

El argumento de contigüidad ontológica en el *Comentario a las Sentencias* de Tomás de Aquino

Resumen: Santo Tomás de Aquino manifiesta en el *Comentario al Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo una asimilación, en su juventud, de los pensamientos fundamentales de Dionisio Areopagita. El Doctor Angélico esgrime en esta obra un argumento neoplatónico tomado de las especulaciones de este autor de la antigüedad tardía, que constituye la base de la metafísica tomista en torno a la cuestión gnoseológica, ontológica y moral. La formulación de este argumento señala que entre los seres que componen el universo, existe una jerarquía sin ningún hiato intermedio, una contigüidad sin fisuras entre cada rango de ser: “*sicut dicit dionysius, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris*” (In I Sent, d. 3, q. 4, a 1, ad. 4). Según este principio, llamado de contigüidad ontológica, a causa de la Divina Sabiduría, lo inferior del ente superior se “toca” con lo superior del ente inferior. De este modo, el grado inferior de ser tiene su origen en la atenuación del grado superior, y la realidad es comprendida jerárquicamente como una afinidad de seres, que siguen la Causa Final de acuerdo a las posibilidades de su naturaleza. El objeto de este trabajo es mostrar la recepción y contenido del argumento de contigüidad de los seres en algunos pasajes del *Comentario a las Sentencias*, con especial referencia a sus implicancias ontológicas y gnoseológicas.

Palabras clave: Contigüidad ontológica, jerarquía de seres, Intellectus y Ratio, Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo.

Abstract: St. Thomas Aquinas manifests in *Commentary to the book of Sentences* by Peter Lombard and assimilation, in his youth, of the principal thoughts of Dionysius the Areopagite. He displays in his work a Neoplatonic argument taken from the late-antiquity author's speculations that constitute the foundation of the Thomistic metaphysics regarding gnoseological, ontological and moral matters. This argument states that among the beings that make up the universe, there exists a hierarchy with no intermediate hiatus, a continuum with no division between each rank of being: “*sicut dicit dionysius, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris*” (In I Sent, d. 3, q. 4, a 1, ad. 4). According to this principle called ontological continuity: the Divine Wisdom causes the lower part of the higher entity to “touch” the higher part of the lower entity. Thus, the lower rank of being originates from the attenuation of the higher rank and reality is conceived hierarchically as an affinity of beings that follow the Final Cause according to the possibilities of their nature. The purpose of this research is to illustrate the reception and content of the argument of continuity of being in some extracts from the *Commentary to the Sentences*, referring particularly to its ontological and gnoseological implications.

Keywords: Ontological continuity, Hierarchy of being, Intellectus and Ratio, Thomas Aquinas, Peter Lombard's *Commentary on the Sentences*.

Introducción

Pedro Lombardo inauguró en el siglo XVII un nuevo estilo de enseñanza, al reunir en un sólo volumen las sentencias (*sententiae*) de los Padres de la Iglesia sobre los diversos temas teológicos, para garantizar una mayor facilidad de comprensión de maestros y estudiantes.

Las *Sentencias* se utilizaron obligatoriamente en las Escuelas durante tres siglos a partir de Alejandro de Hales, y todos los escolásticos volcaron sus enseñanzas en este molde, modificando la base y revelando el pensamiento particular de cada comentarista. Fue considerado uno de los tres libros básicos de estudio, junto con la Biblia y la *Historia scholastica* de Pedro le Mangeur¹.

En el *Comentario* realizado por Tomás de Aquino al *Libro de las Sentencias* se manifiesta una asimilación desde su juventud de los pensamientos fundamentales del Areopagita, recorriendo gran variedad de temas dionisianos, entre ellos los que le sirven como afirmaciones de autoridad para desarrollar el principio de contigüidad ontológica. El Doctor Angélico esgrime en esta obra un argumento neoplatónico, que constituye la base de la metafísica tomista en torno a las cuestiones gnoseológica, ontológica y moral.

