

El argumento de contigüidad ontológica. Antecedentes neoplatónicos y dionisianos y su resolución en Tomás de Aquino

Ontological Contiguity Argument. Neoplatonic and Dionysian antecedents and their resolution in Thomas Aquinas

GABRIELA DE LOS ÁNGELES CARAM

Sumario

1. Introducción
2. Objetivos
3. Hipótesis y metodología utilizada
4. Desarrollo

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, en la cual la naturaleza inferior, en lo superior de sí “toca” a lo inferior de la naturaleza superior («*Natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris*»)¹ cada nivel tiene su origen en la atenuación del grado superior inmediato. El rastreo de este principio y su análisis permitió estructurar la tesis según el esquema expuesto

1 TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Libros Sententiarum* I (*In Sent.* I), ed. P. MANDONNET, Paris 1929, I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

en este trabajo.

Palabras clave: Contigüidad ontológica - Jerarquía de seres - Ontología medieval - Tomás de Aquino - Neoplatonismo

Abstract: The ontological contiguity argument, used in several passages of the Thomistic *Opera Omnia* formulates the existence of a metaphysical affinity between all beings in the universe. According to it, reality is understood hierarchically as an analogy of entities that are sorted in descending waterfalls until the last degree, in which the lower nature, in its higher self “touches” the bottom of the superior nature (“*inferior natura secundum supremum infimum sui attingit superioris naturae*”). Thus, each level originates in the attenuation of the higher immediate degree. The tracing and analysis of this principle allowed structuring the thesis according to the scheme outlined in this paper.

Keywords: Ontological contiguity - Hierarchy of beings - Medieval Ontology - Thomas Aquinas - Neoplatonism

1. Introducción

Un breve esquema de lo estudiado en esta tesis doctoral puede revelar el siguiente orden de contenidos: en el capítulo uno de la primera parte, se presenta una búsqueda de los antecedentes del argumento de contigüidad ontológica en el neoplatonismo de Plotino, de Proclo y en el *Liber de Causis*.² El capítulo segundo se detiene en el estudio del pensamiento de Dionisio Areopagita en sus caracteres fundamentales y su recepción por parte de Tomás de Aquino. El tercer capítulo, correspondiente a la segunda parte de esta tesis, se centra concretamente en la articulación del argumento de contigüidad ontológica por el Aquinate, analizando específicamente cada una de sus enunciaciones dentro de la *Opera Omnia*.³ El capítulo cuarto, por último, contempla dicho argumento en ciertos aspectos particulares de la doctrina tomasiana.

2 C. D'AMICO (ed.), «Libro de las causas o de la Bondad Pura», *Todo y nada de Todo: Selección de Textos del neoplatonismo latino medieval*, trad. LUDUEÑA, E. y STROK, N., 1ª ed. bilingüe, Ediciones Winograd, Buenos Aires 2008. El *Liber de Causis* fue un texto anónimo del siglo XIII.

3 TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia, cum hypertextibus in CD-Rom, auctore BUSA, R.*, Editoria Elettronica Editel, Milano 1996.

La tesis comienza apuntando que la historia de la filosofía y los críticos del pensamiento filosófico han considerado en gran medida a Tomás de Aquino como un heredero de Aristóteles en grado casi exclusivo, llegando a acuñar la célebre, y equívoca expresión, de ‘filosofía aristotélico-tomista’. En muchos casos, incluso, se ha desestimado la presencia de otras tradiciones filosóficas, especialmente del neoplatonismo, en Tomás. Pero la lectura atenta de la obra del Aquinate y los estudios recientes muestran de un modo suficientemente claro el influjo inequívoco de autores y obras que deben ser inscritos en otras tradiciones de pensamiento diversas a la de Aristóteles, entre ellos, Plotino, Proclo, el trabajo anónimo del *Liber de Causis*, y, fundamentalmente, el aporte de Dionisio Areopagita.

2. Objetivos

El objetivo principal de la investigación fue estudiar el argumento de contigüidad en su gestación desde la tradición neoplatónica y su continuación en la Alta Edad Media; esto es, cómo se habría desarrollado y fundamentado este principio. Se procedió efectivamente a la interiorización en la obra de Plotino y Proclo y el *Liber de Causis* para hallar los antecedentes directos de su formulación; y se buscó en los escritos de Dionisio, en especial, en el tratado *Los nombres divinos*,⁴ la primera enunciación formal de esta argumentación. Luego, la investigación buscó, como objetivo, adentrarse en la exploración del principio en la transmisión al mundo medieval, en concreto, en la recepción del mismo por Tomás de Aquino. Se continuó con el análisis del argumento en la *Opera omnia* del Doctor Angélico, estudiando todos los casos en los que aparece, comprendiendo el contexto de su mención. Se pudo comprobar que el contexto propio de cada pasaje estaba dado por postulados pertenecientes a diversos ámbitos temáticos, y se destacaron, en particular, tres de ellos: el metafísico, el gnoseológico y el moral.

4 DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, 1ªed., trad. y notas por CAVALLERO, P. A., revisión y comentarios al texto por G. RITACCO, Losada, Buenos Aires 2007.

