

RECEPCIÓN Y DESARROLLO DEL ARGUMENTO DE CONTIGÜIDAD ONTOLÓGICA EN EL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE TOMÁS DE AQUINO

Gabriela Caram

Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo-CONICET

Resumen: El Doctor Angélico esgrime en el Comentario al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo un argumento neoplatónico tomado de las especulaciones de Dionisio Areopagita, 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. El objeto de este trabajo es mostrar brevemente la recepción y contenido del argumento de contigüidad de los seres en algunos pasajes del Comentario a las Sentencias.

Palabras clave: Ontología, Tomás de Aquino, neoplatonismo, Dionisio Areopagita, filosofía medieval.

Abstract: Aquinas shows in his Commentary on the Sentences of Peter Lombard a Neoplatonic argument taken from Dionysius, which is the basis of Thomistic metaphysics about the epistemological, ontological and moral question. The formulation of this argument shows that there is a hierarchy among the beings that compose the universe, without any intermediate hiatus: there is a contiguity between each series of beings. The purpose of this paper is to show briefly the content of the argument of contiguity of beings as it was received in some passages of the Commentary on the Sentences.

Keywords: Ontology, Thomas Aquinas, Neoplatonism, Dionysius the Areopagite, medieval philosophy.

1. INTRODUCCIÓN

Las *Sentencias* de Pedro Lombardo inauguraron un nuevo estilo de enseñanza a partir del siglo XII, realizando un trabajo de reunión en un solo volumen de 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. Esta obra se utilizó 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.

El comentario sobre esta obra de Tomás de Aquino constituyó la segunda etapa de su proceso para llegar a ser Maestro de Teología, y presentó además dicho comentario para convertirse en Maestro de la Facultad de Artes. En el *Comentario al Libro de las Sentencias* demuestra una asimilación, desde su juventud, de los pensamientos fundamentales del Areopagita, realizando un recorrido por una gran variedad de temas dionisianos, entre ellos los que encuentra el Aquinate como afirmaciones de autoridad para desarrollar el principio de contigüidad ontológica.

El Doctor Angélico esgrime en esta obra un argumento neoplatónico tomado de las especulaciones de Dionisio, autor de la antigüedad tardía, que constituye la base de la metafísica tomista en torno a la cuestión gnoseológica, ontológica y moral.

2. DESARROLLO

2.1. Esquema general del Comentario

El Libro I del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* se dedica a esclarecer cuestiones sobre la sabiduría eterna que fue dada de alguna manera a los hombres mediante el Verbo en las Sagradas Escrituras. A causa de la sabiduría de Dios, son manifestados los misterios de la divinidad, y las obras de las criaturas en relación con su fin:

En efecto, mediante la sabiduría de Dios son manifestados los arcanos de la Divinidad, son producidas las obras de las criaturas; y no sólo producidas, sino también, son restauradas y son perfeccionadas, con aquella perfección –digo– con la que cada uno dicese perfecto en la medida en que logra su fin².

¹ Cfr. Jean Pierre TORREL, *Iniciación a Santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, EUNSA, 2002, p. 59.

² TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Libro I, Navarra, EUNSA, 2002, Pról., p. 71. (Se citará “Sent”). Versión Latina: TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Libros Sententiarum I-IV*, P. Mandonnet/M. F. Moos (eds.), Paris, 1929-1947 (cit. I-IV Sent.)

Santo Tomás organiza su teología, en particular a lo largo de este *Comentario*, tomando el influjo del esquema neoplatónico del *exitus* (manifestación divina, producción de las criaturas) y *reditus* (restauración y perfeccionamiento), en un planteamiento sistemático objetivo que muestra la causalidad ejemplar como tensando todo el anillo creatural de salida y retorno. Siguiendo este orden, conecta la circularidad del orden real, especialmente manifestada en el hombre, y la dinámica de la vida divina:

De la misma manera que, en la salida [*exitu*] que las cosas hacen del principio, se dice que la bondad divina procede hacia las criaturas, en cuanto que en la criatura está representada, por semejanza, la bondad divina recibida en ella, así también se entiende que la procesión de la divina persona está en la reconducción de la criatura racional a Dios, en cuanto que la propia relación de la misma persona divina está representada en el alma mediante una cierta imagen recibida que es modelada ejemplarmente y originada [*exemplata et originata*] por la misma propiedad de la relación eterna³.

Teniendo en cuenta este esquema, la primera parte del texto tomasiano del *Comentario* se propone mostrar la unidad de la esencia divina mediante razones naturales, así como revelar si, mediante las criaturas que han sido hechas, puede encontrarse algún vestigio o traza pequeña de la divinidad que las conduzca a retornar a su fuente. Se introduce una investigación eminentemente gnoseológica con respecto a las posibilidades del conocimiento de Dios a partir de los vestigios, tanto a partir de las enseñanzas de los maestros escriturarios, como de fundamentos mediados por la voz de la autoridad del pensamiento filosófico. Comprender la posibilidad del hombre de acercarse a la divinidad, esto es, ser *capax Dei* en un primer sentido gnoseológico, significa comprender cómo se hace presente en el ser humano la llegada de la luz sobrenatural que lo conduce hacia lo verdadero y eterno. El objetivo de esta reflexión, es avistar esta comprensión, a partir de los distintos sentidos que contempla el principio de la contigüidad ontológica recepcionado por Tomás de Aquino.