1. Sobre la evidencia de la existencia de Dios en el conocimiento natural

La primera parte del texto tomasiano del *Comentario* se propone mostrar la unidad de la esencia divina mediante razones naturales, así como revelar si, en las criaturas puede encontrarse algún vestigio o traza pequeña de la divinidad, que las conduzca a retornar a su fuente, según el esquema neoplatónico del *exitus* y *reditus*. Se introduce una investigación eminentemente gnoseológica con respecto a las posibilidades del conocimiento de Dios. En la primera cuestión de la distinción 3 (*I Sent.*), se muestra de qué modo se llega al conocimiento de Dios mediante el vestigio divino en las criaturas².

La criatura procede ejemplarmente de Dios como de su causa, que en cierto modo es semejante según analogía, en la medida en que cada criatura lo imita y participa de Él de acuerdo con la posibilidad de su naturaleza³. Para que el hombre llegue al conocimiento de Dios, es ineludible que éste tenga su

¹ Cf. J. P. TORREL, *Iniciación a Santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, EUNSA, 2002, p. 59.

² Cf. S. TOMÁS, *Scriptum Super Libros Sententiarum I-IV*, p. Mandonnet/M. F. Moos (eds.), Paris, 1929-1947 (cit. *I-IV Sent.*), d. 3, q 1, a. 1.

³ Cf. S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3.

comienzo en las criaturas y su término en Dios. Contrariamente, los ángeles y los bienaventurados siguen un proceso de conocimiento inverso al del hombre, partiendo del conocimiento de Dios para llegar al de las criaturas⁴.

La cuestión 3 trata, en un artículo único, del sujeto de la imagen; enumera las partes de la imagen, y en la solución a las objeciones expone primeramente una distinción entre la imagen (*imago*) y el vestigio (*vestigio*)⁵. Mientras el vestigio representa una semejanza confusa e imperfecta de una realidad, la imagen manifiesta la realidad de modo más preciso (determinado) y perfecto; es por ello que la imagen de la divinidad está en el ángel y en el hombre. En cuanto al hombre, goza de esta imagen por lo que hay en él de más noble⁶. Luego se examinan las partes de la imagen, y se indaga acerca de si la memoria humana es parte de ella. En primer lugar, se niega que la memoria pertenezca a la imagen, pues la memoria es una facultad común al hombre y los irracionales. La memoria es una potencia sensible y la imagen no está en las potencias sensibles⁷.

Como se dice que la potencia se distingue por sus actos⁸, así, pues, toda potencia que es capaz de aprehender las diferencias determinadas de tiempo pertenecería a la parte sensitiva y no al intelecto. Éste trabaja con universales, que hacen abstracción de toda determinación temporal. En particular, la memoria se relaciona con el tiempo pasado, y de este modo parece no pertenecer a la parte intelectual en la cual está la imagen, sino a la sensitiva. El texto que se cita a continuación expone parte de la base en que se apoya el argumento de contigüidad ontológica, según santo Tomás:

“Item, videtur quod nec intelligentia pertineat ad imaginem. Secundum enim dionysium, distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia.

⁴ Cf. S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3

⁵ Cf. S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 3, a. Ú.

⁶ Cf. S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, c.: “Respondeo dicendum, quod imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant; et ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilius. Alia autem, quae plus et minus participant de dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis”.

⁷ Cf. S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1.

⁸ Cf. S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, arg. 5: “Item, potentiae distinguuntur per actus”.

Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod est in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat”⁹.

Según este razonamiento (art. 1), la inteligencia tampoco parece pertenecer a la imagen en el hombre. Esto es dicho a partir de la afirmación de Dionisio (*De cael. Hier.*, 4) que señala la existencia de cuatro grados de seres: intelectuales, racionales, sensibles y simplemente existentes. El hombre no pertenecería al grupo de los seres intelectuales, sino que se encuentra dentro del grupo de los racionales. Y entonces, cuando se intenta averiguar qué es la imagen como aquello que es propio del hombre, parecería necesario concluir que la inteligencia, por consiguiente, no pertenece a la imagen. Según lo expuesto por el Santo Doctor, la inteligencia sigue a la memoria, y, como se ha dicho, la memoria no parece pertenecer a la imagen.

