

El argumento de contigüidad ontológica en la posibilidad de la intuición en el conocimiento humano según Tomás de Aquino

The ontological argument of contiguity in the intuition's possibility in human knowledge according to Thomas Aquinas

Gabriela de los Ángeles Caram

Universidad Nacional de Cuyo-CONICET

gabriela.caram@fce.uncu.edu.ar

Resumen: El argumento de contigüidad ontológica, utilizado en varios pasajes de la *Opera Omnia* tomasiana, expresa la existencia de una afinidad metafísica entre los seres del universo, según la cual la realidad es comprendida jerárquicamente como una analogía de entes que se ordenan en cascadas descendentes hasta el último grado: cada nivel entitativo inferior tiene su origen en la atenuación del grado superior inmediato. Dicho argumento se hace presente en el contexto del conocimiento humano, en cuanto el alma humana "toca" al ser que le antecede inmediatamente al participar en su perfección última, más precisamente en su capacidad intelectual. La contigüidad se manifiesta en las especulaciones que lleva a cabo el Aquinate acerca de las facultades humanas y de sus elementos y objetos propios. Este particular estudio, además del análisis gnoseológico humano específico, requiere la comparación entre las posibilidades de conocimiento de los entes que componen la cadena jerárquica de lo creado. De este modo, se pueden visualizar aquellos puntos de unión que enlazan cada nivel de ser con el contiguo anterior y con el subsiguiente, según lo mentado por este principio.

Abstract: The ontological contiguity argument, used in several passages of the Thomistic *Opera Omnia*, shows the existence of a metaphysical affinity among beings in the universe. According to it, reality is hierarchically understood as a sequence of entities that are sorted in descending cascades until the last grade: each lower level entity is originated in the attenuation of the immediately level entity. That argument is present in the context of human knowledge, as the human soul "touches" the being that immediately precedes it by participating in its ultimate perfection, more precisely in his intellectual capacity. Contiguity appear in Aquina's speculations on human faculties and their own elements and objects. This particular study, in addition to a specific human gnoseological analysis, requires comparing the knowledge possibilities by the entities that make up the hierarchical chain of creation. Thus, we can see the junctions that link each level being with that of the previous and subsequent one, as suggested by this principle.

Palabras claves: Contigüidad ontológica, conocimiento humano, Tomás de Aquino, jerarquía de seres, gnoseología medieval. Keywords: Ontological contiguity, Human Knowledge, Tomas Aquinas, Hierarchy of beings, Medieval Gnoseology.

Introducción

El argumento de contigüidad ontológica es un principio metafísico que aparece en diversos pasajes de la *Opera Omnia* de Tomás de Aquino y remite a su primera formulación realizada por Dionisio Areopagita en su libro *Los nombres divinos*¹. Con él fundamenta la explicación de variadas temáticas en torno a las posibilidades de cada rango ontológico de la creación. De acuerdo con el argumento, existe una afinidad metafísica según la cual la realidad es comprendida jerárquicamente como una analogía de seres, que se ordenan en cascadas descendentes hasta el último grado: cada nivel entitativo inferior tiene su origen en la atenuación del grado superior inmediato que le antecede. Puede describirse en los siguientes términos: “Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo”². De este modo, la naturaleza inferior, en lo superior de sí ‘toca’ a lo inferior de la naturaleza superior.

El argumento de contigüidad ontológica en el contexto del conocimiento humano está presente en las especulaciones que lleva a cabo el Aquinate acerca de las facultades humanas y sus implicancias, y de sus elementos y objetos propios. Este particular estudio, además del análisis específico, requiere la comparación entre las posibilidades de conocimiento de los entes que componen la cadena jerárquica de lo creado. En esta tarea, como se vio *supra*, fue preciso encontrar aquellos puntos de unión que enlazan cada nivel de ser con el contiguo anterior y con el subsiguiente, según lo mentado por el principio de continuidad, claramente expuesto en distintos pasajes de la obra del Angélico.

Inicialmente, este trabajo se introduce en el análisis breve de las posibilidades cognitivas del ángel, para luego alcanzar una cierta comprensión

¹ DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, traducción y notas por P. Cavallero, revisión y comentarios por G. Ritacco, Buenos Aires, Losada, 2007¹, cap. VII. Este tema es desarrollado por Tomás de Aquino en varias de sus obras. Para este tema ver G. CARAM, “Recepción y desarrollo del argumento de la contigüidad ontológica en el *Comentario a las Sentencias* de Tomás de Aquino”, *Estudios Filosóficos* 57/181 (2013) 537-555, y “El argumento de continuidad ontológica en *De Veritate* de Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 20 (2013) 153-166.

² TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De Veritate* (cit. *De Ver.*), ed. Leon. XXII, Romae, Sanctae Sabinae, 1970-1974, q. 16, a. 1.

acerca de la participación humana en la capacidad de los intelectos puros. Dicha participación cumple un rol fundamental en la conexión de ambos rangos entitativos, cuyo tratamiento, además, precisa la reflexión acerca de la ciencia metafísica, cuyo objeto es el ente en cuanto tal, o, lo que es lo mismo, el primer objeto de conocimiento y condición de posibilidad del conocimiento en general. A esto se suma una alusión a los primeros principios del saber teórico y práctico, que forman parte del conocimiento intelectual que habita en la mente del hombre, y que guían los pasos del trabajo racional.