2.2. Sobre la presencia de la imagen en el ángel y en el hombre

Expuesta la unidad de la esencia divina correspondiente a la primera parte de su trabajo, el Aquinate manifiesta cómo aparece en las criaturas el vestigio de la Trinidad, cómo aparece la imagen de la Trinidad en el alma humana, y cómo Dios puede ser conocido a través de las criaturas. En la primera cuestión de la distinción 3 (*I Sent*), se muestra de qué modo se llega al conocimiento de Dios mediante el vestigio de las criaturas⁴.

³ TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.15, q.4, a. 1, p. 449.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.1, art.1, p. 163.

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 naturaleza⁵. La Cuestión 3 trata, en un artículo único, del sujeto de la imagen y la enumeración de las partes de la imagen, cuya solución –a las objeciones– expone primeramente una distinción entre la imagen (*imago*) y el vestigio (*vestigio*)⁶. Mientras el vestigio representa una semejanza confusa e imperfecta de una realidad, la imagen manifiesta la realidad de modo más preciso (determinado) y perfecto; por ello la imagen de la divinidad está en el ángel y está en el hombre. En cuanto al hombre, goza de esta imagen por lo que hay en él de más noble⁷. Luego se examinan las partes de la imagen, y se indaga acerca de si la memoria humana pertenece a ella. En primer lugar se afirma que la memoria no pertenece a la imagen, pues la memoria es una facultad que posee el hombre en común con los irracionales. La memoria es una potencia sensible y la imagen no está en las potencias sensibles⁸.

Como se dice que la potencia se distingue por sus actos⁹, 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 –y que se sigue de estos argumentos– 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. 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 pertineat¹⁰.

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.1, a. 3.

⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.3, a. ú.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.3, a.1, co: “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 nobilior. Alia autem, quae plus et minus participant de dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis”.

⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.4, a.1.

⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.4, a.1, arg. 5: “Item, potentiae distinguuntur per actus”.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.4, a.1, arg. 4.

Según este razonamiento (art. 1), la inteligencia tampoco parece pertenecer a la imagen. Esto se dice a partir de la afirmación de Dionisio (*De cael. Hier.*, 4) que sostiene que existen cuatro grados de seres: intelectuales, racionales, sensibles y simplemente existentes. Entre ellos, el hombre no pertenece al grupo de los seres intelectuales, sino que estaría dentro del grupo de los racionales. Y entonces, cuando se intenta averiguar qué es la imagen como aquello que está en el hombre, parecería necesario concluir que la inteligencia, por consiguiente, no pertenece a la imagen. Esto sería así porque, 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 intelectual 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, da lugar a comprender, siguiendo a Avicena¹¹, que el alma es el lugar de las especies, y más propiamente el intelecto. 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 capacidad para retener las cosas. Por esto la inteligencia sigue a la memoria. De manera que si aquella sigue a ésta, se puede entender que ambas son partes de la imagen.

La respuesta 4 a la objeción 4 explica que, según Dionisio (*De div. Nom.*, 7), lo supremo de la naturaleza inferior toca (*attingit*) 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. Puesto que la imagen corresponde a lo superior de una naturaleza, la intelectualidad del hombre es parte de la imagen, más que la razón, porque la razón es *naturaleza intelectual oscurecida*. Ella 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 aparecen inmediatamente (*statim*) al conocimiento. El término que expresa en este caso la contigüidad de los seres está dado por el verbo *attingo*, que tiene el sentido del contacto y la proximidad de los seres, como se ve en el texto:

Ad quantum 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

¹¹ AVICENA, *De anima.*, III, texto 6.

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 offerunt¹².

Se precisa 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, a su vez, jerárquicamente entre sí. Dado que en el alma la imagen se asigna a lo óptimo, la imagen se asigna más a la inteligencia que a la razón, pues lo que aparece claramente a la inteligencia, la segunda lo conoce en el horizonte del tiempo mediante una búsqueda constante. Ha de aclararse que la inteligencia o *intellectus* es la parte superior de una misma facultad, que es “sucedida” por la *ratio*. En esta secuencia escalonada, la voluntad tiene por objeto el bien –mostrado por la capacidad cognoscitiva–, que se ordena al supremo Bien. La potencia afectiva, por medio del amor, ama meritoriamente a Dios; aun cuando por el pecado pierda la semejanza con Dios, no pierde sin embargo la imagen.