3. Hipótesis y metodología utilizada

La hipótesis sobre la que hemos trabajado puede formularse de la siguiente manera: el argumento de la contigüidad ontológica recibido por Tomás de Aquino a partir de la obra de Dionisio Areopagita y cuyos puntuales antecedentes provienen del neoplatonismo, se constituye en el argumento basal sobre el que construye numerosos aspectos de su doctrina, principalmente aquellos referidos al tipo y alcance del conocimiento humano y de la capacidad humana natural del conocimiento del primer principio moral.

Para esta investigación hemos utilizado el método histórico-hermenéutico. Destacamos, sin embargo, que no es un trabajo técnico-histórico y que, si bien toca temas teológicos, posee una clara definición filosófica. Se realiza una hermenéutica minuciosa de los textos, de autores y obras de cariz neoplatónico, de Dionisio y de Tomás, lo cual abre el espacio de reflexión que posibilita la comprobación de la hipótesis planteada.

4. Desarrollo

De lo trabajado se obtuvieron algunos resultados que se exponen a continuación.

4.1 Primera Parte⁵

En lo que respecta a la obra de Plotino, se constató primeramente la existencia de un esquema básico propio del neoplatonismo, que se edifica en torno a una jerarquía organizada de seres, cuya consistencia es adquirida a partir de su origen en el Uno.⁶ Como Primer Principio, genera una vinculación causal a partir de una especie de desbordamiento de la sobreabundancia⁷ por la cual todos los seres inferiores en una escala descendente, participan del Uno, de manera que cada ser da aquello que ha recibido del ser inmediatamente superior; y recibe perfección en la medida en que su posibilidad ontológica lo permite. La

5 Se refiere a la primera parte de la tesis.

6 Cfr PLOTINO, *Enéadas*, Introducciones, traducciones y notas de J. IGAL, Gredos, Madrid 1985, *Enéada* VI, 9, 1-2.

7 Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, V, 2, 1, 7-16.

actividad segunda, propia de la Inteligencia, hipóstasis derivada del Uno, es producida por la primera necesariamente, lo cual responde al principio de la productividad de lo perfecto según su afirmación: «todas las cosas, cuando ya son perfectas, engendran».⁸ La Inteligencia procede del Uno Bien así como el Alma procede de la Inteligencia, por la sobreabundancia de sus respectivas causas.⁹

El universo plotiniano se encuentra sostenido en la unidad por un doble proceso de interacción entre los niveles de realidad: el de ‘procesión’ (πρόοδος), por el cual se da una suerte de iluminación o irradiación de los inferiores por los superiores, sin que el superior sufra desmedro alguno de su integridad. El otro, llamado de ‘reversión’ (ἐπιστροφή), que implica un retorno a la fuente. Es el auto-despliegue del Principio en sí mismo, por el cual cada ser realiza un ‘retorno contemplativo’.¹⁰ Este movimiento está presente en este sistema de procesiones, así como en el de Proclo, Dionisio, y el pensamiento de Tomás de Aquino. Asimismo, Se pudo comprobar un contraste entre el sistema derivativo de Plotino y la metafísica que tiene origen en el esquema cristiano, que incorporó al mundo religioso y filosófico la idea de la creación.

Posteriormente, la investigación sobre la filosofía de Proclo -el más importante miembro de la escuela del neoplatonismo después de su fundador Plotino- permitió concluir ciertas semejanzas y algunas diferencias con la exégesis plotiniana. Su sistema constituyó un proceso gradual y continuo, que busca explicar la naturaleza de todas las cosas, y establecer un procedimiento en que la distancia entre los momentos es lo más ínfima posible. Señaló la existencia de un Uno absolutamente trascendente, del cual proceden las diversas formas de ser, y al igual que Plotino, trazó un esquema en el cual el ‘ser’ es lo primero que procede de la Unidad.

8 Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, V, 1, 6, 38.

9 Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, V, 2, 1, 7-16.

10 Cfr. G. REALE, «Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino», *Anuario Filosófico* 33/1 (2000), p. 176.

En él se muestra una continuidad a lo largo de las procesiones divinas. Los términos más elevados de la segunda serie se encuentran necesariamente unidos con los términos limítrofes del primero. En este caso, la conexión que liga a cada rango de ser con el anterior se verifica por medio de la *semejanza*; la semejanza congrega, en cada caso, lo más elevado del orden inferior y lo inferior del superior, manifestando un punto de convergencia que permitiría la participación de lo menos perfecto en lo más perfecto. De este modo, Proclo multiplicó la cadena causal para poder explicar, en primer lugar, el paso de la unidad a lo múltiple, y luego el descenso mediado de unos seres por otros, hasta llegar a lo ínfimo: la materia. En el proceder cósmico desde el Uno, se desarrolla un proceso gradual y continuo, en tríadas descendentes, con la transmisión continua de la semejanza: « Πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν».¹¹

El *Liber de Causis*, por su parte, reunió especulaciones procleanas y neoplatónicas en general, así como dejó entrever su pertenencia al reino del pensamiento cristiano y de la doctrina creacionista de la Baja Edad Media. El *De Causis* se convirtió en una excelente influencia para los que pensaron posteriormente en términos de jerarquía universal y de continuidad en la cadena causal, habiendo sorteado el obstáculo de las excesivas multiplicaciones de instancias intermedias que había propuesto Proclo. Su planteo simplificador y preciso, sintetizó el común de los sistemas neoplatónicos, purificando y armonizando el esquema general a partir de premisas evidentes, de modo que para los posteriores significó un libro de consulta fundamental.