1. La operación del intelecto

1.1. Referencias históricas sobre el intelecto: las fuentes acerca del conocimiento intelectual

En primer lugar, es necesario decir que la facultad humana de conocer ha suscitado numerosas investigaciones, a causa de su complejidad, puesto que, como ya se ha afirmado, la razón se encuentra en el horizonte de la eternidad, con lo cual implica elementos temporales, y elementos que exceden el tiempo.

En el segundo libro de *Acerca del alma* (412a-3a)³, Aristóteles había empleado la teoría de la materia y la forma para definir el alma, a la que considera como la forma de un cuerpo que potencialmente tiene vida. En la naturaleza existe algo que es materia para todos los géneros de ente, pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas. De este modo, encuentra en el alma humana dos elementos, uno activo y otro pasivo, y expone la existencia de “un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a la manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de todos los colores en potencia colores en acto”⁴. El intelecto activo es la actualidad de las cosas de la misma manera que la luz es actualidad de las cosas que se ven; mientras que el intelecto pasivo se manifiesta como una actualidad imperfecta⁵. Según el Filósofo, el acto

³ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000, 412a-3a.

⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 430 a, 15-19.

⁵ Cf. J. T. MARTIN, “Causalidad y entendimiento agente”, *Anuario Filosófico* 26/3 (2008) 682-683. El autor de este artículo demuestra que la interpretación de Aristóteles presenta al intelecto agente no simplemente como una causa eficiente, sino como una

propio del intelecto agente sería extraer la esencia de los fantasmas que él ha iluminado, y del intelecto posible, recibir las especies abstraídas.

El pensamiento prevalente de la doctrina de la iluminación del intelecto tuvo un desarrollo posterior en la tradición heredada de san Agustín, que apareció matizada considerablemente en los pensadores árabes, para quienes el auténtico maestro fue Aristóteles⁶, y al cual reinterpretaron a partir de su arduo trabajo de traducción del *corpus aristotelicum*. Sin embargo, el pensamiento árabe tuvo su punto de partida en el neoplatonismo, mezclado con doctrinas aristotélicas. Avicena, por ejemplo, afirmaba la existencia de un Intelecto separado que actualizaba las ideas que el alma tiene en potencia con respecto a lo que no conoce. Esta Inteligencia, poseyendo en sí todas las formas inteligibles, se constituye en la causa de las ideas en el intelecto pasivo del hombre, por lo tanto, se lo llama intelecto agente. Este no es propio del hombre, sino que la especie humana se encontraría bajo la influencia de un intelecto agente único. En este sistema, las especies inteligibles no pueden ser retenidas en el alma, por lo que el alma debe volverse al Intelecto agente cada vez que desee recibirlas, apartándose de ellas cada vez que las olvida⁷.

Guillermo de Auvergne fue el pensador que más se planteó la relación o compatibilidad de la doctrina de Avicena con el cristianismo. Negó que el hombre pueda poseer dos intelectos, puesto que el alma es simple e indivisible, por lo que el intelecto agente quedaría totalmente eliminado de su doctrina, y no sería posible un intelecto agente separado dentro del alma. En pos de solucionar este problema, recurrió a la teoría de la iluminación agustiniana. El hombre se encontraría en el medio de dos mundos, con respecto al cual, Dios asumiría una función iluminativa análoga a la función del intelecto agente separado⁸.

Alejandro de Hales, por su parte, vino a apartarse de la posición de Guillermo de Auvergne, admitiendo la composición hilemórfica del alma, y basado en ella explicó la diferencia entre ambos intelectos, atribuyendo el intelecto posible a la materia y el intelecto agente a la forma. La inteligencia agente no puede estar separada, sino que es una parte del alma.

causalidad, puesto que considera que el intelecto pasivo depende de una actualidad perfecta en el orden de la causalidad final.

⁶ Cf. R. R. GUERRERO, *Filosofías Árabe y Judía*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 44.

⁷ R. PERETÓ RIVAS, "Santo Tomás de Aquino y la iluminación *sub quo*", *Doctor Angelicus. Internationales Thomistisches Jahrbuch* 3 (2003) 112.

⁸ Cf. R. PERETÓ RIVAS, "Santo Tomás de Aquino y la iluminación *sub quo*", pp. 112-114.

Roberto Grosseteste estableció como principio que las ideas de las cosas o principios están en Dios, al modo de modelos arquetípicos que son causas formales de todos los seres. Estas ideas son creadoras, causa de la existencia de las especies. También existen intelectos puros separados, capaces de contemplar la luz de Dios y las ideas divinas, y que son los llamados ángeles⁹. Roberto Grosseteste y Alejandro de Hales consideraron que el intelecto activo es Dios; el intelecto humano no puede adquirir conocimiento simplemente porque necesita de las percepciones de los sentidos: por eso requiere de la iluminación del intelecto agente (que es la iluminación divina) en orden a abstraer de las imágenes sensibles que ellos llaman ‘especies inteligibles’, las formas por las que el intelecto es informado¹⁰.

San Alberto Magno también consideró necesaria la intervención de la iluminación de un ser superior en el proceso de conocimiento, ya que la luz del intelecto agente no es suficiente alcanzarlo, del mismo modo como las estrellas precisan la luz del sol para poder brillar¹¹.

