

LA INDIVIDUACIÓN DE LAS SUSTANCIAS SEPARADAS SEGÚN TOMÁS DE AQUINO – II.

Paulo Faitanin¹ – Universidade Federal Fluminense.

Resúmen: La intención de este artículo es analizar el principio de individuación de las sustancias separadas. Proponeré la tesis de que la creación de las sustancias separadas por la causa eficiente divina es el origen de las diversas iluminaciones en el interior de la naturaleza de estas sustancias. La simultánea creación de estas formas y la singular recepción de estas diversas iluminaciones en el interior de cada forma creada es el principio de individuación de la sustancia separada.

Palabras-clave: Tomás de Aquino; Ángeles; forma; Dios; principio de individuación.

Abstract: The aim of this paper is to analyze the principle of individuation of separated substances. I will propose the thesis that the creation of the separated substances by the divine efficient cause, it is the origin of different illuminations into the natures of those substances. The simultaneous creation of those forms and the singular reception of diverse illuminations into the each created form is the principle of individuation of the separated substance.

Keywords: Thomas Aquinas; Angels; form; God; principle of individuation.

4.2.2. EL FUNDAMENTO DE LAS DISTINCIONES: MAYOR O MENOR PROXIMIDAD DEL ACTO PURO.

En efecto, si tomamos por verdadera la tesis de Boecio de que la diversidad causa la multiplicidad², habríamos que suponer que si la multiplicidad es según la relación de acto y potencia en el interior de las esencias mismas, la diversidad como causa misma de la multiplicidad no deberá ser entendida sino según la mayor o menor actualidad de tales esencias, en cuanto que de este modo están más próximas del Acto puro, es decir, del

¹ Professor Associado I de Filosofia Medieval do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Filosofia Medieval pela Universidad de Navarra (2001), com a tese *Principium individuationis: estudio metafísico de la doctrina de Santo Tomás de Aquino*.

² Cfr. BOECIO, *De Trinitate*. (PL 64), col. 1249. Véase SRT pág. 6-7: “Principium enim pluralitas, alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intelligi potest”. En Santo Tomás de Aquino véase: *In De Trinitate*. Q. 2 (4), art. 1, ad quartum: “Ad quartum dicendum, quod omnem diversitatem praecedit aliqua pluralitas; sed non omnem pluralitatem praecedit diversitas, sed aliquam pluralitatem aliqua diversitas”.

ser divino ³. Eso, en otras palabras, significa que la diversidad entre las formas tanto corpóreas como espirituales se fundamenta en el grado de proximidad y lejanía del Acto puro, en la medida en que esta lejanía o acercamiento se establece según las relaciones de acto y potencia que se establecen en el interior de cada esencia de cada sustancia espiritual.

Es interesante notar que incluso respecto de eso las criaturas representan de algún modo, aquella perfección de la naturaleza divina de la identidad perfecta de esencia y ser, según el grado de perfección de sus naturalezas, en sus esencias mismas⁴. Y eso queda patente en las criaturas si tenemos en cuenta que si en la relación de acto y potencia establecida en el interior de la forma hay más de acto que potencia, tanto más la forma es idéntica a sí misma.

Esta identidad consigo misma hace con que, por ejemplo, la forma que posea más acto que potencia, no dependa sino de sí misma para constituir su esencia y su supuesto. Y eso justifica porque las formas angélicas son espirituales y separadas, ya que están mucho más cercanas al Acto puro y son mucho más idénticas a sí mismas. Pero decir eso no significa que sean

³ Dice Santo Tomás que se diversifican las especies a partir de las formas de los diversos grados (*Sum. Theo.* I, q. 50, a. 4, ad. 2). Pero las formas se diversifican entre sí en razón del tipo de relación de acto y potencia que se da en su interior; por lo que si hay diversidad de formas, esto es en razón de las diversas formas, sin embargo, éstas son diversas entre sí a causa de la relación de acto y potencia establecida en el interior de su esencia, por la que la forma compuesta de acto y potencia podrá en razón de esta relación, estar más cercana al ser divino, a saber, acto puro, o no. Y es justamente eso que ocurre con las formas angélicas: *De ent. et ess.* c. 4, n. 29: “Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde commentator dicit in III *De anima* quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis”. Por eso también dijo el Aquinate: *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 5, con: “In simplicibus autem naturis non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundatur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex: quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quaedam similitudo divini esse, secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiae specificae”.

⁴ Para el Aquinate ninguna criatura representa perfectamente la Bondad divina, tal como ésta es representada en la multiplicidad. Por esta razón, cuando decimos que a través de la relación de acto y potencia representan de alguna manera la identidad de ser y esencia, no significa que la representan perfectamente, ya que porque son finitos ningún ente lo representa la perfección divina mejor que el modo como ésta es representada en la diversidad y multiplicidad: *De spir. creat.*, a. 8, a. 17: “quaelibet natura creata, cum sint finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multiplicetur continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis”

simpliciter idénticas, ya que de todos modos el poseer más o menos actualidad depende de aquella relación de acto y potencia que se establece en el interior mismo de la forma.