La doctrina de la creación mediante el intelecto que se presenta en el *Liber* significó un desarrollo original en la Edad Media, porque aunque ciertamente retomó el pensamiento de Plotino de la derivación inmediata del νοῦς, se relacionó con la doctrina de la creación. En el apartado se pudo descubrir y analogar la relación de la mediación de la inteligencia con la

11 PROCLUS, *Elementa Theologiae*, Dodds, E. R. (2º ed.), Clarendon Press, Oxford 1963 (Repr. 1977), §28.

función del *esse creatum* tomasiano, que en su primera manifestación es puro intelecto.

El *De Causis* aspiró a resolver lo que finalmente Tomás de Aquino solucionó en su totalidad, esto es, problema del vínculo causal en el interior de la jerarquía. El Aquinate logró definir el punto de unidad de lo finito con lo infinito en la noción de *esse creatum*, en cuanto es la primera realidad creada no subsistente que permite la semejanza entre los distintos rangos de ser. Es la condición de posibilidad de la diferenciación de todos los entes en sus rangos y, a su vez, la identificación de todos ellos en la estructura común del ser de lo creado. El *Liber*, además, reflexiona a partir de una nueva concepción del tiempo y la eternidad, tratados con excelencia posteriormente por el Doctor Angélico. De este modo, el *De Causis* y la *Expositio* legaron elementos realistas para la comprensión de la continuidad ontológica.

La filosofía neoplatónica se conjuga, en Dionisio Areopagita, de modo provechoso con el pensamiento cristiano, proveyendo una nueva respuesta a la pregunta siempre presente en el neoplatonismo: ‘¿cómo del Uno procede la multiplicidad?’. La reflexión dionisiana abarca todos los niveles de realidad, rompiendo, en cierto modo, con el esquema procleano. En este sentido, Dionisio conservó la concepción general del mundo inteligible, pero situó el lugar de los inteligibles en el Verbo. Retuvo la tríada Ser-Vida-Intelecto, aunque como nombres de Dios y no como atributos solamente pertenecientes a los entes creados.¹² También sostuvo las categorías propuestas en el *Parménides*,¹³ a saber: ‘El Uno no es’ -puesto que no es nada de

12 Cfr. E. PERL, «Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68/1 (1994), p. 17. Es notable que la tríada Ser-Vida-Inteligencia cambia en Dionisio por la tríada Ser-Vida-Sabiduría en función de la consideración cristiana propia del Areopagita, basada en los nombres de Dios de las Sagradas Escrituras.

13 Cfr. Y. DE ANDÍA, «Neoplatonismo y Cristianismo en Dionisio Areopagita», *Anuario Filosófico* 33 (2000), p. 393: «Relaciona las dos primeras hipótesis del *Parménides* ‘El Uno es uno’ y ‘El Uno es’ con un Dios único lo que le permite afirmar que Dios es a la vez anónimo y polónimo, según

lo que conocemos ni ningún ser creado- y ‘El Uno es’, lo que le permitió afirmar que Dios es a la vez anónimo y polónimo, según la teología afirmativa y su contundente teología negativa. Pero mientras Proclo establecía una jerarquía en la multiplicidad de las hénades, Dionisio relacionó la multiplicidad de los nombres divinos en un solo Dios, Creador de la variedad óptica ordenada según grados de perfección.

El *Corpus Dionysiacum*¹⁴ aparece compuesto estructuralmente por numerosos elementos neoplatónicos, en particular plotinianos y procleanos y con referencias al *Liber de Causis*.¹⁵ Con el Areopagita se arriba a una etapa de aproximación conceptual (si esto es posible) de Dios como una ‘ausencia-presencia’, preservando al pensamiento de caer en la noción de Dios como uno más de los seres que componen el universo; entendió la vida del hombre y los demás entes como morada de toda manifestación divina. De modo que la contemplación de la divinidad por el ser humano implica siempre un ‘salir de sí mismo’ (éxtasis), abandonando todo ser o no ser, en el desierto del silencio,¹⁶ para que Dios se manifieste.¹⁷

El capítulo VII de *Los nombres divinos* reveló la primera enunciación formal del argumento. Con este principio se ex-

la teología afirmativa y la teología negativa».

14 DIONISIO AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum I (DN)*, ed. SUCHLA, B. R., De Gruyter, Berlin 1990 y *Corpus Dionysiacum II (CH, EH, MT, Letters)*, G. HEIL, and A. M. RITTER. (eds.), De Gruyter, Berlin 1991.

15 C. CUNHA BEZERRA, *Dionísio Pseudo-Areopagita. Mística e neoplatonismo*, Paulus, São Paulo 2009, p. 139: «Dizemos esquecidas por acreditarmos que o *Corpus dionysiacum*, mais que um conjunto de textos aparentemente conciliadores entre princípios teológicos cristãos e pagãos, é um guia contra toda Teologia e Filosofia que se estruturam em uma concepção de Deus como um *conceptus obiectivus*».