2.3. *La afinidad ontológica de las facultades humanas y su continuación en la cadena de los seres*

Es posible hallar la misma estructura de participación entre los seres y en el interior de la persona, donde la razón es luz y fuente de verdad y moralidad. Las facultades del alma no se presentan como elementos separados, sino que guardan entre sí una conexión en la unidad funcional del sujeto operante. La razón se encuentra en contacto con las demás facultades, que dependen de ella, pero debe encontrarse en contacto con las facultades inferiores, no de una manera exterior, sino por una afinidad ontológica permanente, según una conexión natural de subordinación jerárquica. La voluntad, por su parte, no se mueve si primero no es iluminada por la facultad racional, que le muestra su objeto. En el orden de la actividad y la eficiencia, la voluntad es el primer principio propulsor de la vida, que hace entrar en acción no solamente a los apetitos inferiores, y, por medio de ellos, a los miembros del cuerpo, sino también a los sentidos internos y externos.

La cuestión de la libertad humana y de la moralidad se basa en la participación de la voluntad en el intelecto, por lo cual la voluntad es llamada *racional* por participación. La potencia volitiva, como viene a estar bajo el imperio de la razón, puede dirigir el apetito sensitivo, que también es llamado *racional* por participación. De este modo, la autoridad que la razón ejercita sobre el apetito es indirecta y libre, no despótica, a causa de que el alma humana se encuentra en los confines de lo corpóreo y lo incorpóreo: “*Appetitus respectu alicuius est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi prout quilibet naturaliter vult esse felix, sed respectu aliorum rectitudo appetitus a ratione causatur secundum*

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

*quod appetitus aliquo modo rationem participat*¹³. Esta participación corresponde a la obediencia que presta la voluntad al imperio de la razón.

Siguiendo este orden, es posible afirmar que las virtudes morales son establecidas por participación de las virtudes intelectuales. Pero la posibilidad gnoseológica no se queda en el hombre solamente, sino que desciende hacia los animales. Así como el hombre toma parte en el ápice de su mente racional y se toca con la intelectualidad angélica por medio del hábito de los primeros principios del intelecto, así también la parte inferior del hombre se toca con la superior de los animales. De éstos, los más elevados en la escala zoológica participan del aspecto más imperfecto de la voluntad y conocimiento humanos. El punto donde acontece esta comunicación entre hombre y animal es el centro de coordinación y especificación llamado *estimativa*; ella preside la vida entera de los animales: "*Dicit (Aristóteles) quod sapere inest paucis animalium, et non quod insit solis hominibus, quia etiam quaedam animalia participant aliquid prudentiae et aliquid sapientiae, scilicet quod recte iudicant de agendis per aestimationem naturalem*"¹⁴. Los animales, bajo este principio, son capaces de una prudencia en algún modo semejante a la humana, degradada según su naturaleza.

En el hombre esta capacidad estimativa se denomina propiamente *cogitativa*, y es la continuación de nuestra inteligencia. Por ella es posible la preparación del fantasma para realizar la abstracción a partir del conocimiento del singular concreto. La *cogitativa* es una *ratio* particular que se inserta en la dimensión temporal: "*Cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum scilicet rationis discursum secundum regulam Dionysii*"¹⁵.

La cadena de los seres continúa en la vida vegetativa, que en lo superior se toca con el reino animal y en lo inferior es contigua con el grado de ser inerte bajo el pleno dominio de la materia. Ambos participan también en cierto grado de la divinidad y conforman los últimos eslabones de lo creado. Aun cuando en estos estratos la similitud con lo divino está completamente afectada y atenuada, se da en el ámbito vegetal una delicada estructura análoga al sistema nervioso, con un modo preciso y vivo de responder a los estímulos. En fin, en todo lo creado se manifiesta la infinita perfección de Dios en sus diferentes modos de tender hacia el fin propio. Aun cuando existe una diferencia ontológica de grados, el conjunto de los seres conforma una perfección armónica universal que en mayor o menor medida tienden a Dios como a su fin último.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d.35, q.1, a.1.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri de Anima* (In L. III), *Opera Omnia*, XLV, 1 (editio Leonina), Roma-Paris, J. Vrin, 1985, lect.4, n. 629.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate* (cit. *De Ver.*), *Opera Omnia*, XXII, 1-3 (editio Leonina), Roma, J. Vrin, 1970-1976, q. XIV, a. 1 ad 9.

Hasta aquí, el argumento de contigüidad ha explicado someramente de qué manera la imagen es reflejada en los seres según su parte superior y según su potencialidad para remitirse y retornar a Dios. En lo que sigue, se aclarará la distinción entre el ángel y el hombre y entre intelecto y razón, citando los textos de las *Sentencias* que exponen el argumento.