Ahora bien, si la relación de acto y potencia en el interior de la forma angélica determina el grado de actualidad y perfección de su esencia en la medida en que esta relación establece un mayor acercamiento o lejanía del Acto puro, se seguiría que la diversidad de formas se determina según el grado de relación establecida en el interior de la forma misma. Si eso es cierto y si la diversidad específica es causada por la diversidad de formas, se seguiría que si hay diversos grados de perfección de la forma angélica, habrá diversas especies angélicas⁵. Y si es cierto que es la diversidad que causa la multiplicidad, habrán tantos ángeles cuanto sean las formas diversas entre sí⁶.

⁵ Dijo el Aquinate que más se asemeja a la divina Bondad que existan múltiples ángeles de diversas especies que de una única, ya que la perfección del universo no es considerada según se considera la pluralidad de individuos, sino de las especies, por cuyas existen los individuos: *In II Sent.* d.3, q. 1, a.4, ad. 3: “Ad tertium dicendum, quod perfectio universi essentialis non attenditur in individuis, quorum multiplicatio ordinatur ad perfectionem speciei, sed in speciebus per se. Unde magis apparet divina bonitas in hoc quod sunt multi angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum”.

⁶ Tomás de Aquino señala que si son las formas angélicas sus propias esencias eso significa que toda diversidad esencial es formal y toda diversidad formal es específica. Ahora bien, el principio que determina la diferencia angélica no es tomado como parte de su esencia sino que es toda su esencia: *De ent. et. ess.* c. 4, n. 32: “Cum autem *substantiae immateriales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate*; et ideo in principio *De anima* dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma”. La diversidad angélica según la quiddidad misma representa mejor la Bondad divina: *In II Sent.* d. 3, q. 1, a.3, con: “*Videmus enim illa corpora quae nobilius divinam bonitatem participant, scilicet caelestia, excedere quasi sine proportione corpora generabilia et corruptibilia. Et hoc est, quia productionis creaturarum causa est divina bonitas quam rebus communicare voluit; unde videtur quod naturas spirituales, in quibus maxime sua bonitas relucet, creavit in numero quasi improportionabiliter excrescente numerum naturarum corporalium*”. Y añade que es la relación de acto y potencia que causa esta diversidad quidditativa: *Idem*: “*Unde dico, quod secundum gradum possibilitatis permixtae in natura angelica est eorum distinctio. Dictum est enim supra, quod ipsa natura vel quidditas angeli est possibilis respectu esse quod a Deo habet. Invenitur enim natura cui possibilitas admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod recedit a similitudine divinae naturae, quae est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus praeter quam non est suum esse, scilicet natura divina: et ista quidditas simplex quae est propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior, et perfectior: et sic deinceps, quousque veniatur ad illam naturam quae est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus*”. Por lo que concluye el Angélico que cuantas sean las formas angélicas diversas entre si cuanto sean las especies angélicas diversas entre si: *Sum. Theo.* I, q. 10, a. 6, con; q. 47, a. 2, con; q. 62, a. 6, ad. 3; 75, a. 7, con; q. 76, a.2, ad. 1; III, q. 69, a. 8, ad. 3; *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 3, ad. 3; d. 9, q. 3, ad. 2; d. 17, q. 2, a. 1, ad. 5; d. 32, q. 2, a. 3, con; *In IV Sent.* d. 4, q. 2, a. 3, y q. 3, ad. 1; *C. Gen.* 2, c. 94; 92, ad. 4; *De ver.* q. 8, a. 7, con; *De pot.* q. 3, a. 10, con; *De malo*, q. 16, a. 1, ad. 18; *De spir. crea.* a. 1, ad. 19; *De anima*, a. 3, ad. 6: “Ad sextum dicendum quod in his quae sunt secundum esse a materia separata, non

Según lo expuesto, no podríamos sino afirmar que tanto la diversidad como la multiplicidad de formas se fundamentan, sobre todo, en el modo como se establece aquella relación de acto y potencia el interior de la forma, en cuanto que a partir de eso se determina el grado de perfección de su esencia, en la medida en que es más o menos actual⁷. Por ello, cuanto más de acto prevalece en la relación, cuanto más se realiza estrechamente en el interior de la forma, y tanto más se asemeja a la perfección de la naturaleza divina cuya esencia se identifica con su ser.