Sin embargo, la memoria es capaz de hacer abstracción de cualquier diferencia de tiempo –afirma el Angélico– y, en este sentido, no nos es común con los irracionales, ya que sólo el alma intelectiva puede retener en sí lo que recibe, y el alma sensitiva lo retiene en el órgano corporal. Así, la propiedad de retener las cosas impresas, como parte de la esencia del alma humana, conduce a la comprensión, siguiendo a Avicena¹⁰, de que el alma es el lugar de las especies, y más propiamente el intelecto, y esta capacidad de retener recibe el nombre de memoria.

La naturaleza del alma humana es receptiva, porque tiene en sí algo de potencialidad, y tiene una operación que resulta desligada del cuerpo, que es el conocer. Esa capacidad de conocer supone una facultad para retener las cosas, que corresponde a la memoria. Por esto, la inteligencia sigue a la memoria. De manera, que puede entenderse que ambas son partes de la imagen.

La cuarta respuesta a la objeción 4 explica que, según Dionisio (*De div. Nom.*, 7), lo supremo de la naturaleza inferior toca (*atingit*) lo inferior de la naturaleza superior, por lo cual, lo superior de la naturaleza del alma humana toca lo inferior de la naturaleza angélica, esto es, participa en la intelectualidad. La intelectualidad del hombre es parte de la imagen, más que la razón, porque la razón es naturaleza intelectual oscurecida. La razón necesita la mediación de su discursividad para llegar a lo que el intelecto logra sin mediación; y esto porque el intelecto es la facultad de los primeros principios que

⁹ S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad. 4.

¹⁰ AVICENA, *De an.*, III, texto 6.

aparecen inmediatamente (*statim*) al conocimiento. El término que expresa, en este caso, la contigüidad de los seres es el verbo *atingo*¹¹, que tiene el sentido del contacto y la proximidad de los seres, como se ve en el siguiente texto:

“Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit dionysius, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt”¹².

Se aclara posteriormente que todas las facultades humanas toman parte en la imagen de Dios, puesto que cada una de ellas busca a su modo alcanzarlo –ordenadas entre sí, a su vez, jerárquicamente–. La voluntad tiene por objeto el bien, el cual tiene carácter de fin, por lo que está orientada al supremo Bien. Por medio del amor, la potencia afectiva ama meritoriamente a Dios: aun cuando mediante el pecado pierde la semejanza con Dios, no pierde, sin embargo, la imagen.

En este caso, el argumento de contigüidad tiene el fin de explicar de qué manera la imagen se refleja en los seres según su parte superior y según su potencia para remitirse y retornar a Dios. En este marco se aclarará seguidamente la distinción entre el ángel y el hombre y entre intelecto y razón, citando los textos de las *Sentencias* que exponen el argumento correspondiente.

2. La continuidad entre la naturaleza del ángel y la naturaleza humana

Tomás explica que los seres superiores encuentran su perfección al inicio de su existencia: por su naturaleza espiritual tienen una clara intuición de las esencias y, por consiguiente, se excluye de su acto cognitivo el pasaje de la potencia al acto. No hay en ellos movimiento, sucesión o progreso en

¹¹ *Attingo-tigi-tactum* 3 tr.: llegar a tocar, tocar ligeramente, alcanzar /ser contiguo, colindar.

¹² S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

su forma de conocer. Su mayor perfección es considerada tanto en relación con el orden de la esencia como con el orden de las facultades. Puesto que es creatura –y aunque sea el ser creado más noble–, el ángel es finito y limitado, pese a que realiza de modo perfecto la noción de intelecto.