2.4. *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, poseyendo una naturaleza espiritual, por la que tienen una clara intuición de las esencias, y por consiguiente se excluye de su acto cognitivo el paso de la potencia al acto. No hay en ellos movimiento, sucesión o progreso en 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, aunque 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 sin embargo siempre unida a un cierto carácter de participación¹⁶. La idea angélica es infundida por Dios en el momento de su creación; es capaz de retener en sí una gran riqueza noética –objetiva– adecuada a la inteligibilidad de su objeto. Pero en su superioridad, el ángel entiende, no directamente entendiendo las cosas, sino recibiendo primeramente la luz de Dios, que ilumina las cosas para que él las pueda contemplar íntegramente¹⁷. Las ideas angélicas, por pocas que sean, son siempre múltiples, en tanto que Dios se comprende a Sí mismo y a las cosas en la simplicidad del Verbo¹⁸.

El ángel, como todo intelecto creado, conoce objetos múltiples y diversos que no pueden ser representados todos en una sola especie intencional. Es metafísicamente contradictorio que la inteligencia angélica sea actualizada en el mismo momento por numerosas especies intencionales específicamente diversas, por lo cual a su vez es imposible que conozca por medio del mismo acto todas y cada una de las cosas que posee luego de su creación. Cuando

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* q.XX, a.2: “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”.

¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Librum beati Dionysii de divinis Nominibus Expositio*, cura et studio Fr. Ceslaj Pera O.P., Taurini-Romae, Marietti, 1950, c. IV, lect.7, XV, 309 b: “Angelus intelligit, non quidem accipiendo a rebus, sed accipiendo lumen a primo uno simplici, scilicet Deo”.

¹⁸ Cfr. Cornelio FABRO, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso D’Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1950, 2^o ed., pp. 280-281.

una de esas especies ocupa el “escenario” del conocimiento se actualiza, y se puede decir que las demás están no en potencia ni en acto, sino *in habitu*¹⁹.

De manera que las ideas angélicas tienen una función puramente objetiva, a diferencia de las ideas divinas, que son principios constitutivos de la cosa. El conocer angélico implica la existencia de una facultad cognoscitiva distinta de la esencia, que requiere la mediación de la *especie impressa*, en cuanto elemento que dispone al sujeto a la *intencionalidad*, esto es, que mueve al sujeto cognoscente a conocer objetivamente. El conocer realiza en la naturaleza el participar propio de los seres creados, esto es, significa asimilar en cuanto realizar el acto de la forma de una cosa. Este acto está presente en modo real en el objeto conocido, pero en el ángel cognoscente, en cambio, sólo de un modo objetivo e intencional.

La sabiduría divina une lo máximo de un orden inferior con lo ínfimo de un orden superior, 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 de la eternidad²⁰, 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 horizonte 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*”²¹.

El argumento neoplatónico, tomado tanto del *Liber de Causis* como del pensamiento de Dionisio Areopagita, constituye el fondo de la metafísica tomista en torno a la cuestión gnoseológica, ontológica y moral. El principio fundamental de este argumento sostiene que entre los seres que componen el universo hay una jerarquía de seres sin ningún hiato intermedio, hay 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 ultimum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit.²²

¹⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.3, q.3, a.4., y *III Sent.*, d.14, a.2.

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Librum de Causis Expositio*, H. D. Saffrey (ed.), Fribourg/Louvain, 1954, lec. 30.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *IV Sent.*, d.50, q.1, a.1, co.

²² TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.39, q.3, a.1, co.

Entre la cadena de seres, el alma humana es una naturaleza capaz de llegar a la verdad, perfectible y en potencia; es aquella que necesita de un progreso en el conocimiento de la verdad. No realiza perfectamente la noción de intelecto, sino que es un ente de razón llamado alma racional, que es situada por Santo Tomás entre las sustancias espirituales inferiores –o en el 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, en comparación con 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 de Anima²³.

Por su participación en el intelecto, se “toca” (*attingit*) con las sustancias inmediatamente superiores. Así, el alma del hombre es el acto primero de un cuerpo viviente, y por lo tanto se constituye en *forma sustancial*, y participa en la naturaleza intelectual más defectiva, y por eso es llamada racional. Esta es la base metafísica a partir de la cual Santo Tomás elabora su teoría de la *ratio*. Ésta es originada en la sombra de la inteligencia, como se ve en el siguiente texto:

Anima vero, quia extremum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectivam magis defective (scilicet quam angeli) quasi obumbrata, et ideo dicitur rationalis, ut dicit Isaac, in libro Definitionibus, ratio oritur in umbra intelligentiae²⁴.

El alma humana, por lo tanto, presenta una participación disminuida del intelecto propiamente dicho. Tomás afirma que la *ratio* en el hombre es esta misma naturaleza intelectual ensombrecida: “*Ratio nihil enim aliud est nisi natura intellectualis obumbrata*”²⁵.

2.4.1. 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 principalmente por la argumentación. Al comenzar el conocimiento en la esfera sensible, la conquista de la verdad exige el proceso discursivo de la *ratio*. Su actividad es *cognoscere cum continuo et tempore*, pero también es posible reconocer en ella una modalidad de intelecto que conoce habitualmente el contenido inicial y final de la argumentación, sin los

²³ TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.3, q.1, a.6, c.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.1, a.6.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.4, a.1, ad 4.

cuales el razonamiento carecería de dirección. Santo Tomás dice respecto del hombre: "*Raciocinatur homo discurrendo vel inquerendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato*"²⁶.