No obstante esta multiplicidad de influencias, Tomás de Aquino tomó su posición gnoseológica en base a la afirmación de la existencia de un intelecto agente para cada hombre. Esta tesis se desprende de la concepción del hombre como una unidad sustancial de cuerpo y alma, y que no necesariamente divide la simplicidad del alma. La herencia bíblica le hizo afirmar una visión unitaria del hombre. Tomás plantea una nueva posición antropológica, según la cual no existe contradicción entre la unidad sustancial de cuerpo y alma y la posibilidad de la inmortalidad del alma –problema que san Agustín no había resuelto por no poder concebir la comunicación de las dos sustancias en una misma persona–. En la tercera distinción (q. 3, pr.) del Primer libro del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, estudia el alma humana –en que se realiza la imagen divina–, y explica la imagen de la Trinidad citando a san Agustín: “ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se; in tertia, ex similitudine imaginis ducit in Trinitatem personarum”. Memoria, inteligencia y voluntad son las tres partes que considera el Obispo de Hipona, y que cita santo Tomás, para luego expresar –modificando la

⁹ Sobre Roberto Grosseteste, consultar: É. GILSON, “Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1 (1926-27) 92-96.

¹⁰ J. MARENBO, *Later Medieval Philosophy*, London and New York, Routledge, 1991, p. 116.

¹¹ Cf. R. PERETÓ RIVAS, “Santo Tomás de Aquino y la iluminación *sub quo*”, p. 115. Véase también ALBERTO MAGNO, *Commentarii in Primum Librum Sententiarum, Opera Omnia*, cura et labore A. Borgnet, Pont. Max. Leone XIII, Paris, 1893, I, d. 2, a. 5, sol.

concepción agustiniana- que en el hombre no prima la inteligencia, sino la racionalidad. El hombre no es naturalmente un ser intelectual, sino un ser racional, lo cual es, en esencia, diferente. La distinción entre intelecto y razón tiene su raíz en el neoplatonismo de Dionisio, cuyo argumento -a saber, el principio de continuidad ontológica- comenta Tomás con el fin de exponer esta diferenciación:

“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 aliquomodo 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.

El principio de la jerarquía de los seres por contigüidad conlleva la aceptación implícita de la distinción entre la naturaleza intelectual y la racional: “natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris”¹³. Ya desde Aristóteles se había expuesto la diferencia entre ambos (*intellectus-ratio*), comprendiendo que la razón se mueve en la búsqueda de la verdad, mientras que el intelecto ya la posee, en el conocimiento intuitivo de los primeros principios. En Tomás, son naturaleza intelectual oscurecida (*ratio*) y conocimiento a plena luz (*intellectus*), que deriva de la teoría dionisiana de la iluminación.

En el artículo 5 de la misma cuestión¹⁴, se ocupa de delimitar el conocimiento intelectual en su naturaleza: “Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile”. Intelligir es aprehender por intuición simple y sin dilación aquello que se conoce por evidencia manifiesta en el presente sin tiempo de la inteligencia. *Intelligere* es el acto por el cual el alma es ella misma su propio objeto, y gra-

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum* (cit. *In Sent.*), t. 1 y 2, ed. P. Madonnet, Paris, P. Lethieuleux, 1929, I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, d. 3, q. 4, a. 5, c.

cias al que toma posesión de sí misma y en cierta manera de Dios también, porque Dios está más presente al alma que ella misma. Para reencontrarse a sí misma y a Dios, ella no precisa pasar por los sentidos, sino que se mueve en la inmutabilidad y simplicidad de lo puramente inteligible. *Intus-legere*: conocer lo más íntimo de las cosas¹⁵.

Pero conocer lo íntimo de algo es característico del intelecto en cuanto tal, del intelecto puro, residente en las sustancias separadas. Por eso para el hombre, conocer en esencia alguna cosa significa un esfuerzo por el cual la cosa por conocer se va haciendo objeto del intelecto a través de sus diversas connotaciones, propiedades o accidentes¹⁶.

Entre los numerosos textos en que santo Tomás habla de la abstracción del intelecto agente, se puede aludir a un pasaje de la *Summa Theologiae*, donde se dice que nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto, del mismo modo que lo sensible es puesto en acto por lo sensible en acto. Así, en el plano intelectual debe haber una facultad que haga las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales particulares. De allí la necesidad de admitir la existencia del intelecto agente¹⁷.

1.2. El proceso de conocimiento en santo Tomás

En la doctrina gnoseológica tomista, el principio intelectual angélico conforma una única facultad contemplativa, y en el hombre viene a duplicarse en un intelecto activo o agente y en un intelecto pasivo o receptivo. Por lo cual en el ángel la idea *infusa*, aunque constituya una participación degradada respecto de la idea divina, siempre es una “totalidad” inteligible. En el hombre, en cambio, la idea se constituye indirectamente por abstracción, es decir, primera-

¹⁵ Cf. J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*, Paris, Vrin, 1936, p. 37.

¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (cit. *S. Th.*) (cum textu ex recensione leonina), ed. P. Carmelo, Torino, Marietti, 1963, I, q. 18., a. 2, c.: “Intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei”.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 79, a. 3, c.: “Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem”.

mente por la iluminación de Dios, que es como el sol inteligible del espíritu y la causa primera de toda verdad. Del mismo modo como 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 la facultad humana activa del intelecto agente. Este es el principio activo del inteligible, el cual no viene a nosotros por participación directa de Dios, sino que resulta de un complejo trabajo de abstracción:

“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 sensibilibus et materialibus a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit”¹⁸.

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 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. 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 puros¹⁹. El conocimiento abstractivo humano termina 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 sensible²⁰.

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 co-

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 84, a. 4, ad. 1.

¹⁹ Cf. O. J. GONZÁLEZ, “Tomás de Aquino. La aprehensión del ‘acto de ser’”, *Anuario Filosófico* 24/1 (1991) 150: “La facultad intelectual está como ‘abierta’ a una infinitud de ‘objetos’, a una infinitud de aspectos incluso en la misma cosa; y en el ejercicio de la intelección, la facultad intelectual se orienta hacia un objeto determinado que es siempre un aspecto de la cosa desconocida”.

²⁰ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso D’Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1950², pp.287-288.

nocimiento avanza es propiamente *discursivo*, esto es, dependiente de un movimiento determinado por la argumentación. Nuestra mente aparece como una *ratio* discursiva, pero también es posible reconocer en ella de algún modo un 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, cuyo conocimiento se lleva a cabo a partir de la esfera sensible, y entonces la conquista de la verdad exige el proceso discursivo de la *ratio*. Santo Tomás dice respecto del hombre: “Raciocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato”²¹.

El conocimiento intelectual es, en sentido estricto, un conocer inmediato (*statim*), sin discurso mental, e infalible. Los ángeles –piensa Tomás siguiendo a Dionisio– obtienen el conocimiento de la verdad “statim in prima et subita sive simplici acceptione”²², sin ningún tipo de movimiento mental. Podría compararse con el mirar la propia imagen en el espejo, lo cual sucede instantáneamente, o, mejor dicho, atemporalmente; en la visión de la imagen, se contempla todo junto²³. El intelecto puro no está sumido al tiempo, ni *per se* ni *per accidens*; excluye el tiempo –el que conocemos, el considerado desde el hombre– propiamente dicho en su actividad. Esto se explica porque el ángel, cuando considera el objeto, no pasa de la potencia total al acto, sino que pasa del conocimiento habitual al conocimiento actual, como dice en *Contra Gentiles*: “Non tamen motus, proprie loquendo: cum non succedat actus potentiae, sed actus actui”²⁴. No sucede el acto a la potencia, sino el acto a un cierto acto, en este caso, el conocimiento habitual.

Las criaturas poseen su operación propia en función de un principio formal. Esto es, todo ser obra solamente en virtud de las facultades que le han sido dadas. Esta reflexión se relaciona directamente con la consideración del orden de las criaturas en una jerarquía en virtud de las facultades recibidas, en la medida en que la Causa Suprema actúa sobre ellas.

La influencia divina en el seno de las cosas permite su existir y ser según su naturaleza, ya que nada puede hacer nada sino en virtud de la eficacia divina. Si un ser cualquiera causa la existencia de otro ser, esto no lo hace

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 2, c.

²² TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 15, a. 1, c.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 58, a. 3, ad. 1: “Si autem in uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res; non est propter hoc cognitio discursive. Et hoc modo cognoscunt Angeli res in verbo”.

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* (cit. C.G.) (textus leoninus diligenter recognitus), ed. C. Pera *et al.*, Taurini - Romae, Marietti, 1961, II, c. 101, n. 2.

sino porque Dios le confiere el poder de hacerlo, y, con ello, se crea la cadena de las causas, que tiene un solo Principio. Dios es, para todos los seres que operan, causa y razón de obrar. Dios es la causa principal y universal de todas las acciones producidas por las criaturas²⁵; ellas están en sus manos, como herramientas en manos de su obrero. Dios se halla presente en todas partes y obrando por su eficacia.

En este ordenamiento, la operación propia del hombre es la actividad racional, lo que implica abandonar la idea de la existencia de un intelecto agente separado, debido a las posibilidades intrínsecas que la razón posee – el conocimiento autónomo–, y que superan las funciones vegetativas y puramente animales. Y esto porque el hombre conforma una unidad sustancial, en la que el alma es la forma del cuerpo, por lo cual posee una operación propia que excede la materia corporal, pero que, por estar unida a ella –no de un modo accidental, como fuera para Platón– es inferior al intelecto puro. Sin embargo, el alma no es absorbida por el cuerpo; es una sustancia espiritual que “toca” a la materia y le comunica su ser y se constituye en su forma:

“[...] anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia”²⁶.

En cuanto excede la materia corporal, el alma humana es una sustancia espiritual²⁷.

Esta unión indisoluble que es el ser humano se fundamenta también en el principio de continuidad ontológica, el cual permite comprender, además, que el alma humana es inferior en el orden de las sustancias espirituales:

“Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. De Divin. Nomin.; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum com-

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, C. G., III, c. 66.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* (cit. *De Spir. Creat.*), ed. J. Cos, ed. Leon. XXIV, Roma- Paris, Commissio Leonina - Editions Du Cerf, 2000, q. un., a. 2, ad. 4.