Así pues, los diversos tipos de relaciones no podrían causar sino la diversidad de formas y ésta la multiplicidad de naturalezas, efectivamente diversas entre sí. Por eso dijo el Aquinate que tales sustancias convienen en eso que todas son inmateriales pero se diversifican y se distinguen en grado de perfección según *recessum a potentialitate et accesum ad actum purum*⁸. Así pues, cuanto más se diferencien los tipos de relaciones que sostengan cada esencia, tanto más se diversificarán a causa de tales relaciones, y cuanto más se diversifiquen las relaciones entre sí, tanto más se multiplicarán.

5. CUANTOS SEAN LOS INDIVIDUOS, TANTOS SERÁN LAS ESPECIES.

Si las esencias de las sustancias espirituales separadas son tan sólo las formas subsistentes⁹, las esencias de tales entes, tal como ya lo hemos dicho, son sus propias formas que significan el todo que son, ya que nada además de sus respectivas formas constituyen sus naturalezas¹⁰. Por eso, sus formas subsistentes no son receptoras de algún otro principio sobre el cual actuaría, porque ellas mismas son sus propio sujetos, tal como ya lo hemos dicho.

Su multiplicación no se fundamentará por ejemplo en algún otro principio distinto de sí mismo, por eso la multiplicidad en el caso de tales entes, tal como hemos visto, es según el grado de composición de acto y potencia y la cercanía del Acto puro. Ahora bien, si es según el grado de actualidad de una forma que se determina la perfección formal y que ésta es lo que determina la perfección específica de cada ente creado, habríamos que

potest esse distinctio nisi secundum speciem. Diversae autem species in diversis gradibus constitutae sunt”.

⁷ Y eso se queda patente por ejemplo en: *Com. Theo.* 1, c. 72, 73 y 74; *Sum. Theo.* I, q. 56, a. 2, ad. 1; I-II, q. 50, a. 6, con; *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 3, con; d. 9, q. 5, con; *C. Gen.* 2, c. 95; *De ver.* q. 8, a. 7, con; *De spir. crea.* a. 8, con; *Quodl.* q. 4, a. 6, ad. 3: “Et similiter in angelis ex ipsa natura substantiae ipsorum accipitur genus, ex proportione vero huiusmodi substantiae ad esse accipitur specifica differentia. Unde secundum hoc angeli differunt specie, secundum quod in substantia unius est plus vel minus potentia quam in substantia alterius”.

⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De ent. et ess.* c. 4, n. 32.

⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 50, a. 3, con; q. 56, a. 1, con; *C. Gen.* 2, c. 51-54; *De pot.* q. 5, a. 8, con; q. 6, a. 6, ad. 4. *De spir. crea.* a. 1, ad. 1, 2, 3.

¹⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 3, a. 3, con; q. 39, a. 1, con; *In I Sent.* d. 8, q. 9, a. 5, con; *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, con.

considerar de qué modo se constituyen los individuos angélicos, ya que la multiplicidad no se apoya en la diversidad causada por la materia.

Si la diversidad de formas angélicas constituye una multiplicidad de individuos angélicos, y si es cierto que los ángeles son tan sólo formas subsistentes, la diversidad entre ellos no será causada sino por sus propias formas, en cuanto que son diversas específicamente¹¹. En este caso, la diversidad de individuos angélicos no es, en absoluto, diferencia dimensiva, más estrictamente formal. Ahora bien, si es la diversidad que causa la multiplicidad y si son sus respectivas formas según sus respectivos grados de perfección que causan la diversidad, no podríamos sino concluir que son múltiples y diversos a causa de sus propias formas¹².

En este caso tanto la diversidad como la multiplicidad en los ángeles son específicas. Y eso porque cada forma angélica constituye una diferencia específica respecto de la de otra esencia, en la medida en que se acerca más o menos a la perfección del Ser de Dios¹³. Y según eso, cada ángel, según su propia forma, constituye su perfección específica e individual diversa de la de cualquier otra forma angélica.

Por lo que cada ángel es único por especie, porque su forma constituye su propia especie que necesariamente es diversa de cualquier otra. En este sentido, cada ángel es el único individuo poseedor de su perfección específica, porque toda su naturaleza es sostenida en un único y mismo supuesto, a saber, su propia forma subsistente. Por eso dijo el Aquinate *essentia autem substantiae simplicis est forma tantum... non inveniuntur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species*¹⁴.

¹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 50, a. 4, con.

¹² Para el Aquinate la regla básica es la siguiente: *differentia eorum sumitur secundum diversos gradus naturae intellectivae, vel secundum diversos gradus perfectionis secundum recessum a potentialitate, et secundum accessum ad actum purum*: *Sum. Theo.* I, q. 50, a. 4, ad. 1; q. 57, a. 2, ad. 5; *De ent. et. ess.* c. 4, n. 32: “*Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum*”.