El ángel no tiene ningún contacto directo con el mundo de la sensibilidad y del tiempo. Tomás de Aquino afirma que el ángel conoce por vía de *especie infusa*, esto es, conoce una “totalidad objetiva” que va siempre unida a un cierto carácter de participación¹³. La idea angélica es capaz de retener en sí una gran riqueza noética –objetiva– adecuada a la inteligibilidad de su objeto, en el modo en que puede ser comunicada a una creatura de rango superior entre los seres creados. Pero en su superioridad, el ángel intelige, no directamente entendiendo las cosas, sino recibiendo primeramente la luz de Dios, que ilumina las cosas para que él las pueda contemplar íntegramente¹⁴. Las ideas angélicas, por pocas que sean, resultan siempre múltiples, en tanto que Dios se comprende a Sí mismo y a las cosas en la simplicidad del Verbo¹⁵. De manera que las ideas angélicas tienen una función puramente objetiva, a diferencia de las ideas divinas, que son principios constitutivos de las cosas. El conocer angélico implica la existencia de una facultad cognoscitiva distinta de la esencia, que requiere la mediación de la *especie impresa*, en cuanto elemento que dispone al sujeto a la *intencionalidad*, esto es, que mueve al sujeto cognoscente a conocer objetivamente, es decir, de modo intencional.

La sabiduría divina une lo máximo de un orden inferior con lo ínfimo de un orden superior, como se dijo, según el mencionado argumento de contigüidad. Esta afirmación tiene su correlato en *Liber de Causis* (prop. 30), donde se afirma que, en el orden de las cosas creadas, lo siguiente es necesariamente semejante a lo anterior o superior. En el *Comentario al De Causis*, escrito entre 1266 y 1270, el Aquinate manifiesta que el alma humana media entre las sustancias inteligibles y las sustancias corpóreas, y que es creada en el horizonte

¹³ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. XX, a. 2 (en *Opera Omnia*, XXII, 1-3, Roma, editio Leonina, 1970-1976): “Impossibile est aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquod addito, potest omnia intelligere: quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas”.

¹⁴ Cf. S. TOMÁS, *In de Div. Nom.*, c. IV, lect. 7, XV, 309 b: “Angelus intelligit, non quidem accipiendo a rebus, sed accipiendo lumen a primo uno simplici, scilicet Deo”.

¹⁵ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso D’Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1950², pp. 280-281.

de la eternidad¹⁶, como así también lo expone en el Libro IV del *Comentario a las Sentencias*:

“Intellectus enim noster est medius inter substantias intelligibiles et res corporales; unde anima intellectiva dicitur esse creata in orizonte aeternitatis, in libro de causis; et hoc ideo quia ipsa per intellectum attingit ad substantias intelligibiles, in quantum vero est actus corporis, contingit res corporales”¹⁷.

El alma humana es una naturaleza capaz de llegar a la verdad, perfectible y en potencia; necesita de un progreso en el conocimiento de la verdad. No realiza perfectamente la noción de intelecto, sino que constituye un ente de razón llamado alma racional. El alma humana es situada por santo Tomás entre las sustancias espirituales inferiores –o último grado entre las sustancias espirituales–, basado en su teoría del acto y de la potencia. Hay más potencialidad en nuestra alma, y por tanto, en nuestra inteligencia, que no existe en el ángel:

“Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de angelis, sit differentia secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis differt ab angelis quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dixit Commentator in III^o de Anima”¹⁸.

Por su participación en el intelecto, que es su parte superior, se “toca” (*atingit*) con las sustancias inmediatamente superiores. Así, el alma del hombre se constituye en el acto primero de un cuerpo viviente, y, consiguientemente, es *forma sustancial*. Esta es la base metafísica a partir de la cual santo Tomás elabora su teoría de la *ratio*: “Anima vero, quia extremum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectivam magis defective (sicut quam angeli) quasi obumbrata, et ideo dicitur rationalis, ut dicit Isaac, in libro *Definitionibus*, ratio oritur in umbra intelligentiae”¹⁹.

El alma humana, por lo tanto, presenta una participación disminuida del intelecto propiamente dicho, por lo que puede compararse con la ima-

¹⁶ Cf. S. TOMÁS, *Exp. Sup. Lib. de Causis*, lec. 30 (ed. H. D. Saffrey, Fribourg/Louvain, 1954).

¹⁷ S. TOMÁS, *IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1, c.

¹⁸ S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, c.

¹⁹ S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6.

gen de la sombra del intelecto puro. Tomás afirma que la *ratio* en el hombre es esta misma naturaleza intelectual ensombrecida: “Ratio nihil enim aliud est nisi natura intellectualis obumbrata”²⁰.