²⁷ Ver también TOMÁS DE AQUINO, *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2, c.

municare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et material”²⁸.

El alma comunica la forma en función de la dignidad que Dios ha otorgado al cuerpo humano, y según el principio que el Aquinate toma de Dionisio, según el cual, lo superior de una naturaleza se toca con lo inferior de la superior que le sigue. En el interior del mismo hombre hay dos elementos que se tocan y conectan esencialmente –la corporal y la anímica de carácter racional–, pero que conforman una unidad que hace que el hombre sea tal. Se había mencionado con anterioridad la semejanza del ser humano con el microcosmos a colación de que tiene en sí, puesto que posee todas las perfecciones presentes en el cosmos de lo creado, hasta inclusive la perfección ínfima de los espíritus puros, esto es, la posibilidad de la intelección a partir de sus propias capacidades. En *De Veritate*²⁹, el argumento de la contigüidad, según el presente desarrollo, aparece planteado con un nuevo matiz, mostrando la diferencia entre los ángeles y las almas humanas, citando nuevamente el capítulo VII de *Los nombres divinos*: “[...] quod divina sapientia semper fines priorum coniungit principiis secundorum; hoc est dictu: quod inferior natura in sui summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae”. Y continúa diciendo, en relación con las capacidades cognitivas del ángel y del hombre, que Dionisio las delimitó como sigue: las virtudes intelectuales de las mentes angélicas tienen intelecciones simples, no a partir de las cosas divisibles y de los sentidos, sino que de manera uniforme entienden los inteligibles divinos. A causa de la divina sabiduría, también las almas racionales tienen intelecto, aunque debilitado a causa de su conocer fragmentario. Esto sucede porque aquello que es de una naturaleza superior no puede darse en toda su plenitud a una naturaleza inferior, “sed secundum quamdam tenuem participationem”³⁰.

Continúa la descripción de la facultad de conocer del hombre para explicar que el intelecto no conforma ninguna facultad especial en el hombre apartada de lo que es la facultad racional, e introduce una comparación:

“[...] sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiae participant: sed hoc inest eis secundum quamdam aestimationem naturalem. Similiter etiam nec in homine est

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2, c.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 15, a. 1, c.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 15, a. 1, c.

una specialis potentia per quam simpliciter et absolute sine discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi secundum quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur”³¹.

Los animales tienen en común con el hombre una cierta prudencia, es decir, toman parte en la prudencia, entendida como una perfección racional orientada al obrar, y que en el animal se traduce en una cierta capacidad para buscar el bien o lo conveniente para la especie y evitar el mal, o lo inconveniente. En este sentido, no se puede afirmar que los animales tienen una cierta razón, sino que en ellos se da una participación de la prudencia humana, a la manera de una cierta “prudencia natural”, notablemente disminuida en su capacidad. Pero aquello que participa de tal modo se tiene como algo subyacente a la capacidad de la potencia de que participa. De este mismo modo subyacente participa la razón de la simplicidad intelectual, que viene siendo el principio y el término de toda su operación racional (“principium et terminus in eius propria operatione”)³². La razón misma es intelecto en cuanto conoce lo verdadero por sí misma, difiriendo del raciocinio, que es la inquisición de la razón.

R. Peretó Rivas, en su trabajo “Santo Tomás de Aquino y la iluminación *sub quo*”, explica cómo se produce el proceso de conocimiento en el hombre. Por un lado, aclara que no es posible que el conocimiento se realice a partir de una causa exterior (*ab extrinseco*). La doctrina del intelecto agente soluciona efectivamente las divergencias en cuanto al proceso de conocimiento y del origen de la iluminación del intelecto; y cita:

“in visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum, sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum”³³.

Así como la luz permite la visión del ojo, de la misma manera hay en nosotros un intelecto agente que ilumina, de un modo que Tomás denomina

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 15, a. 1, c.

³² TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 15, a. 1, c.

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones de Quodlibet.*, ed. Leon. XXV, Roma-Paris, Commissio Leonina - Editions Du Cerf, 1996, VII, q. 1, a. 1, c.

sub quo, en el cual, el intelecto agente actúa como un principio activo por el que se logra la actualización de los inteligibles en la potencia cognitiva:

“nada pasa de la potencia al acto si no es por algún ente en acto. Es preciso entonces poner alguna virtud de parte del intelecto, que haga los inteligibles en acto, por la abstracción de las especies de sus condiciones materiales. Y esta es la virtud del intelecto agente”³⁴.

La explicación admite primeramente la existencia de un intelecto que está siempre en acto, y que proporciona la concepción de los inteligibles, de cuya luz participa el intelecto agente humano. En este plano, se rechazan las concepciones que atribuyen la tarea iluminadora a un ser de tipo demiúrgico, ya que esta acción corresponde solo a Dios: “...proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae”³⁵.

En primer lugar hay que decir que los inteligibles en acto no se producen directamente en la facultad de conocimiento, sino que su conocimiento se realiza a partir de una participación en la visión perfecta e inmediata de ellos. Su manifestación en la facultad intelectual se da en la evidencia de la noción de ente, por un lado, y en los primeros principios del saber teórico y práctico, que se revelan como axiomas del pensamiento. Esta tenue participación, aunque pequeña, permite mantener firme el edificio del conocimiento, otorgando solidez y una dirección determinada de *exitus-reditus*, si es posible expresarlo así: el punto de partida está constituido por la evidencia del ente concebido como tal, y los primeros principios mencionados. De ellos partirá y a ellos volverá la razón en el trabajo discursivo por el cual se completa la comprensión de la verdad.