¹³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Quodl.* q. 4, a. 6, ad. 3: “*Et similiter in angelis ex ipsa natura substantiae ipsorum accipitur genus, ex proportione vero huiusmodi substantiae ad esse accipitur specifica differentia. Unde secundum hoc angeli differunt specie, secundum quod in substantia unius est plus vel minus potentia quam in substantia alterius*”.

¹⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De ent. et. ess.* c. 4, n. 25. Véase también en: *In II Sent.* d. 3, q. 1, a.4, con: “*Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dixerunt, quod omnes angeli sunt unius speciei, adeo quod etiam angelus et anima non differunt specie. Alii vero dicunt quod angelus et anima differunt specie, et angeli unius ordinis ab angelis alterius ordinis; sed omnes qui sunt unius ordinis, sunt unius speciei. Alii vero dicunt, quod nullus angelus est unius speciei cum alio: et haec opinio concordat cum dictis philosophorum, et etiam Dionysii, qui ponit in 10 cap. Cael. Hierarch., in eodem ordine esse primos, medios, et ultimos. Et huic necessarium est consentire, tum ex immaterialitate, tum etiam ex incorporeitate. Si enim immateriales ponuntur, cum nulla forma vel natura multiplicet numerum nisi in diversitate materiae, oportet quod forma simplex et immaterialis, non recepta in aliqua materia, sit una tantum: unde quidquid est*

Ahora bien, la perfección de la naturaleza angélica *exige* la multiplicación de las especies, pero no la multiplicación de individuos en una misma especie¹⁵. Esta multiplicación es exigida porque si el bien de la especie es el bien de los individuos, mejor sería que fuesen múltiples las especies en los ángeles que múltiples individuos de una misma especie¹⁶.

La forma humana, por ejemplo la de Sócrates, que es su propia alma, no constituye una perfección específica propia y absoluta, de tal modo que en su alma se realizase de modo perfecto y completo toda la especie humana. Aunque en el alma individual de Sócrates se realiza toda la perfección de la especie humana, la forma de Sócrates no es *simpliciter* toda la especie, porque como él existen otros seres humanos, como Platón y Aristóteles que poseen la misma perfección específica constituida en sus respectivas esencias, por las que poseen la misma perfección específica, aunque en cada uno de ellos ella se realiza de modo individual y separado, pero no diverso.

El ángel Miguel, por ejemplo, su propia forma constituye toda la perfección de su ser, en cuanto que la de Rafael toda la suya por su propia forma. En este sentido la perfección específica de Miguel no es comunicable o participada por Rafael respecto de lo esencial, propio e intransferible de su naturaleza, aunque comúnmente son inmateriales. Por eso la inmaterialidad es

extra eam, est alterius naturae, eo quod distet ab eo secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est. Talis autem diversitas causat differentiam in specie. Unde oportet quoslibet duos angelos acceptos differre secundum speciem. (...) Ergo impossibile est duos angelos communicare in materia, vel in potentia unius ordinis. Sed omnis forma vel natura quae recipitur in diversis gradibus potentiarum, recipitur secundum prius et posterius secundum esse. Impossibile est autem naturam speciei communicari ab individuis per prius et posterius, nec secundum esse, nec secundum intentionem; quamvis hoc sit possibile in natura generis, ut dicitur in 3 *Metaph.*. Ergo impossibile est duos angelos, si sunt incorporei, esse unius speciei”. Véanse lo que dicen Capreolo y Juan de Santo Tomás: JUAN CAPREOLO, *Defen.*, Op. cit. III, pág. 206 a: “Multo igitur magis in suprema parte rerum, quae est Deo propinquissima, scilicet in angelis, haec perfectio invenitur, ut uni individuo nihil desit eorum quae ad propriam speciem pertinent; et sic non sunt plura individua in una specie”; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil. Thom.* Op. cit. I, pág. 415 a 38: “repugnantia ad plura individua in natura angelica non est secundum omnia praedicata naturae, sed praecise secundum irreceptibilitatem in materia”. De modo distinto opina Buridano: JUAN BURIDANO, *In De caelo*. Expos. Lib. I, tract. 3, cap. 1, pág. 55, n. 61-63: “in separatis autem a materia et a magnitudine non sunt plura individua in eadem specie”.

¹⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 50, a. 4, ad. 4: “Ad quartum dicendum quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est. Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie”.

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 50, a. 4, ad. 3: “Ad tertium dicendum quod bonum speciei praeponderat bono individui. unde multo melius est quod multiplicentur species in angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie”.

lo único que conviene entre ellos¹⁷. En este sentido, el ángel Rafael es el único individuo de su especie, ya que su forma o naturaleza no se multiplica a través de un supuesto distinto de su propia forma¹⁸.