16 Cfr. A. VEGA, «La huella del desierto en el Maestro Eckart», *Revista de Filosofía* 24-25 (1999), p. 68.

17 C. CUNHA BEZERRA, *Dionísio Pseudo-Areopagita. Mística e neoplatonismo*, pp. 141-142: «...podemos afirmar que o pensamento dionisiano é um marco diferenciador na tradição cristã, dado que ousa renunciar a objetividade de un fundamento absoluto para assumir o vazio de um Deus que é *retraimento e supressão*».

plica, que en virtud del coligamiento de los fines de un ser con los principios del siguiente se puede deducir la cooperación y mediación existente entre los distintos niveles entitativos. Esto sucede a causa de la Sabiduría Divina, que une los fines de unos seres con los principios de otros, generando una cadena causal establecida por obra del Amor de Dios, que genera por su Divina Voluntad un gran orden universal armónico.¹⁸ En éste, ejerce su Providencia, derramando los bienes sobre las creaturas en la medida de la capacidad de recepción de cada una, determinada por su proximidad al Principio.

El despliegue inicial del argumento, surgido en el contexto de las nominaciones divinas, en particular, en la exposición del nombre ‘Sabiduría’ (cap. VII de *Los nombres divinos*), es tratado más ampliamente en textos del *Corpus Thomisticum* que mencionaremos a continuación.

4.2 Segunda Parte

En la segunda parte de la tesis se expone la recepción del argumento en Tomás de Aquino, comenzando el itinerario con una referencia a las fuentes neoplatónicas del tomismo. Se logró poner en evidencia que hay elementos del neoplatonismo que se corresponden con el pensamiento del Angélico, aunque es claro que éste desarrolló un pensamiento propio y verdaderamente original. Se advirtió el carácter superador de las especulaciones tomasianas y se concluyó, además, que el pensamiento tomista realizó una síntesis acabada de elementos platónicos y aristotélicos, acentuando tanto la noción de *participación* como la de *causalidad*.¹⁹ Para el de Aquino, la noción de *participación* es clave, y es un punto de referencia tanto desde el punto de vista estático de la estructura de la creatura, como también desde el punto de vista dinámico de la causalidad en el sentido de la derivación del ente por participación de Dios – *esse per essen-*

18 Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, c. VII, p. 308.

19 Cfr. C. FABRO, *Participation et causalità secondo Santo Tommaso d'Aquino*, Intr. de L. de Raeymaecker, 1ª ed., Torino, Società Editrice Internazionale 1960, p.196 y cfr. C. FABRO, *Esegesi tomistica*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 426.

tiam-.²⁰ Esta concepción asume del platonismo la ejemplaridad y la distinción absoluta entre el ente que participa y el *Esse Subsistens*, y del aristotelismo, el principio de la composición real y de la causalidad en cada nivel del ente finito. La *participación* permite comprender cómo la omnipotencia divina, puede reconciliarse con la autonomía de la sustancia creada, que recibe perfecciones, aunque en menor escala, de acuerdo con su capacidad receptiva natural. En este contexto, Tomás incorporó la noción de *esse* como acto, que aparece en el plexo de la creación como su constituyente esencial, por el cual la díada *ens per participationem* y *ens per essentiam* asume un valor destacado, comparable con la díada de *acto-potencia*, que es desarrollado y amplificado por Tomás de Aquino para una mejor aproximación a la realidad. Del mismo modo, se pudo estudiar la *causalidad* dentro de este sistema, como un concepto que va asociado al de procesión y retorno: por un lado, la causalidad se manifiesta en el proceder de la multiplicidad desde la unidad primera, y por otro, permite el retorno de todo a dicha unidad en un movimiento de *exitus-reditus*.²¹

Tomás incorporó la dialéctica especulativa del neoplatonismo²² en el marco del monoteísmo creacionista cristiano, poniendo el *ser* directamente en Dios, considerándolo como constitutivo propio de la esencia divina. Es abandonada la dualidad plotiniana y procleana del Uno (Bien) y el Ser, como dos esencias diversas y separadas. Dios no solamente es el *Unum* y *Bonum*, sino en verdad el *Ipsum Esse*, y son dejadas de lado todas las distinciones entre Dios y el mundo de las ideas o formas separadas, con lo cual queda suprimido todo rasgo de necesidad en la creación.

20 Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 443.

21 Se ha constatado al interior de la investigación que la tríada *permanencia, procesión y retorno* fue un eje paradigmático de los pensadores neoplatónicos, y que luego tuvo una clara acogida en el pensamiento de Tomás de Aquino.

22 Cfr. F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, Colección Sophia, El hilo de Ariadna, Buenos Aires 2011, pp. 22-23.

Esta segunda etapa se orientó específicamente a buscar y analizar los pasajes de las distintas obras del *Corpus Thomisticum* en las que se presenta el argumento. El principio es expuesto en el primer libro del *Comentario a las Sentencias*, explicando que, según Dionisio, lo superior de la naturaleza del alma humana toca (*atingit*) lo inferior de la naturaleza angélica, y, en un sentido ontológico y gnoseológico, participa en la intelectualidad,²³ en cuanto ‘sitio’ de confluencia entre ambos rangos entitativos.²⁴ Ésta es parte de la imagen divina que tiene lugar en el ser humano, más que la razón, porque la razón se descubre como *naturaleza intelectual oscurecida*.²⁵ En este caso explica que la razón necesita la mediación de la 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*)²⁶ al conocimiento.