3. La *ratio* en el hombre

A causa de la diferencia ontológica con respecto a los ángeles, no puede la mente humana ser *intellectus* en sentido propio. El modo en que nuestro conocimiento avanza es propiamente *discursivo*, esto es, dependiente de un movimiento determinado por la argumentación. La mente aparece como una *ratio* discursiva, pero también es posible reconocer en ella una modalidad de intelecto que aprehende el contenido inicial y final de la argumentación, sin los cuales el razonamiento carecería de dirección. El alma es el acto primero de un cuerpo, y su conocimiento se realiza a partir de la esfera sensible, por lo que la conquista de la verdad exige el proceso discursivo de la *ratio*. Santo Tomás afirma respecto del hombre: “Raciocinatur homo discurrendo vel inquerendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato”²¹.

A la razón corresponde *cogitare*, es decir, considerar las cosas según sus partes y sus propiedades: “Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare”²², lo que implica un proceso de conocimiento, un movimiento que transita de la potencia al acto, que trabaja desde la multiplicidad para conducir el espíritu hacia la verdad por medio de una búsqueda larga y penosa²³.

En otros pasajes explica otra propiedad de la *ratio*: “Ratio quae collativa est”, con la cual quiere indicar, de un modo general, el proceso del espíritu que poco a poco arriba a la verdad, luego de una búsqueda más o menos larga y difícil, sirviéndose de un elemento conocido para luego alcanzar uno desconocido. En este caso, *collatio* se identifica con *discursus*. Tomás escribe:

“Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit phantasmatis, sequitur in ipso quod scientiam habeat collativam, in quantum ex multis sensibus fit una memoria et ex multis memoriis unum experimentum et ex multis experimentis unum universale principium

²⁰ S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

²¹ S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2.

²² S. TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, c.

²³ Cf. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*, Paris, Vrin, 1936, p. 87.

ex quo alia concludit et sic acquirit scientiam; unde secundum quod se habet intellectus ad phantasmata, secundum hoc se habet ad collationem”²⁴.

Ratio designa este proceso de llegar a una verdad a partir del recogimiento de lo múltiple; se ha visto en el término *collatio* una semejanza con el término *collectio*, que significa “congregar”, “recoger”, como ha señalado el Padre Chenu²⁵, y como se expresa en el comentario sobre el *De Trinitate* de Boecio: “Sic igitur patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem”²⁶. *Colligit* aquí tiene el sentido de “colegir”, “recoger”, “reflexionar sobre”, “deducir”, lo cual atiende a una reunión de lo múltiple en el trabajo del conocimiento para lograr la unidad de la verdad. También el Doctor Angélico observa que: “Rationis actus est inquirere et conferre”, y “conferre autem rationis est”; esto significa que la *ratio* es *conferre*, que representa el acto de recoger los elementos de un juicio o de un razonamiento, pero los unos “al lado” de los otros, para permitir al espíritu pasar de unos a otros y de este modo alcanzar la verdad buscada²⁷.

Es así como en el hombre se da una participación de tipo *subjetiva*, y no objetiva, como sucede en el ángel. Esta participación incide en la objetividad de la recepción de las cosas. La idea humana siempre logrará asir un contenido general e indeterminado, y no podrá gozar de la total riqueza del ser concreto, que en la idea angélica es completamente presente. Por grande que sea el progreso en el acercamiento a la cosa, el hombre nunca llegará a escudriñar íntegramente el fondo de la inteligibilidad de su objeto. El conocimiento abstractivo culmina en la idea universal y, aunque no se realiza de un modo perfecto, es de índole espiritual, y lleva en sí una participación en el mundo inteligible superior. Por medio de ella, el hombre tiene la posibilidad de reconstruir en lo profundo de su espíritu la totalidad ontológica de la forma, que estaba perdida en la fragmentación del conocimiento sensible²⁸.

²⁴ S. TOMÁS, *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3, c.

²⁵ M. D. CHENU, “Note de lexicographie philosophique medieval”, *Rev. sc. phil. Théol.* (1927) 445 y ss.