Y si cada naturaleza angélica se distingue de modo completo de la de otra respecto de su constitutivo esencial, cada una no podría ser sino única, y si cada una es única no podría haber muchos individuos que compartiesen la misma perfección perteneciente, por ejemplo, a la forma subsistente del Ángel Miguel. Señalaría el Aquinate a partir de lo expuesto que, en el caso de las sustancias espirituales separadas, cuyas naturalezas son sus propias formas subsistentes, cuantos fuesen los individuos tantos serían las especies¹⁹.

¹⁷ De un modo general podemos decir que la composición de acto y potencia y esencia y ser es común a toda sustancia separada, pero no según el mismo modo. Lo mismo decimos respecto de la inmaterialidad de los ángeles, aunque asimismo uno es más simple que el otro (*In II Sent.* d. 2, q. 1, a. 2, con.). Véase: *De ent. et. ess.* c. 4, n. 32: “*Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur in eis genus, sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi. Ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem, quae non diversificant speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albus et minus albus in participando eiusdem rationis albedinem. sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis speciem diversificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quaedam, quae sunt media inter animalia et plantas, secundum philosophum in VII *De animalibus*. Nec iterum est necessarium, ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accidere, ut Philosophus dicit in XI *De animalibus*”.*

¹⁸ Parece oportuno esclarecer algo respecto de la naturaleza humana en comparación a la naturaleza angélica aunque posteriormente nos dedicaremos más ampliamente a este tema. En el caso de los seres humanos, por ejemplo, donde la naturaleza se distingue del supuesto, la naturaleza se multiplica en los supuestos que las reciben, aunque no se diversifican respecto de lo esencial de la naturaleza. Por eso, podemos decir que hay algo de común respecto de lo esencial entre los seres humanos, a saber, que todos participan de una misma perfección esencial (naturaleza racional), pero lo mismo no podemos decir respecto de los supuestos, ya que son justamente ellos que individualizan y hacen incommunicables la común perfección específica participada y concerniente a todos los individuos pertenecientes a la misma especie. Por eso, Sócrates no es diverso de Platón respecto a lo esencial, pero sin respecto de sus respectivos supuestos, donde sus respectivas esencias se tornan individuales e incommunicables. Y es por eso que en el caso de los seres humanos una es la naturaleza y otro es el supuesto. Pero como en el caso de los ángeles el mismo principio constituye la naturaleza y el supuesto, cada naturaleza es individual e incommunicable en razón de su propia perfección.

¹⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d.3, q. 1, a.4, sed. con: “*Sed contra, multiplicatio individuorum unius speciei non est nisi ad conservandum speciei perpetuitatem, quae in uno salvari non potest: unde in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, ut sol et luna. Sed angelus est substantia incorruptibilis. Ergo non sunt plures angeli unius speciei*”. Véase también: *Sum. Theo.* I, q. 56, a. 2, ad. 1.

Por este motivo dijo también el Aquinate respecto de la naturaleza angélica que *quidquid est extra eam, est alterius naturae*, y añadió *talís autem diversitas causat differentiam in specie*²⁰. Por todo ello, es imposible que la naturaleza de la especie pueda comunicarse a otros individuos según uno antes y otro después, ni según ser, ni según intención por lo que es imposible, subraya el santo, que dos ángeles en cuanto que son incorpóreos, fuesen de una misma especie²¹.

La cuestión que sigue a la confirmación de que cada ángel constituye su especie y que tal especie no es representada sino por un único individuo es la de saber si las diversas y múltiples especies angélicas llegan a constituir un género²². Tal vez entendamos mejor este asunto si tenemos en cuenta que la especie se forma a partir de la adición de una diferencia en el género²³. En este sentido, adicionada una diferencia formal al género se constituye la especie y adicionado la diferencia individual se constituye la sustancia individual en cuanto tal²⁴. No obstante, en el caso de las sustancias espirituales separadas sus formas que constituyen sus propias especies son ellas mismas sustancias, de tal manera que no es adicionada ninguna perfección ulterior a la especie misma para que se constituya a la sustancia. Por lo que las especies angélicas son efectivamente sus sustancias²⁵. Y aunque cada individuo angélico sea su

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 4, con.

²¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 50, a. 4, con.

²² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 88, a. 2, ad. 4: “Ad quartum dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae, conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam *substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae*, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo”; *In II Sent.* d.3, q. 1, a.5, sed. con 1: “Sed contra, genus substantiae est tantum genus unum. Sed quilibet angelus est in genere substantiae. Ergo videtur quod in genere uno conveniant”. Véase también en: *De nat. gen.* c. 4, n. 486-487.