El alma humana media entre las sustancias inteligibles y las sustancias corpóreas, y por ello el Santo Doctor dice que es creada en el horizonte de la eternidad.²⁷ Esta reflexión permite contemplar el ser del alma como el punto de unidad y horizonte intermediario entre lo terreno y lo celestial, lo que significa que el hombre ocupa un lugar privilegiado en la inmensidad de la creación. Gracias a su existencia, es posible una articulación entre la jerarquía en la tierra y la jerarquía de los cielos, las cuales quedan convenientemente unidas en un solo edificio jerárquico.

La investigación confirmó que al no ser espíritu puro, la

23 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4 : «...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».

24 TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Libros Sententiarum* II (*In Sent.* II), ed. P. MANDONNET, Paris 1929, d. 39, q. 3, a.1, co.

25 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4: «...ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata».

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

27 TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Libros Sententiarum* III-IV , ed. M. F. MOOS, Paris 1933-1947, IV, d. 50, q. 1, a.1, co.

vida humana debe tomar inicialmente de la experiencia los elementos necesarios para iniciar el proceso del conocimiento. Lo dicho implica que, para que el hombre pueda descubrir la verdad, necesita dos puntos de partida: por un lado los primeros principios del intelecto, sin los cuales el pensamiento carecería de consistencia y orden, y que por su evidencia proporcionan coherencia, unidad y solvencia al pensamiento; y por otro lado, precisa los aportes de la experiencia que, tomados por la razón, le permiten completar el conocimiento inicial a través de un trabajo discursivo, por el cual es preciso el movimiento propio de las tres operaciones de la facultad racional: la simple aprehensión, el juicio, y sobre todo el *razonamiento*, que es el acto más propio de la *ratio*. Se puede afirmar que esta doble vertiente de la verdad en el alma, tiene correspondencia directa con las posibilidades humanas limitadas.

Pero ¿cómo es posible que el intelecto, eterno en su configuración, pues su contenido es lo inmutable, sea limitado? Tomás de Aquino resuelve esta cuestión, y expone que el intelecto es un hábito de la razón, y no constituye una facultad aparte de ella. Es un hábito que se encuentra en la cumbre de la razón y se manifiesta de dos modos: el intelecto de los primeros principios especulativos, al que denomina específicamente *intellectus*, que guía todo conocimiento teórico, y el intelecto de los primeros principios prácticos, llamado *synderesis*, que conduce el conocimiento del ámbito práctico, de modo que en ella encuentra el obrar su fundamento primario: «Omne malum est vitandum».²⁸ Este ápice o *scintilla* de la razón, es el rasgo de semejanza que se toca con lo inferior del intelecto del ángel, y que permite la continuidad con el ser del hombre. Estos principios inmutables participan de la ley eterna, por eso conllevan perfección y constituyen el camino directivo desde el cual comienza y hacia el cual avanza el trabajo propio de la razón -donde también ocurre un *exitus-reditus*-. Los dos hábitos se manifiestan como el principio de toda la ciencia y de toda virtud.

A la *ratio* corresponde *cogitare*, es decir, considerar las cosas

28 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent II.*, d. 24, q. 2, a.4, co.

según sus partes y sus propiedades.²⁹ La multiplicidad y la sucesión juegan un papel fundamental en el movimiento racional, que está muy lejos de la simple mirada deforme del intelecto puro. Su proceder implica un proceso, un movimiento que transita de la potencia al acto, con el objeto de hacer llegar al espíritu hacia la verdad por medio de una búsqueda larga y penosa.³⁰ A través de la razón, puede verse la causa en el causado, porque es propio de ella deducir de los principios las conclusiones.³¹

El *De Veritate*, desde una perspectiva gnoseológica, se ocupa de disputar sobre la verdad (*quid sit veritas?*) y profundiza en el contenido del intelecto que representa la *scintilla* (chispa) de la razón, la luz que permite la actividad racional en el hombre. En el artículo primero de la cuestión 1, Tomás evoca la teoría aristotélica de la ciencia, en el cual se reconoce la imposibilidad de un proceso al infinito. La reducción debe llegar a un fin, el conocimiento debe llegar a algo que sea realmente primero, que no es conocido a través de otra cosa, sino *per se*. Y encuentra lo primero que concibe el intelecto es la noción de ente, en la cual se resuelven todas las concepciones. El ente es el *primum intelligibile*, y está presente con evidencia inmediata en el pensamiento.³²

El ente es lo más universal que está implícito en todo concepto, es indefinible y *evidente*, por el cual se produce una circularidad en el entendimiento: el ente es tanto su principio como su fin, porque el conocimiento humano es desde el principio una concepción de ente, y es aquello en lo cual el intelecto resuelve sus contenidos.