En el orden de lo concreto y de las realidades individuales, la habilidad de la facultad humana para conocer opera indirectamente: luego de partir de lo evidente, depende de la *conversio ad phantasmata*. Conocer los individuos determinados de manera directa es imposible para el hombre; necesita de la actualización del inteligible realizada por el intelecto agente, que comienza por el proceso de abstracción de los caracteres individuantes. Alcanzar una

³⁴ R. PERETÓ RIVAS, “Santo Tomás de Aquino y la iluminación *sub quo*”, p. 124.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De Spir. Creat.*, q. un, a. 10, ad 1.

quidad, por definición, no es conocer una cosa individual en su particular y determinada materia³⁶, sino trascenderla.

De allí que, como afirma el Aquinate, no se puede pensar sin el acompañamiento del *phantasma*, y en este proceso, la potencia cognitiva se convierte a sí misma en *phantasmata* (*convertendo se ad phantasmata*)³⁷, y con ello el alma se hace en cierto modo todas las cosas: “In homine quodammodo sunt omnia”³⁸. Hay un argumento de tipo fisiológico que Tomás aduce para probar la necesidad de dicha conversión al fantasma: el daño de alguna o algunas de las partes del cerebro puede impedir, no solamente la adquisición de un nuevo conocimiento intelectual, sino también el uso del conocimiento que ya ha sido adquirido. El intelecto no utiliza órgano corpóreo para su actividad intelectual: su funcionamiento no podría ser afectado por alguna avería del cerebro en cuanto órgano corporal.

2. El ente y los primeros principios del conocimiento, y la metafísica como su ciencia propia

Según expuso santo Tomás en *De Veritate*, el principio radical de la verdad, y, por lo tanto, de todas las ciencias, es el *ente*; es lo primero conocido. Las ciencias recogen y comienzan por unos conocimientos previos espontáneos que las demostraciones suponen, por lo cual las definiciones y las demostraciones deben tomar su inicio de algún conocimiento precedente³⁹.

El conocimiento precedente se encuentra en el *esse entis*, que es tan imprescindible como carente de profundidad para llegar a la comprensión de la esencia. Esto es, la débil intelección humana hace que del conocimiento de algo como ente no lleguemos a su esencia sino por inducción e investigación de sus propiedades. Podemos agregar una cita explicativa de J. J. Sanguinetti:

³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 86, a. 1.

³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 86, a. 1, c.: “Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata”.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 96, a. 2.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Boethium De Trinitate* (cit. *In De Trin.*), ed. L. Leon, Roma-Paris, Commissio Leonina - Editions Du Cerf, 1992, q. 6, a. 3.

“El ser y la esencia se implican recíprocamente en el conocimiento; sin embargo, la consideración del ser de las cosas (metafísica) no se confunde con la consideración de su esencia (ciencias particulares), porque es diverso el *quod quid est homo* y el *esse hominem*: sólo en el primer Principio del ser, que es ente esencialmente, el mismo *esse* y su *quidditas* son uno y lo mismo; en todos los demás, que son entes por participación, son distintos el *esse* y la *quidditas* del ente. No es posible, por tanto, que con la misma demostración alguien demuestre el *quid est* y el *quia est*”⁴⁰.

La *resolutio ad ens* significa que todas las verdades del mundo creado se resuelven en el ente, porque todo lo que es, es por su ser. Se puede producir una *resolutio* en el ente tanto en el orden de la definición (*per viam diffinitionis*), como en el de la demostración (*per viam demonstrationis*)⁴¹. En la definición, desde el conocimiento del género se llega compositivamente al conocimiento de la especie; e inversamente, se realiza la reducción de todas las definiciones a la primera noción del intelecto. En la demostración, desde ciertas premisas conocidas se llega a numerosas conclusiones (*per viam compositionis*), y estas en la resolución llegan a los juicios primeros, conocidos inmediatamente.

El *habitus principiorum* es un modo de aprehensión que pertenece a la constitución misma de la facultad intelectual. Es un hábito entitativo que no se adquiere ni se pierde, pero que se actualiza de modo personal en cada intelecto, en cada acto de intelección⁴². Es lo que permite al hombre la posibi-

⁴⁰ J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, EUNSA, 1977, p. 323, donde se cita: TOMÁS DE AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum* (In. Anal. Post.), ed. I. Leon, Roma, 1882, II, lect. 6, n. 3: “[...] aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstraret aliquis quid est quia est”.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *In De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 4, c. 2.