²³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 3, a. 5, con: “species constituitur ex genere et differentia”; q. 50, a. 2, ad. 1: “(...) differentia est quae constituit speciem”; *In II Sent.* d. 34, q. 1, a. 2, ad. 1: “(...) hoc enim modo se habet genus ad differentiam, sicut subiectum ad qualitatem”.

²⁴ Hay que tenerse en cuenta que la diferencia que se añade a la especie no es sino accidental, sea cuantitativa o calitativa. Bajo ningún concepto es sustancial, porque si fuera la diferencia sería específica y no individual. Por eso sólo la especie se constituye cuando se añade una diferencia formal en el género, porque *ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus* (*Sum. Theo.* I-II, q. 35, a. 8, con.), pero el *individuum* que es *specie specialissima*, constituye la última diferencia (*Sum. Theo.* I, q. 85, a. 1, ad. 2; *C. Gen.* 3, c. 12).

²⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De nat. gen.* c. 4, n. 489: “Unde manifestum est quod differentia in angelis non potest sumi ab esse eorum. Cum igitur in substantiis separatis non sit nisi essentia et esse, in eis ab essentia sumitur genus et differentia”; n. 490: “Et (quia eius esse non est aliud ab essentia), ideo in Deo hoc facere non potest intellectus; ideo

substantiae separatae sunt in genere substantiae, quae est primum genus, cuius ratio est habere esse aliud a sua substantia seu quidditate, in se tamen et non in alio. Et ideo ex ipsa potentia essentiae cuiuslibet rei indifferenter quae est in praedicamento substantiae (quae potentia importatur cum dicitur, habens esse aliud a sua essentia) sumitur ratio generis; sed a perfectione illius quidditatis per quam appropinquat ad esse actus, accipitur ratio differentiae”; n. 492: “In separatis vero genus et differentia non sumitur a diversis partibus quidditatis ipsius, cuius aliquid sit potentialitas quaedam et aliud perfectio, cum non sit in eis nisi una compositio tantum, essentiae scilicet et esse; sed utrumque fundatur super unum simplex et per essentiam indivisibile, cuius potentialitas attendi potest quia non habet esse de se, et inde ratio generis accipitur. Sed haec eadem potentialitas essentiae in aliquibus minor est, quia magis prope actu primo et puro est natura sua constituta: quanto enim aliquid actu primo propinquius est, tanto minus potentialitatis habet. Et ideo quot sunt gradus propinquitatis in eis, tot sunt differentiae specificae. Hos autem gradus solum illi noscunt, qui suam propinquitatem ad deum et elongationem a rebus compositis et corruptibilibus speculantur”. Por eso dijo el Aquinate que en las sustancias separadas no hay género subalterno: n. 493: “Illa ergo essentia simplex supra naturam mobilium existens est res generis metaphysici, nullam compositionem materiae et formae suscipiens; cuius ratio nobis occulta manet, cum nos lateat natura unde sumitur ratio generis et differentiae eius (...) *Illae ergo substantiae simplices nullum genus subalternum habent*, et ideo unica differentia sufficit earum perfectioni, quia non colligitur earum perfectio ex multis et diversis divisionibus generum et coniunctionibus differentiarum, et tanto perfectior est earum natura, quanto plura unite et in uno simplici habet”. Si el Aquinate dijo anteriormente que *illae ergo substantiae simplices nullum genus subalternum habent*, hay que explicar el porque en otro momento habría dicho que *ita in genere subalterno etiam angeli conveniunt*: In II Sent. d.3, q. 1, a. 5, sed con. 2: “Praeterea, differentia addita generi constituit speciem. Sed incorporeum, secundum Porphy., est differentia substantiae. Ergo substantia incorporea est species substantiae. Praedicatur autem de multis angelis specie differentibus. Ergo est genus subalternum. *Et ita in genere subalterno etiam angeli conveniunt*”. El Aquinate quiere decir que los ángeles pertenecen también al género de las sustancias, y en este sentido según una consideración lógica, son como géneros subalternos. No obstante, según la consideración metafísica, por el hecho de que los ángeles sean diversos según las especies no significa que cada especie angélica presuponga constituya un género subalterno de un género substancial angélico común a todas las especies o una especie specialissima de la especie angélica. Y no se constituye un género subalterno porque metafísicamente las especies angélicas son comunicables entre sí; y la constitución del género subalterno exige cierta comunicabilidad con el género común angélico. Y dado que no existe tal género común según la consideración metafísica es imposible que se constituya un género subalterno que se predicase del género común substancia espiritual separada. Y la razón de eso es que cada ángel constituye una especie diversa e incommunicable a la otra, por lo que no hay alguna comunicabilidad por la que se pudiese fundamentar la predicación de la especie angélica como un género subalterno del género angelical. Y lo mismo se aplica a la noción de especie specialissima, porque el ángel pese ser especie no se predica de individuos, porque la especie es ella misma única e individual. Por lo que no hay contradicción en decir que hay un género subalterno para los ángeles si consideramos eso lógicamente, es decir, según el hecho de que el concepto de *género* en cuanto significa algo que se extiende común y universalmente en cuanto se predica de toda especie existente; y en este caso porque el ángel es especie, este género se diría también de la especie angélica y por esta razón se diría que el ángel es género subalterno de un género lógico común y universal a todas las especies, pero eso sólo en el ámbito de la razón. En el ámbito metafísico, habríamos que