Del mismo modo que el ente es lo primero, en una visión más amplia, sucede lo mismo con el intelecto. Éste posee las primeras concepciones y principios necesarios para el conocer

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

30 Cfr. J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1936, p. 87.

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

32 Los demás trascendentales son posteriores pues son modos generales del ente. Son una explicación del ente con respecto a su indivisibilidad (*unum*), cognoscibilidad (*verum*), y a su apetibilidad (*bonum*).

sobre lo especulativo y lo práctico, y éstos son completados por el trabajo de la razón, que finalmente resuelve todos sus contenidos intelectualmente. Esto es, todo comienza en lo evidente, luego la *ratio* —en sentido estricto- efectúa su labor discursiva y aporta los contenidos derivados de los principios y coherentes con ellos, y retorna para ser nuevamente un conocimiento intelectual. La misma fórmula *exitus-reditus* neoplatónica está presente en la consideración del ente y del *intellectus*.³³

La cadena jerárquica supone una continuidad descendente también, extendiéndose a lo que participa en menor medida de las perfecciones. En este sentido explica que la posibilidad gnoseológica es participada por los animales que siguen al ser racional. Éstos, que tienen superioridad en la serie zoológica, participan del aspecto más imperfecto de la voluntad y conocimiento humanos y se ubica en su centro de coordinación y especificación llamada *estimativa*; ella dirige la vida de los animales.³⁴ Se trata en ellos de una cierta capacidad que les permite separar lo conveniente de lo inconveniente, por estimación natural. En el hombre esta capacidad se denomina *cogitativa*,³⁵ en cuanto es una *ratio* particular que se inserta en la dimensión temporal, y que prepara a la razón para la recepción de los fantasmas de la imaginación.

Cogitativa en el hombre, *estimativa* en el animal, configuran una capacidad semejante en ambos, y allí reside la contigüidad de sus naturalezas. En el orden de las potencias humanas, esto es, en el interior del hombre mismo también se produce la continuidad, puesto que cada una de sus capacidades está liga-

33 TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De Veritate (De Ver.)*, Editio Leonina, vol. XXII, ad Sanctae Sabiniae, Romae 1970-1976, q. 15, a. 1, co.

34 TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri de Anima III*, Editio Leonina, Comissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, Roma - Paris 1984, lect.4, n. 15: «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».

35 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 14, a.1, ad. 9.

da a la otra según que todas contribuyen al orden armónico, y existe una disposición por la cual lo superior de lo inferior se une – *coniunguntur*- con lo inferior de lo superior. Esta unión se visualiza en la potencia cogitativa, que se conjuga con la *ratio*, entendiéndose como una particular forma de ella. En la originalidad de la doctrina tomista del conocimiento, la cogitativa es quien recoge la experiencia de lo percibido justamente porque participa de la inteligencia,³⁶ que a su vez participa de la verdad absoluta de los principios. Cada acto, forma y actividad inferior se encuentran ligados y fundados en los actos superiores.

Así como se da una afinidad entre las facultades humanas, también se produce una continuación en la cadena de los seres desde el hombre hasta los últimos rangos. Al nivel animal le sigue la vida vegetativa, que en lo superior se toca con el reino animal y en lo inferior es contiguo con el grado de ser inerte puramente conformado por la materia. En estos estratos inferiores, la similitud con lo divino se encuentra atenuada, y en el reino vegetal se puede apreciar una delicada estructura análoga al sistema nervioso, con un modo preciso de responder a los estímulos.

En *Contra Gentiles* se retoma la distinción presente entre el intelecto angélico y la capacidad humana, comprendiendo que en el hombre lo intelectual es el origen de la razón, y que en el ángel el conocimiento es directo.³⁷ Las especies inteligibles llegan a nuestro intelecto por vía de resolución, es decir, por la abstracción de las condiciones materiales e individuantes, y a raíz de todo un trabajo previo, y de los principios primeros que se necesitaron para alcanzarlas.³⁸ El argumento de contigüidad se plantea en términos de distinción entre el acto cognoscitivo

36 Mediante la cogitativa el intelecto se relaciona con la realidad concreta y prepara al alma para los actos superiores del espíritu, la ciencia y la virtud.

37 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* (C.G.), Editio Leonina, vols. XIII-XV, Roma 1953, II, c. 91, n.4: «Angelorum autem cognitio (...) est etiam immobilis, quia non discurrendo ab effectibus in causas aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur».

38 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, C.G.II, c. 101.

angélico y el humano, pero contemplando su contigüidad y correspondencia.³⁹

En *C.G.* recobra, además, la idea del hombre como un microcosmos (*minor mundus*), que contiene en sí todas las naturalezas integradas,⁴⁰ participando de las perfecciones espirituales y las corporales.⁴¹ Por esta característica, se pudo concluir que la persona es el lugar donde mejor puede leerse la semejanza con el Creador,⁴² siendo en cierto modo como el ‘ojo’ del universo, puesto que es capaz de dar sentido y significación al mundo, además de completarlo.

En la *Suma Teológica* el argumento tiene la misma forma, pero se presenta en diversas temáticas y secciones, particularmente en el estudio de las facultades humanas, en relación con la felicidad del hombre y también relacionado con aspectos de la jerarquía religiosa. En el tratamiento de las facultades humanas el Aquinate se expresa brevemente, distinguiéndolas genéricamente según su objeto, destacando que cuanto más noble sea una potencia, se dirige hacia un objeto más universal. Entre las facultades se encuentran: la vegetativa, la sensitiva y la intelectual, que se conectan entre sí necesariamente para conformar la unidad sustancial del hombre. La facultad racional, se ubica en el vértice superior de esta jerarquía, y le permite abarcar en cierto modo todas las cosas, e ir más allá de ellas,⁴³ y actualizar su ser en la búsqueda de la felicidad, que es su fin, y retorno a su Creador.