⁴² Cf. O. J. GONZÁLEZ, “Tomás de Aquino: la aprehensión del ‘acto de ser’”. Ver también: J. M. Christianson, “The Necessity and Some Characteristics of the Habit of First Indemonstrable (Speculative) Principles”, *The New Scholasticism* 62 (1988) 262: “The habit of first principles provides inborn intellectual ability for integrating the meanings of simple terms from the start, in order that the mind may understand at least the virtual composition of their self-evident, unified meanings... as metaphysical, propositional principles of reality, the truth of which principles thereby is grasped without error”.

lidad de conocer, porque es siempre recto en sus afirmaciones⁴³, infalible, y el punto de partida de toda posibilidad de comprensión. Cito a Orestes González, en su artículo “Tomás de Aquino: la aprehensión del “acto de ser”:

“Esta orientación explícita del intelecto hacia la *ratio obiecti*, orientación que ocurre sólo en la mente del metafísico, es un acto de intelección que genera la noción de ‘ente en acto’ y la afirma automáticamente como lo más evidente que pueda haber para el intelecto: ‘el ente en acto es, el ente que no está en acto no es’. Y sobre este principio se apoya de modo implícito todo acto de intelección, porque la afirmación de lo que está actualmente presente al intelecto se da de modo automático, *statim*, con un asentimiento indefectible que no se puede contradecir. Y lo que causa que el intelecto exprese un ‘es’ afirmativo es la ‘actualidad’ de la cosa que actualiza –pone en ejercicio– la capacidad inicial de conocer que tiene el intelecto, el *habitus principiorum*”⁴⁴.

Y así como del ente dependen todas las demás concepciones, de la ciencia del ente dependen las demás ciencias y sus consideraciones. La ciencia que estudia el ente en cuanto ente es la Metafísica. Aunque todas las ciencias dependan de la Metafísica porque obedecen a la consideración del ente en cuanto tal, ella no depende de ninguna, y ciertamente ninguna de las ciencias particulares se deducen de la Metafísica, pero permanecen claramente ligadas a ella, porque en ellas encuentran su *resolutio*⁴⁵: “Toda la consideración resolutoria de la razón en todas las ciencias termina en la consideración de la metafísica”⁴⁶. Los principios segundos de las ciencias particulares son los géneros de entes que ellas estudian, junto a ciertas propiedades fundamentales de esos géneros, que son expresadas en determinadas proposiciones. Todas las ciencias convergen en la metafísica como los radios de un círculo sobre su centro, de modo que el conocimiento de adentro hacia afuera es compositivo, mientras que el de afuera hacia adentro es resolutorio.

Un error metafísico repercute en todas las ciencias. Si la ciencia es metafísicamente correcta, se logra una mayor inteligencia de su objeto de indaga-

⁴³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 17, a. 3, ad. 2.

⁴⁴ O. J. GONZÁLEZ, “Tomás de Aquino: la aprehensión del ‘acto de ser’”, p. 158.

⁴⁵ Así como la *ratio* tiene como término de resolución el *intellectus*, así todas las demás ciencias vuelven a la Metafísica y terminan en ella.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In De Trin.*, pars 3, q. 6, a.1, c. 22.

ción, generando una mayor organización de los conocimientos y métodos, y formulando apropiadamente las leyes derivadas. Es la causa de la máxima certeza y evidencia intelectual de los demás campos cognoscitivos; nada se puede saber sin una cierta metafísica, sin un cierto conocimiento del ente y de lo propio del ente. Según expresa el Aquinate en el libro sexto de *In Ethic.*, la sabiduría (*simpliciter*) es entre todas las ciencias la más cierta, porque alcanza los primeros principios de los entes, que en sí mismos son lo más conocido (*notissima*) para nosotros (*quoad nos*)⁴⁷.

El valor más importante en el cuerpo de las ciencias es la fase resolutoria, que consiste en volver las cosas a su causa como al principio de su unidad, contemplando la multiplicidad bajo una nueva luz. Ella no aumenta el saber en su extensión, sino que otorga un grado mayor de inteligibilidad y una óptima intelección del principio, que ya se conocía antes, pero ahora se considera con mayor claridad, discernimiento y unidad, confirmando una mayor penetración con respecto a la experiencia. El único modo de rectificar los errores es, de este modo, la resolución en el ente y sus principios.

Cuando Tomás de Aquino habla de *resolutio in prima principia*, está refiriéndose al conocimiento de los principios del ente, y, por lo tanto, de los primeros principios que se toman de la condición del ente, de su misma noción. De este modo, por el primer principio del ente que se sigue de conocer algo como *habens esse*, se capta que el ente no puede ser y no ser a la vez, por lo cual el ser expulsa el no ser; no puede igualarse o mezclarse con éste en el mismo respecto: aquí se formula el primer principio de no contradicción, gracias al cual el pensamiento no puede contradecirse. Este principio es el supremo de todas las ciencias y de todos los métodos científicos. La verdad de que el ser no puede no ser es la primera conocida al componer o dividir, e influye en la posterior operación del juicio. Este, por más débil que sea, encarna esta verdad, confirmando a la afirmación solidez y unidad de significado; no se puede entender si no se está entendiendo en acto este principio. Así, la ciencia también adquiere la debida firmeza y coherencia. Se constituye como principio, a su vez, de todo principio de ciencia; por ejemplo, al plantear que “el todo es mayor que la parte”, se está suponiendo el principio de no contradicción. Sin este, no podría subsistir ningún saber, ni moral, ni propio de la vida humana. Señala Cardona:

⁴⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, ed. Leonina, R. Busa, 1969, VI, lect. 5, n. 7.

El argumento de contigüidad ontológica en la posibilidad de la intuición...