propia especie, eso no impide decir que las especies angélicas de algún modo constituyan un género. Y eso por dos razones: *la primera* es que todo lo que tiene el ser a parte de su quiddidad, es necesario que exista en género y *la segunda* es porque no es contrario a la noción de género que las especies sean ellas mismas sustancias individuales, aunque se opondría a la noción de género si no hubiesen muchas especies unas distintas de las otras. Pero si tenemos en cuenta que son diversos y múltiples los ángeles según la especie, deberíamos admitir que les convienen también algún género²⁶.

Por haber establecido que el ángel es un individuo que agota toda su especie, el Dominico plantea la cuestión de si el individuo angélico constituye una personalidad. Sobre eso el Aquinate es muy contundente, porque no sólo afirma que el ángel constituye personalidad sino que ésta en él es más noble que la personalidad en el hombre²⁷. Según Santo Tomás se afirma la personalidad del ángel de un modo distinto de lo que se afirma del hombre.

Como veremos en su momento y de modo más detenido, la personalidad se afirma en el hombre en razón de tres cosas: del subsistir, razonar y ser individuo. Estas tres notas también se encuentran en la naturaleza angélica según la proporción de perfección de su esencia, por lo que en los ángeles son ellas más perfectas y realizadas de modo más noble. Por eso a los ángeles conviene más perfecta y noblemente la denominación de persona que a la naturaleza humana.

Ahora bien, si el ángel más apropiadamente subsiste, entiende y existe de modo individual e incommunicablemente en su naturaleza – en la medida en que su esencia individual misma se agota toda su perfección específica – le es más propia la noción de personalidad que al hombre. En este sentido, el ángel

decir que no hay un género angelical del cual se predicase cada especie angélica, tampoco que bajo cada especie angélica se constituyese una especie especialísima, porque según la consideración metafísica la especie angélica no se predica de ningún género y ni es predicado de algún individuo, porque la especie misma es única e individual.

²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 5, con: “Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, *omne id quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere; et ita oportet quod omnes angeli ponantur in praedicamento substantiae.* Haec est enim ratio substantiae, prout est praedicamentum, secundum Avicennam, quod sit res quidditatem habens, cui debeat esse per se, non in alio, scilicet quod sit aliud a quidditate ipsa: et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis: ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiae, secundum quod appropinquat ad esse in actu; sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus: (...) *In simplicibus autem naturis non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundatur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex: quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quaedam similitudo divini esse, secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiae specificae*”.

²⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 2, con.

en cuanto tal se constituye como persona, pero de modo distinto a lo de la persona humana²⁸.

6. RESPECTO DE DIOS ESTE NÚMERO ES FINITO, PERO RESPECTO DE NOSOTROS ES INFINITO.

La cuestión es pues saber algo sobre el número de individuos angélicos. En efecto, ya hemos dicho algo respecto de eso, pero ahora cabe entender la razón misma. Santo Tomás es prudente acerca de eso, pero siguiendo los principios metafísicos que determinan la estructura del ser angélico y los datos revelados por la fe Católica admite como probable que este número exceda al número de las corporales. Según el Aquinate aquellos seres que más noblemente participan de la Bondad divina exceden en número casi sin proporción al número de las sustancias corporales generables y corruptibles²⁹.

Y eso porque la causa de la producción de las criaturas espirituales es la Bondad divina, que quiso comunicarles su Bondad misma; por eso quiso que tales sustancias que máximamente relucían su Bondad fuesen casi *improportionabiliter* superior al número de las sustancias corporales³⁰. Según lo

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 2, con.

²⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 3, q. 1, a.3, con: “Videmus enim illa corpora quae nobilius divinam bonitatem participant, scilicet caelestia, excedere quasi sine proportione corpora generabilia et corruptibilia. Et hoc est, quia productionis creaturarum causa est divina bonitas quam rebus communicare voluit; unde videtur quod naturas spirituales, in quibus maxime sua bonitas relucet, creavit in numero quasi improportionabiliter excrescente numerum naturarum corporalium”.