La felicidad, fin último del hombre, le otorga su especifici-

39 TOMÁS DE AQUINO, *C.G.* III, c. 49, n. 9: «Quia vero natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturae attingit, oportet quod haec ipsa cognitio sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis».

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

41 TOMÁS DE AQUINO, *C.G.* II, 68, n. 6: «Anima intellectualis dicitur esse quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma»

42 Cfr. F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, New York 2005, p. 269.

43 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae (S.Th.)*, Editio Leonina, vol. XXV, Commissio Leonina, Roma-Paris 1888-1906, I, q. 78, a. 1.

dad; la beatitud del hombre consiste en un bien del alma que lo aproxima a Dios como a su fuente de ser y como su Bien infinito y subsistente. En este sentido, se afirmó que existe una común orientación de los seres hacia Dios en razón de que todos participan del *esse*; la existencia es la fuente de su común unidad,⁴⁴ y esta unidad se mueve hacia Dios en cuanto Él es «*tota ratio existendi et bonitatis*».⁴⁵ Cada ser se completa y actualiza en la unión con la totalidad y en su tendencia a su fin propio: la realización de los bienes particulares, encabezados por la felicidad—como fin último del ente racional—, que integra los fines de los seres inferiores y del ser humano. En el reino de los fines también es posible contemplar una jerarquía sin fisuras, que contribuye a la armonía universal, y se halla cimentada en el principio que estudiamos.

Lo mismo ocurre en otro orden de cosas, en relación con la jerarquía eclesiástica, que conserva la unidad y el orden en función de los fines propios de su actividad terrestre, cuya autoridad máxima está representada por el estado episcopal, al cual siguen las órdenes religiosas. Aquí se manifiesta también el principio, según el cual, entre las órdenes religiosas también se produce la cadena jerárquica, y su diferenciación tiene lugar por el fin que persigue cada una.

En las obras *De malo* y *De spiritualibus creaturis*, la demostración del argumento aparece vinculada con la necesidad de afirmar la existencia de sustancias incorpóreas no unidas a un cuerpo material, cuya operación intelectual es ejecutada perfectamente, por no estar unidas a materia sensible.⁴⁶ Posteriormente se expone que una sustancia espiritual puede unirse a un cuerpo, como sucede en el caso de la naturaleza humana, en cuyo interior, a su vez, se confirma su unidad sustancial y sin intermedia-

44 TOMÁS DE AQUINO, *In Librum beati Dionysii de divinis Nominibus Expositio*, ed. C. Pera, Marietti, Taurini-Romae 1950, c. 4, lect. 6: «*Omnes partes universo conveniunt in ratione existendi*».

45 TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 60, a. 5, ad 1.

46 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio Disputata De spiritualibus creaturis (De Spir. Creat.)*, Editio Leonina, vol. XXIV, ed. J. Cos, Commissio Leonina, Roma - Paris 2000, q. un, a. 5, co.

rios. En él, se produce la integración total del alma con el cuerpo. Toda el alma está en cada parte del cuerpo,⁴⁷ pues se trata de una realidad inmaterial, que es forma del cuerpo. La unión entre ambos no está mediada: «non potest aliquid cadere medium inter animam et corpus»,⁴⁸ y por ello ocurre la continuidad en su ser, que da lugar a una misma naturaleza en la persona humana.

El cuarto y último capítulo de esta tesis reúne las formulaciones mostradas en la segunda parte de esta investigación, pero abarcadas en tres secciones, revelando, por un lado, la presencia del argumento en la explicación de la jerarquía de los seres, por otro, mostrándolo en la posibilidad de la intuición en el conocimiento humano, y por último, en cuanto se efectiviza como fundamento de la sindéresis.

De estos aspectos específicos el primero, esto es, el referente a la jerarquía, se citaron pasajes en los que el Aquinate deja ver que la continuidad de los seres gira en torno a diversas nociones tales como la *semejanza*, la *causalidad* sucesiva y la decreciente *autonomía* desde el primer principio hasta el último de los seres. Cada uno tiene, con el anterior y con el que le sigue, un rasgo de identidad y otro de diferencia; identidades que acaecen en el mismo punto de convergencia entre un ser y otro, y diferencias que se suscitan allí mismo, y además en la especificidad natural de cada cual; sin embargo, hay que recordar que en última instancia todos se identifican en el *esse*.