²⁶ S. TOMÁS, *Super Boethium de Trinitate* q. 6, a. 1, ad. 3^m quest. (en *Opera Omnia*, L, Roma, editio Leonina, 1992).

²⁷ Cf. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio*, p. 91.

²⁸ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 287-288.

4. El *intellectus* en el hombre

La distinción 39 del segundo libro trata sobre la voluntad, la conciencia y el pecado, a saber: cómo la voluntad, que sería naturalmente buena, puede viciarse y cuáles son las implicancias para el hombre. El artículo primero de la cuestión 3 se propone examinar si la luz superior de la razón puede extinguirse, y esto, para averiguar si la conciencia puede errar.

La luz superior de la razón [*superior scintilla*] conformaría la parte superior de la razón, respecto de lo cual santo Tomás afirma:

“Sed contra, scintilla rationis extingui non potest, lumine intellectus remanente. Sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet, ut patet ex eo quod dicitur in psalm. 4, 6: signatum est super nos lumen vultus tui domine; ubi Glossa exponit de consignatione imaginis. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur”²⁹.

Ella no puede extinguirse mientras dure la luz del hábito del intelecto; nunca puede ser suprimida por el pecado, puesto que dicha luz pertenece a la imagen. Ella ha sido dada a la naturaleza del hombre, y lo natural no puede ser suprimido por el pecado³⁰. En este punto, el Doctor Angélico utiliza el argumento neoplatónico tomado tanto del *Liber de Causis* como del pensamiento de Dionisio Areopagita, cuyo principio fundamental sostiene que entre los seres que componen el universo, hay una jerarquía sin ningún hiato intermedio, es decir, una contigüidad sin fisuras entre cada rango de ser:

“Secundum dionysium, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum, quia, ut in Lib. De causis ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens praecedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus; quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo; unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori et ul-

²⁹ S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, sc1.

³⁰ S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 39, q. 3, a.1, sc2.

timum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit”³¹.

En el orden de las criaturas, se encuentra primero el ángel, el cual es absolutamente incorpóreo, no está unido a un cuerpo, y por ende, el conocimiento que corresponde a su naturaleza es el aprehender la verdad sin indagación, por lo que se llama a esta naturaleza *intelectual*. Al ángel sigue contiguamente el alma racional, unida a un cuerpo; a este compuesto corresponde el conocimiento que parte de lo sensible y avanza hasta lo inteligible, llegando al conocimiento de la verdad por el camino de la indagación; y por eso, su conocimiento es llamado *racional*. El alma racional se asemeja al ángel en el orden de las criaturas, en cuanto que hay en él una participación de la virtud intelectual, según la cual puede aprender algunas verdades sin mediación del discurso. Estas verdades son los primeros principios conocidos naturalmente, referidos a lo especulativo y a lo operativo o práctico.

“Oportet ergo quod in anima rationali, quae Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participation intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisition apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundumquod in operativis est, synderesis dicitur: et haec virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita haec virtus est quaedam modica participation intellectualitatis, respect ejus quod de intellectualitate in Angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est [...]”.

Respecto de los primeros principios especulativos, la virtud accesible al hombre es el llamado *intelecto* en cuanto a lo especulativo; y es llamada *synderesis* en cuanto alude a lo operativo³².

“y esta luz superior se dice que es como una chispa [*scintilla*], puesto que, así como una chispa es una pequeña porción que sale del

³¹ S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 39, q. 3, a.1, c.

³² Cf. S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 39, q.3, a. 1.

fuego, así también esta virtud es una pequeña participación de la intelectualidad en comparación con lo que hay de intelectualidad en el ángel. Por eso también la parte superior de la razón recibió el nombre de chispa [*scintilla*], ya que es lo supremo de la naturaleza racional”³³.

Por este motivo, el intelecto no se equivoca en el conocimiento de los primeros principios especulativos y prácticos.

1. “Del mismo modo que el intelecto no se equivoca acerca de los principios considerados en sí mismos, pero se equivoca acerca de ellos en cuanto que se encuentran virtualmente en las conclusiones, debido a un mal razonamiento; así también la luz de la sindéresis en sí misma nunca se extingue [...]”.
2. “La sindéresis es una cosa distinta de la parte superior de la razón, puesto que está por encima de la razón entera [...]; de ahí que no se siga que, si en la razón hay pecado, haya pecado en la sindéresis”³⁴.