El acto de la *ratio* exige esencialmente un cierto período temporal para desarrollar las diferentes fases del conocimiento: el trabajo de los sentidos externos e internos, la iluminación de los fantasmas por el intelecto agente, la emanación del verbo, luego la composición y la división, y el discurso propiamente dicho de la *ratio*. Todo lo cual demanda tiempo, aun cuando en ciertos casos estas etapas puedan suceder sólo en un instante. Y todo aquello que está sujeto al tiempo también lo está al movimiento continuo, y por lo tanto depende del espacio²⁷.

En efecto, nuestras facultades toman su objeto de conocimiento de los fantasmas, que tienen su origen en un tiempo y lugar determinado, que a su vez dependen de una facultad cognoscente que usa los órganos corporales inicialmente. Multiplicidad y sucesión juegan un papel fundamental en la simple aprehensión y en el juicio humano, y sobre todo en el razonamiento, que es el acto más propio de la *ratio*. Este procedimiento está manifiestamente muy lejos de la simple mirada deiforme del intelecto puro.

En cuanto a la naturaleza de la razón, a ella corresponde *cogitare*, es decir, considerar las cosas según sus partes y sus propiedades: "*Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas (...)*"²⁸, que implica un proceso, un movimiento que transita de la potencia al acto, que trabaja desde la multiplicidad para hacer llegar al espíritu hacia la verdad por medio de una búsqueda larga y penosa²⁹. Así, la *ratio* espiritual puede recibir el nombre de *cogitatio*.

En otros pasajes explica otras propiedades de la *ratio*: "*Ratio quae collativa est*", con lo 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 ex quo alia concludit et sic acquirit scientiam; unde secundum quod se habet intellectus ad phantasmata, secundum hoc se habet ad collationem*"³⁰. *Ratio* designa este proceso de llegar a una verdad a partir del recogimiento de lo múltiple, lo cual es necesario para hacer ciencia. Se ha visto en el término

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.3, q.1, a.2.

²⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Quodlibetales*, R.M. Spiazzi (ed.), Torino, Marietti, 1956, q.9, a.9.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.4, a.5, co.

²⁹ Cfr. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*, Paris, Vrin, 1936, p.87.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d.14, q.1, a.3, qc.3 co.

collatio una semejanza del término *collectio*, que significa congregar, recoger, como ha señalado el Padre Chenu³¹, 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*”³². *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 señala: “*Rationis actus est inquirere et conferre*”, y afirma también: “*conferre autem rationis est*”, donde *inquirere* expresa el acto de investigar los elementos de un juicio o de un razonamiento, en tanto que *conferre*, representa el mismo acto, en el cual esos elementos son recogidos y comparados, para permitir al espíritu pasar de unos a otros y de este modo alcanzar la verdad buscada³³. En cuanto a la actividad del razonamiento en general, dice Tomás: “*Ratio autem proprie, ut Isaac dicit, est faciens currere causam in causatum; unde proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem*”³⁴, esto es, propio de la razón es el deducir de los principios las conclusiones. Los principios primeros son el objeto conocido y punto de partida de la operación de la *ratio* y, en este sentido, Tomás reconoce que la operación de la *ratio* es un procedimiento deductivo, cuyo prototipo más acabado será el silogismo. Las conclusiones no descubiertas aún son el objeto desconocido hacia donde se dirige su trabajo. Asimismo, entre las modalidades de discurso lógico, también habla de la inducción como uno de los procedimientos convenientes de los que se sirve el espíritu para adquirir la ciencia. La inducción, como sabemos, avanza desde el particular para llegar al universal. Sin embargo, teniendo en cuenta que Santo Tomás no es un científico en sentido moderno, sino un teólogo y metafísico, se ha notado que en ciertos casos ha usado *inducere* como razonar en general sin distinguir entre razonamiento deductivo o inductivo³⁵. Pero, en lo que concierne a la inducción propiamente dicha, se trata de un procedimiento que, por medio de la abstracción, forma los conceptos universales y puede reconocer a partir de lo particular los principios tales como *el todo es mayor que la parte*. De manera que puede verse cómo la deducción parte del principio, y la inducción puede volver a él.

Así, en la doctrina gnoseológica tomista, el principio intelectual angélico conforma una única facultad contemplante que tiene como objeto la idea *infusa*, la cual, aunque constituya una participación degradada respecto de la idea divina, siempre es una “totalidad” inteligible. En el hombre, en cambio,

³¹ Cfr. M. D. CHENU, “Note de lexicographie philosophique medieval”, en *Rev. sc. phil. Théol.* (1927) p. 445 y ss.

³² TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. De Trin.*, q.6, a.1, ad.3.

³³ Cfr. PEGHAIRE, *op. cit.*, p. 91.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.24, q.1, a.3.

³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (cit. S.T.), *Opera Omnia*, IV-XII (editio Leonina), Roma, 1888-1906, *I-IIae.*, q. 92, a.2: “*Rationis autem proprium est ut ex aliquot ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiat conclusionem per quaedam principia*”.

en lo que se refiere a la formación de la idea por la simple aprehensión, ella se constituye indirectamente por abstracción, es decir, primeramente por la iluminación de Dios, que es como el sol inteligible del espíritu y la causa primera de toda verdad. Del mismo modo que el hombre no puede ver el sol en sí, y solamente puede ver la luz derivada del sol, así también, en el orden del conocimiento, el alma humana es capaz de participar de esa luz y contemplarla por medio de un proceso que implica un complejo trabajo de abstracción³⁶.

Es así cómo 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. El contenido indeterminado de la idea humana está sujeto siempre al desarrollo de una mayor penetración de la realidad del objeto. Pero, por grande que sea el progreso en el acercamiento a la cosa, el hombre nunca podrá escudriñar íntegramente el fondo de la inteligibilidad de su objeto, en comparación con los espíritus puros. La materia, que en el ser concreto es principio de determinación ontológica de la forma, resulta ser, para la mente abstrayente, un cierto obstáculo para la inteligibilidad, puesto que la materia que está en el ser real se escapa siempre al proceso humano de asimilación cognoscitiva. La abstracción se realiza a partir de los accidentes y propiedades de las cosas, que son efectos de la forma, y es justo la forma y la esencia en general, y no la materia, la que es conocida³⁷. El conocimiento abstractivo culmina en la idea universal y, aunque no se realiza de un modo perfecto, puesto que no alcanza acabadamente ni el *esse* real ni el *esse* formal, 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 sensible³⁸.

2.4.2. El *Intellectus* en el hombre

2.4.2.a) Naturaleza y objeto del *intellectus*

El *intellectus* en sentido puro es un conocimiento simple, inmediato, extraespacial e intemporal –*sine tempore et continuo*–, inmóvil, súbito, infalible, sin discurso. El intelecto tiene en sí la posesión de la verdad. Santo Tomás encuentra necesario admitir que hay un cierto intelecto en el hombre, porque existen conocimientos intelectuales evidentes. En el segundo Libro de las *Sentencias* expone que de la misma manera que el movimiento de las cosas natu-

³⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q.84, a.4, ad 1: “Species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur, sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit”.

³⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.15, q.5, a.3, ad 3.

³⁸ Cfr. C. FABRO, *op. cit.*, pp.287-288.

rales procede de un motor inmóvil, y todo lo que se comporta de distintos modos procede de algo que permanece de un mismo modo, lo propio ocurre con el procedimiento de la razón. Ella efectúa cierto movimiento cuando desciende desde los principios inmutables hasta las conclusiones, de lo cual se deduce que es necesario que toda razón proceda de algún conocimiento que tenga uniformidad y quietud, lo cual no se alcanza sólo por el discurso de la investigación. Este conocimiento inmóvil e impasible se ofrece súbitamente a la razón, conduciéndola a partir de principios conocidos de suyo³⁹. Así declara el Aquinate: "*supremum autem in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo (...)*"⁴⁰.

Así como es propio de la razón la actividad de la simple aprehensión y del razonamiento, así se entiende que el objeto principal del *intellectus* son los juicios: "*Judicare non est proprium rationis per quam intellectu distingui potest, quia etiam intellectus judicat hoc verum esse, illud falsum*"⁴¹. El intelecto contiene los juicios que son los principios primeros desde los que avanza el pensamiento, *per se notae*, por lo cual goza de una superioridad real con respecto a la razón. Pero esta superioridad se ve inferior en relación con el intelecto angélico, puesto que el ángel puede juzgar inmediatamente toda la verdad –podríamos decir “de un golpe”– que contiene tal o cual especie inteligible y que posee desde su creación, sin necesidad de la composición y la división que necesariamente implica el juicio humano, que siempre realiza una comparación entre sujeto y predicado. Pero el lugar del intelecto excluye los juicios de opinión o probabilidad, puesto que los juicios primeros reposan en la evidencia.

Sin embargo, nuestro intelecto no puede llegar directamente a las realidades más que mediante una idea abstracta, en tanto que el ángel conoce actualmente la realidad concreta. En virtud de tal insolvencia, la *ratio* debe descender desde los principios a través de una cascada de conclusiones, y, para certificar la veracidad de éstas, debe retornar nuevamente, de conclusión en conclusión, hacia los primeros principios, puesto que no basta que la razón sola considere la conveniencia o no conveniencia de los conceptos entre ellos. Por eso nuestra participación en el intelecto es tenue, es débil, como dice el texto: "*Sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita haec virtus (intellectus scilicet prout rationi opponitur) est quaedam modica participatio intellectualitatis respectu ejus quod de intellectualitate in angelo est*"⁴².