Además de la semejanza entre los seres, el cosmos se descubre como un inmenso organismo que de algún modo refleja cierta semejanza con el Creador. Para que ésta se comunicara más plenamente, fue necesaria la diferenciación de lo creado, con el objeto de que en la variedad se expresara la perfección. Y por eso fueron concatenados en escala descendente según su dignidad todos los existentes.⁴⁹

La disposición jerárquica se verifica también en la distinción que se presenta en el universo, en cuanto en él se da lo *nece-*

47 TOMÁS DE AQUINO, *De Spir. Creat.*, q. un, a. 2, arg. 13.

48 TOMÁS DE AQUINO, *De Spir. Creat.*, q. un, a. 3, s.c. 3.

49 TOMÁS DE AQUINO, *C.G.* III, q. 97, n. 3.

sario y lo *contingente*. Los entes superiores gozan de mayor grado de necesidad, en el sentido de que su realidad es incorruptible en comparación con las demás; de este modo, los seres van decayendo en las condiciones de necesidad a medida que descienden en la escala. Los inferiores se van corrompiendo en cuanto a su ser *—esse—* y producen efectos no necesaria, sino contingentemente.⁵⁰ Por ello afirma Tomás que los entes menos nobles están para los más nobles: aunque sus efectos sean contingentes, contribuyen en los fines de los que los anteceden en superioridad.

Efectivamente, la causalidad proviene de la Causa Primera, que, siendo la causa universal de todo ser, permite suponer que haya creado seres provistos, a su vez, de causalidad, generando una cadena dependiente de entidades, que median unas por otras para que la providencia actúe en ellas.⁵¹ Es así como, la transición que las inteligencias puras establecen entre Dios y el hombre, las almas humanas la realizan entre aquéllas y los seres que no poseen inteligencia. De este modo, todas las criaturas, una por una, tienen su existencia en razón de la perfección y completación de todo el universo; en su conjunto, constituyen una imitación y representación de la gloria de Dios.⁵²

La segunda parte de este capítulo se ocupa de otro aspecto específico de la doctrina de Tomás, a saber, la presencia del argumento en el ámbito del conocimiento humano, particularmente es referido a la posibilidad de la intuición en el alma racional. En este apartado, se demostró la existencia de algo en el hombre que lo hace capaz de la verdad en una mínima medida, y ella se encuentra en su intelecto, en el *habitus principiorum*. En la profundización acerca de la naturaleza de la

50 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *C.G.* III, q. 94, n. 11.

51 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Anima*, Editio Leonina, vol. XXIV, ed. B-C. Bazán, Commissio Leonina - Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996, q. un., a. 1, co.: «sic igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta».

52 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 65, a. 2, co.

capacidad intelectual, se afirmó que existe en nosotros un intelecto agente, individual para cada uno de los hombres, y se citó convenientemente un pasaje esclarecedor del Dr. Peretó Rivas: «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».⁵³ Éste opera como un principio activo por el cual se logra la actualización de los inteligibles en la potencia cognitiva, de manera que su virtud es llegar a la contemplación del inteligible, operación que manifiesta el rol del intelecto como término. Así como la luz permite la visión del ojo, del mismo modo hay en nosotros un intelecto agente que ilumina, de un modo que Tomás denomina *sub quo*, abstrayendo de las especies sus condiciones materiales. Esta luz del intelecto agente ha sido infundida por Dios, y permite que en nosotros haya un intelecto que está siempre en acto y que proporciona la concepción de los inteligibles. De modo que nuestra tenue participación en la intelectualidad pura, permite mantener firme la estructura cognoscitiva, otorgando solidez y la dirección del *exitus-reditus*: el punto de partida es evidencia del ente y de los primeros principios impresos en el intelecto; el *reditus* se constituye en el retorno luego del trabajo discursivo de la razón, por el cual se completa la comprensión de la verdad.

La última subsección del capítulo cuarto de este trabajo, señaló la aparición del principio de contigüidad en relación con la *sindéresis*, del mismo modo como aparece en la posibilidad del conocimiento teórico del hombre. Se pudo constatar, a la luz de los textos tomasianos, que existe en el hombre una evidencia intelectual del ente y sus primeros principios, y también una evidencia de los principios que orientan al hombre hacia el bien, al tiempo que la posibilidad de remurmurar (advertir) de cuanto se oponga a esta ley natural.⁵⁴ Esta participación de esta ley

53 R. PERETÓ RIVAS, «Santo Tomás de Aquino y la iluminación *sub quo*», Doctor Angelicus. Internationales Thomistisches Jahrbuch, *Editiones Thomisticae* 3 (2003), p. 124.

54 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 7, q. 1, a. 2, ad 3.

natural en relación con la Ley divina dice relación directa con la contigüidad de los seres conformando una totalidad graduada de perfecciones.

Dicho todo esto, podemos expresar finalmente que el hilo unificador de la historia supo transmitir a la posteridad el legado del neoplatonismo y sus concepciones centrales. En este marco, pudo verse la transferencia del argumento de contigüidad ontológica, tomado desde sus antecedentes fundamentales de la antigüedad tardía hasta su exposición sistematizada en Tomás de Aquino, y aparece mostrado en sus caracteres principales en el contexto de la metafísica extraordinaria desarrollada por el Santo Doctor del siglo XIII.

*Gabriela de los Ángeles Caram es Doctora en Filosofía y profesora Jefe de Trabajos Prácticos de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, profesora Jefe de trabajos Prácticos de Introducción a la Filosofía Social y Política de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Cuyo, y becaria posdoctoral de CONICET.
E-mail: gabriela.caram@fce.uncu.edu.ar*

Recibido: 06 de julio de 2015.

Aprobado para su publicación: 10 de agosto de 2015.