe revelada, Ockham subraya los **límites de la razón humana**. Muchas verdades de fe —como la Trinidad, la Encarnación o la creación ex nihilo— no pueden ser demostradas racionalmente; solo pueden aceptarse por la autoridad de la revelación.

La filosofía, por tanto, debe reconocer sus propios límites y no invadir el terreno de la teología. Esta posición anticipa una tendencia moderna a diferenciar claramente los ámbitos de la razón y la fe, y contribuye al progresivo **desvinculamiento entre filosofía y religión** que caracterizará al Renacimiento y a la Ilustración. La consecuencia es una filosofía más autónoma, pero también una comprensión de la fe menos dependiente de la argumentación racional.

9. Conclusión

La **filosofía medieval** debe entenderse como un periodo de extraordinaria creatividad intelectual, lejos de la imagen simplificada de “época oscura” que a veces se le atribuye. Funciona como un auténtico **puente entre la antigüedad clásica y la modernidad**, no solo porque preserva y transmite la herencia griega, sino porque la reinterpreta en un nuevo marco cultural marcado por el cristianismo, el islam y el judaísmo. Los pensadores medievales no se limitaron a copiar a Platón o Aristóteles: los integraron en sistemas teológicos y filosóficos que buscaron comprender de manera unitaria el mundo, el ser humano y lo divino.

En este proceso, la filosofía medieval elaboró **problemas y métodos que continúan siendo fundamentales** para la reflexión contemporánea. La relación entre **razón y fe** —¿son compatibles?, ¿se iluminan mutuamente?, ¿deben separarse?— fue objeto de intensos debates que anticipan discusiones modernas sobre los límites de la racionalidad. La pregunta por **el ser** dio lugar a elaboraciones metafísicas de enorme profundidad, como la distinción entre esencia y existencia, la noción de causa primera o la jerarquía del ser. También se desarrollaron teorías sobre **el conocimiento** que plantean cuestiones todavía abiertas: la fiabilidad de los sentidos, la formación de conceptos o la universalidad de la verdad.

Asimismo, la reflexión medieval sobre **la identidad humana** —su relación entre alma y cuerpo, su libertad, su dignidad— dejó huellas que llegarían hasta la antropología filosófica moderna. En el terreno político, las discusiones sobre **el bien común**, la legitimidad del poder o la función de la ley aportaron ideas que más tarde influirían en la formación del pensamiento jurídico y político europeo.

Por todo ello, la **Escuela escolástica** no puede reducirse a un mero escollo entre dos épocas gloriosas. Es una tradición viva, plural y fértil, en la que conviven grandes sistemas como el de Tomás de Aquino, críticas agudas como las de Guillermo de Ockham, y aportes decisivos del pensamiento árabe y judío. Sus debates, lejos de ser reliquias del pasado, resuenan en la historia posterior de la filosofía occidental y continúan alimentando interrogantes que siguen siendo esenciales para comprender quiénes somos y cómo queremos pensar el mundo.

Tabla-resumen

Aspecto	Agustín de Hipona	Anselmo de Canterbury	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham
Época	Patrística (siglos IV–V)	Escolástica inicial (siglo XI)	Escolástica madura (siglo XIII)	Escolástica tardía (siglo XIV)
Influencia principal	Platonismo / neoplatonismo	Racionalismo cristiano	Aristotelismo	Nominalismo
Relación fe-razón	La fe ilumina la razón (“creer para entender”)	La fe busca entenderse racionalmente	Fe y razón son compatibles y complementarias	Razón muy limitada; muchas verdades solo por fe
Conocimiento	Iluminación divina interior	Entender la fe mediante la razón	Conocimiento inicia en los sentidos y asciende al universal	Solo existen individuos; rechazo de universales
Metafísica / visión de Dios	Dios como verdad eterna; mal = privación de bien	Demuestra racionalmente la existencia de Dios	Esencia y existencia; Dios como ser necesario	Minimiza entidades; evita explicaciones metafísicas complejas
Pruebas de Dios	Vía interior (no formalizada)	Argumento ontológico	Cinco Vías (desde la experiencia)	Escéptico: la razón no puede demostrar muchas verdades
Aportación clave	Interioridad y voluntad	“Fe que busca entender”; argumento ontológico	Síntesis entre cristianismo y aristotelismo	Nominalismo y Navaja de Ockham