Con estas afirmaciones, se puede examinar cómo el *intellectus*, además de ser un hábito excelente de la *ratio*, también es su término. Así como nuestra vista está por su constitución preparada para ver la luz, así el intelecto

³⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.24, q.2, a.3.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles, Opera Omnia*, IV-XII (editio Leonina), Roma, 1918-1930, I, cap. 57, n. 7.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q.15, a.1, ad 4 et 5.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.39, q.3, a.1, c.

humano es proporcionado al conocimiento natural de algo sólo a través inicialmente de las realidades sensibles; y por eso sólo es posible llegar a las realidades puras mediante la argumentación⁴³. Se conocen los principios cuando se conocen los términos⁴⁴, por lo cual los juicios en cuestión serán fruto de un proceso de razonamiento. En su característica inmediatez, se salvaguarda la simplicidad esencial en todo acto intelectual, aunque esta simplicidad presupone la complejidad de un proceso que requiere de un conocimiento previo de los conceptos a comparar.

El *intellectus* es un hábito de juicios inmediatos. Así, por ejemplo, es posible nombrar ciertos principios, tales como el principio de identidad comparada: *si dos seres o dos cantidades son idénticos a un tercero, entonces son idénticos entre ellos*; o un principio de geometría: *dado un punto sobre una recta, se puede trazar una recta perpendicular y sólo una*⁴⁵. Estos principios, que tienen aplicación en la experiencia, son *per se notae*, porque son inmediatamente conocidos los términos que los componen, y son accesibles a todo hombre, percibiéndose con evidencia la conveniencia de su sujeto y su predicado. Se acepta sin mediaciones, por ejemplo, el principio de no contradicción, o también un juicio de evidencia experimental como el afirmar la existencia de la luz solar al mediodía. Más allá de referirse a entidades materiales o inmateriales, para que existan tales juicios ha sido necesario pasar por un proceso que permite obtener las quiddidades abstractas. Por supuesto, habrá una mayor agudeza de inteligencia en los sabios, quienes han ejercitado prolongadamente el pensamiento metafísico, y también, por supuesto, el científico, quienes sin mediación (*statim*) perciben la conveniencia o no de ciertos conceptos. Por su hábito intelectual, hay una diferencia de perfección a causa de la seguridad y la nitidez en los juicios⁴⁶.

2.4.2.b) Modalidades de intelecto

El alma racional se asemeja al ángel en cuanto que hay en él una participación en la virtud intelectual, según la cual puede aprender algunas verdades sin mediación. Estas verdades son los primeros principios conocidos naturalmente, referidos a lo *especulativo* y a lo *operativo* o *práctico*.

Respecto de los primeros principios especulativos, la virtud accesible al hombre es el llamado *intelecto* en cuanto se refiere a lo especulativo; y es llamada *sindéresis* en la medida en que se refiere a lo operativo. Santo Tomás

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.1, a.2., ad. 2.: “*Ad secundum dicendum, quod visus noster est proporcionatus ad videndum lucem corporalem per seipsam; sed intellectus noster non est proporcionatus ad cognoscendum naturali cognition aliquid nisi per sensibilia; et ideo in intelligibilia pura devenire non potest nisi arguendo.*”

⁴⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, a.2, co.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P., Taurini-Romae, Marietti, 1964, IV, lec. 5, n. 595.

⁴⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d.3, q.1, a.2, c.

dice explícitamente: “unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est synderesis dicitur”⁴⁷. Virtus designa un hábito, como declara formalmente: “Virtus potest dici dupliciter; uno modo habitus perficiens ad actum bonum potentiae humanae sive sit bonus materialiter et sic habitus intellectuales et speculativi virtutes dici possunt quibus intellectus et ratio ad verum determinantur, cujus consideratio bonus actus ipsorum est.”⁴⁸

Este *habitus principiorum* es una luz superior, como una chispa [*scintilla*], pues así como una chispa es una porción pequeña de fuego, del mismo modo esta virtud es una pequeña participación en la intelectualidad, en comparación con lo que hay de intelectualidad en el ángel; es lo supremo de la naturaleza racional. El intelecto angélico conforma una potencia, mientras que en el hombre es un hábito, una mínima porción luminosa participada, que, sin embargo, en el orden natural, se hace imprescindible para la *ratio*, para conocer sin discurso, para encontrar una dirección, y no perderse en lo arbitrario. Es un hábito, y no una potencia, pero un hábito propio de la razón, y no de la voluntad, como quiso San Buenaventura⁴⁹. Ella es a la razón práctica lo que el intelecto a la razón especulativa.