Como se ha mostrado, los primeros principios por los que la razón se rige en el orden práctico son evidentes de suyo, y de este modo no se equivoca en torno a ellos, siendo connaturales al alma. En ella, el movimiento propio de nuestra razón es la argumentación, un movimiento discursivo que, en cuanto movimiento finito, tiene un principio y un fin en sí mismos inmutables que participan de la ley eterna. Su principio y su fin están constituidos por el mencionado hábito de los primeros principios, y es el camino directivo desde el cual comienza y hacia el cual avanza el trabajo discursivo de la razón.

Consideraciones finales

A raíz de que en el hombre existe una cierta participación en la intelectualidad, la mente humana es capaz de aprehender inmediatamente y sin ar-

³³ Cf. S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, c.: “et haec virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in Angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est...”.

³⁴ S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, resp. 1-2, p. 534.

gumentaciones intermediarias ciertas verdades³⁵. Es capaz de retener algunos principios de valor de carácter absoluto y general que se manifiestan como *hábito de los primeros principios*, que no representa una facultad en sí, sino un hábito inherente a la mente misma. Este constituye nuestra tenue participación en el modo de conocer de las inteligencias puras, que, según Tomás de Aquino, es doble: el *hábito de los primeros principios especulativos (speculabilia)*, y el *hábito de los primeros principios prácticos (operabilia)*; este último pertenece al conocer práctico y es fundamento de la vida moral, denominado *syndéresis*³⁶. Estos dos hábitos se manifiestan como el principio de toda la ciencia y de todo arte y virtud que se pueda dar en el hombre. La *syndéresis* en particular es comprendida como un hábito especial del intelecto práctico, con el cual el hombre conoce los principios básicos de moralidad; el primer principio de la ley natural aparece en la *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.: “bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum”. Ella representa la luz divina que hay en el hombre, que permite participar operativamente de la ley eterna. A lo cual Tomás agrega que a este principio se analogan todos aquellos preceptos que busquen naturalmente el bien humano³⁷.

Es en los primeros principios donde se ve el ápice del ser humano que se “toca” con los seres superiores, como la “scintilla” que Dios ha puesto en el alma a fin de que pueda iluminar las demás facultades humanas, y realizar óptimamente sus funciones. Se trata de la presencia de la luz divina en nuestro ser, que no solamente nos bendice, sino que nos coloca una responsabilidad, pues a partir de los primeros principios teóricos y prácticos que habitan en lo superior del hombre, éste es llamado al desarrollo de la ciencia teórica y moral con el objeto de que su vida entera se dirija hacia la verdad y hacia el bien, en la participación en la ley eterna.

“Ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae; sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae per naturalem participationem divinae sapientiae

³⁵ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 8, a. 15, c. y ad. 2: “Intellectus noster participans defective lumen intellectuale non est completus, respectu ómnium cognoscibilium quae naturaliter potest cognoscere, sed est perfectibilis”.

³⁶ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. XV, a. 1; q. XVI, a. 1; q. XXV, a. 2; *III Sent.*, d. 25, q. I, a. 2.

³⁷ Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, q. 94, a. 2, c. (en *Opera Omnia*, IV-XII, Roma, editio Leonina): “Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”.

inest nobis cognitio quorundam primorum principiorum [...], ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter participat homo legem aeternam secundum quaedam communia principia”³⁸.

“Quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid sit malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatione legis aeternae in rationali creatura”³⁹.

Como se dijo anteriormente, el movimiento propio de la razón es la argumentación, un movimiento discursivo que, en cuanto movimiento finito, tiene un principio y un fin en sí mismos inmutables que participan de la ley eterna. Su principio y su fin están constituidos por el mencionado hábito de los primeros principios, y es el camino directivo desde el cual comienza y hacia el cual avanza el trabajo discursivo de la razón.

Gabriela de los Ángeles CARAM

³⁸ S. TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 3, ad 1.

³⁹ S. TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 3.