“De ahí que santo Tomás haga depender la adquisición misma de los primeros principios de la razón –el de no contradicción y todos los demás– de la intelección del ente, que es primaria y radical: de modo que el primer principio es primero sólo en la segunda operación de la mente, que supone la primera, donde lo primero es la intelección del ente: y *ex intellectu entis* depende ese primer principio *impossibile est esse et non esse simul*”⁴⁸.

La comunidad de todos los entes en el ser no es una simple relación lógico-predicativa, sino una universalidad concreta perteneciente al orden del acto; por ello, santo Tomás llama *communia* a los principios trascendentales del ente. La reducción a los primeros principios es una reducción al acto, no simplemente una evidencia. Es una reducción al *acto de ser* del ente:

“el principio de no contradicción no es una simple premisa puesta en el encabezamiento de una cadena de silogismos, sino la propia actuación del ser de cada ente singular, en cuanto simultáneamente no puede de ser tal actuación participada”⁴⁹.

Santo Tomás explica que el defecto intelectual (*defectus intellectus*) es causa del error, el cual puede invalidar el proceso racional. Como afirma Boecio, el intelecto es a la razón como el círculo al centro. La razón discurre considerando los actos y defectos, y las relaciones de unas cosas con otras, pero si no se resuelve en la intelección de la verdad, esa razón es vana; por ello, cuando recibe la verdad de la cosa, la toma como su centro. Algunos discurren pero no logran aferrar la verdad (*discurrunt, et non attingunt*)⁵⁰.

La *ratio* difiere del *intellectus* como el tiempo de la eternidad; lo propio de la razón es difundirse en torno a las cosas múltiples con el objeto de recoger de ellas un conocimiento simple y rodear la verdad, y en este sentido su capacidad es inferior a la de los ángeles; pero en cuanto el hombre es capaz

⁴⁸ C. CARDONA, *René Descartes: Discurso del Método*, Madrid, EMESA, 1975, pp. 56-57.

⁴⁹ J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, p. 331.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam S. Pauli* (2 vol.), ed. R. Cai, Taurini-Romae, Marietti, 1953, *In Ad. Tim.*, I, c. 6, lect. 1: “Sicut dicit Boetius, ita se habet intellectus ad rationem, sicut circulus ad centrum. Ratio enim discurret considerando actus ac defectus et habitudinem unius rei ad aliam. Et nisi resolvat usque ad intellectum veritatis, vana est ratio. Unde quando accipit veritatem rei, habet eam quasi centrum. Quidam autem discurrunt, et non attingunt”.

de envolver lo múltiple en lo uno, se asemeja a aquellos: “Unde Dionysius dicit 7 c. de divinis nominibus quod animae secundum hoc habent rationalitatem quod diffusively circueunt existentium veritatem, et in hoc deficiunt ab angelis”⁵¹.

Así, la verdad de los existentes consiste en la aprehensión de su esencia, que no puede ser aprehendida inmediatamente por los racionales, sino que se va consolidando a partir de las propiedades y efectos que surgen de ellas. De este modo, la investigación de la razón termina en la inteligencia de la verdad que se considera en los primeros principios y, como un círculo, partiendo desde lo uno, procede hacia lo múltiple y termina en lo uno⁵².

Conclusiones

Las ciencias se han desarrollado históricamente bajo supuestos filosóficos alejados del contenido propiamente metafísico, lo que significa una privación de la metafísica del ser y del aspecto moral de las cosas. Se debe insistir en la instancia metafísica que guía el desarrollo de las ciencias, pues el defecto de los conocimientos científicos actuales y de los métodos que les preceden consiste en la desvinculación de la sabiduría:

“La ciencia que se construye como un saber estrictamente formal, metódicamente aislado del todo real, compromete la unidad de los entes y perjudica gravemente la unidad del conocimiento objetivo, y la misma unidad de vida del científico”⁵³.

En lo que concierne al lugar que ocupa el hombre en el universo, se puede decir que tiene el privilegio de encontrarse por debajo del rango de

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *In De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1, c. 21.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *In De Div. Nom.*, c. 7, lect. 2: “Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingredientur. Haec autem circulo quodam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causas inveniunt et ex causis de effectibus iudicant [...] inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur”.

⁵³ J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, pp. 355-356.

los ángeles, quienes, como su nombre lo indica (en su origen ἄγγελος), son los enviados o mensajeros mediadores de la luz de Dios, y cuya capacidad de conocimiento es participada por el ser humano, gracias a la providencial acción de la creación. El acto creador divino extendió su generosidad desde los seres más perfeccionados, hasta los menos perfectos, en una cadena de entidades que se contactan directamente unos con otros en un orden armónico y perfecto, como no podía ser de otra manera, a partir de la magnánima voluntad de Dios. Se confirma una vez más, en este caso en el plano gnoseológico, la presencia del argumento de contigüidad en la unidad y diversidad de los órdenes creados, especialmente en el punto en que convergen las naturalezas de los espíritus puros, y el alma del hombre: la iluminación *sub quo*, aquella donde es posible, a partir de nociones y principios evidentes, lograr la visión -fragmentaria y perfectible- de las especies inteligibles que permiten al conocimiento humano avanzar y acercarse a la contemplación de la esencia de las cosas.

Recepción: 26/02/17

Aprobación: 14/06/17