El artículo primero de la Cuestión 3 de la distinción 39 (*II Sent*) busca examinar si la luz superior de la razón puede extinguirse, y esto para averiguar si esta parte del hombre puede errar en sus principios y juicios. La luz superior de la razón [*superior scintilla*] conformaría su parte superior –pues estamos hablando de la misma facultad, aun cuando es posible establecer una clara distinción entre *intellectus* y *ratio*–, 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 extinguitur⁵⁰.

Así como el intelecto no se equivoca acerca de los principios considerados en sí mismos, del mismo modo la luz de la sindéresis en sí misma nunca se extingue⁵¹, no mientras dure la luz del hábito del intelecto; no puede ser suprimida por el pecado, puesto que dicha luz pertenece a la imagen. Ha sido dada a la naturaleza del hombre, y lo natural no puede ser suprimido por el pecado⁵². La sindéresis, como aclara en el Segundo libro del *Comentario*, es

⁴⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.39, q.3, a. 1: “Oportet ergo quod in anima rationali, quae Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatione intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis.”

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d.23, q.1, a.4, qc.1c.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.24, q.2, a.3.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.39, q.3, a.1, sc1.

⁵¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.39, q.3, a.1.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.39, q.3, a.1, sc2.

un hábito y no una potencia, pero un hábito propio de la razón, y no de la voluntad, como quiso San Buenaventura⁵³. Ella es a la razón práctica lo que el intelecto a la razón especulativa.

3. CONSIDERACIONES FINALES

Existe una semejanza que gobierna la jerarquía de los seres creados, y es la esencia divina que resplandece en todos ellos a su modo –participado– y según las perfecciones de cada naturaleza. La afinidad entre ellos proviene de la imitación del mismo modelo según las propias posibilidades ontológicas.

Según Dionisio –expone Santo Tomás– la jerarquía terrenal es un signo de la jerarquía celeste. La jerarquía del mundo se orienta camino a la jerarquía celeste, y de este modo queda conformada una sola jerarquía. No sería diferente la jerarquía de los hombres y de los ángeles, sino que sería la misma, en la cual la unidad entre el reino celestial y el terrestre se da precisamente en la articulación entre la serie de hombres y la serie de ángeles. Dicha articulación se da en el punto de unión entre ambos rangos de ser, en la intelectualidad⁵⁴. En el hombre, la mente no es solamente una *ratio discursiva*, sino constituye una misma facultad con el intelecto. Éste contiene habitualmente los principios en sí mismos inmutables que participan de la ley eterna, el camino directivo desde el cual comienza y hacia el cual avanza el trabajo propio de la razón.

Dado que en el hombre hay cierta participación en la luz divina de la inteligencia, aunque defectivamente, la mente humana es capaz de aprehender inmediatamente y sin argumentaciones intermediarias ciertas verdades⁵⁵. 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. Ésta se manifiesta como un *intellectus apprehensivus* y constituye nuestra tenue participación en el modo de conocer de las inteligencias puras, que, según Tomás de Aquino, tiene una doble virtualidad: 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 *synderesis*⁵⁶. Estos dos hábitos se manifiestan como el principio

⁵³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.24, q.2, a.3.

⁵⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d.9 q.1, a.8, ad 4 : “Ad quartum dicendum, quod secundum Dionysium, sicut se habet nostra hierarchia vel Ecclesia ad caelestem, ita hierarchia veteris legis ad nostram; unde sicut vetus hierarchia erat via in nostram et significabat eam, et propter hoc, veniente nova, vetus assumpta est in illam et ad ordines ejus, ita etiam nostra hierarchia est via in caelestem, et signum ejus; unde in patria non erit alia hierarchia hominum et Angelorum, sed una et eadem et homines in ordines Angelorum distribuentur.”

⁵⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* q.8, a.15c y ad. 2: “Intellectus noster participans defective lumen intellectualem non est completus, respectu omnium cognoscibilium quae naturaliter potest cognoscere, sed est perfectibilis.”

⁵⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. XV, a.1; q. XVI, a.1; q. XXV, a.2; *III Sent.*, d.25, q.1, a.2.

de toda la ciencia y de todo arte y virtud que se pueda dar en el hombre. La *sindéresis* 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 el segundo libro de las *Sentencias*, d.24, q.2, a.4, c: “Omne malum est vitandum” y más explícitamente en la *Summa theologiae* Ia-IIae, q.94, a.2, co.: “*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 humano⁵⁷.

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 eterna⁵⁸.

Se ha visto cómo el pensamiento neoplatónico del *exitus-reditus* presente en las *Sentencias* se despliega no sólo en el esquema general de los seres, sino también en el interior del mismo hombre, cuyo camino de perfección consiste en un *exitus* desde los principios verdaderos, continuado y plenificado de contenido por el trabajo de la razón, coronado finalmente por su regreso hacia la luz de la verdad originaria.

⁵⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I-II, q.94, a.2, co: “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.”

⁵⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I-II, q.91, a.3, ad 1: “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 inest nobis cognitio quorundam primorum principiorum..., ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter participat homo legem aeternam secundum quaedam communia principia”; y en a. 2, co: “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”.