³⁰ En otro lugar ya habíamos dicho que fue necesario para la perfección del universo que existiesen las criaturas espirituales separadas (*C. Gen.* 2, c. 46), y que en razón de la perfección de sus naturalezas, fue también necesario que éstas fuesen diversas y múltiples (*Sum. Theo.* I, q. 50, a. 4, ad. 3 y 4), de tal modo que su número excede improporcionalmente el número de individuos corpóreos. Y tanto excede que nuestro intelecto no puede aprehender su número, aunque sea finito. Y tiene que ser finito porque la condición de su finitud se enraiza en su propia naturaleza, ya que su esencia no es su ser. Y dado que en todo lo que es compuesto de esencia y ser hay contingencia y finitud, habría que admitir un número finito de ángeles. Pero de todos modos, para poner de relieve que no se trata de un número cualquier, el Dominico subraya que este número es finito respecto de Dios, pero infinito respecto de nuestra aprehensión: *Fides autem Catholica tenet numerum substantiarum separatarum, quas angelos dicimus, esse numerum Deo finitum, sed nobis infinitum. unde Gregorius dicit in glossa Danielis 7, quod excedit omnem materialem multitudinem, ut Dionysius dicit, 14 cap. Cael. Hierar. et hoc satis est probabile. Videmus enim illa corpora quae nobilius divinam bonitatem participant, scilicet caelestia, excedere quasi sine proportione corpora generabilia et corruptibilia. Et hoc est, quia productionis creaturarum causa est divina bonitas quam rebus communicare voluit; unde videtur quod naturas spirituales, in quibus maxime sua bonitas relucet, creavit in numero quasi improportionabiliter excrescente numerum naturarum corporalium* (*In II Sent.* d. 3, q. 1, a.3, con.). Añade el Angélico que las sustancias inmateriales creadas son finitas en cuanto a su ser, pero infinitas en cuanto que sus formas no son recibidas en otro. Por lo que, citando al

expuesto no se puede determinar el número de sustancias separadas, aunque respecto del que pueda nuestro intelecto considerar este número es infinito, aunque no *simpliciter*, porque también son criaturas como las demás; y por esta razón estas sustancias constituyen número finito respecto del querer y saber de Dios, pero número infinito respecto del que nuestro entender y querer puedan comprender e imaginar³¹.

7. LA DISTINCIÓN DE ÓRDENES E JERARQUÍAS SEGÚN LA INDIVIDUALIDAD E INCOMUNICABILIDAD DE PERFECCIÓN DE CADA NATURALEZA ANGÉLICA.

7.1. LA DIVERSIDAD DE ILUMINACIÓN DIVINA COMO CAUSA EFICIENTE DE LA DIVERSIDAD Y MULTIPLICIDAD DE NATURALEZAS Y GRADOS DE CONOCIMIENTOS EN LOS ÁNGELES.

En efecto, la diversidad de naturalezas angélicas promueve la distinción entre ellas según determinados principios. Los principios metafísicos de acto y potencia en su relación en el interior de la forma son el fundamento de toda la diversidad y multiplicidad, tal como ya lo hemos visto. No obstante, esta relación se determina en función de un otro principio que sigue el orden de causalidad eficiente primera, a través de la cual Dios inmediata y directamente comunica su Bondad y perfección por medio de iluminaciones a las formas angélicas.

Recordamos que esta comunicabilidad de la Bondad y Sabiduría divinas a la esencia angélica no anula la incomunicabilidad de sus perfecciones esenciales en cuanto tal, ya que de ningún modo es posible, como ya lo hemos visto, que se comunique tal como son, a las esencias creadas. En este sentido, tanto la determinación de la perfección de la esencia del ángel como la distinción entre ellas, se fundamenta en las diversas proporciones a que cada naturaleza angélica recibe la iluminación divina³². La *illuminatio divina* en las

De causis, dice que la inteligencia es finita en lo superior, esto es, en cuanto recibe el ser de algo superior, pero es infinita en lo inferior, esto es, en cuanto que no es recibida en ninguna materia (*Sum. Theo.* I, q. 50, a. 2, ad. 4; *De pot.* q. 6, a. 3, ad. 9; *De ver.* q. 20, a. 4, ad. 1).

³¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 3, q. 1, a.3, con: “Fides autem Catholica tenet numerum substantiarum separatarum, quas angelos dicimus, esse numerum Deo finitum, sed nobis infinitum. unde Gregorius dicit in glossa Danielis 7, quod excedit omnem materialem multitudinem, ut Dionysius dicit, 14 cap. *Cael. Hierar.* et hoc satis est probabile”.

³² En primer lugar hay que decir que iluminación *no es movimiento* (*Sum. Theo.* I, q. 53, a. 3, ad. 2), porque si procede de Dios, no puede ser movimiento algún ya que en su esencia no lo hay. En segundo lugar, que es *instantánea* (*Sum. Theo.* I, q. 53, a. 3, con.), porque en la acción divina no hay *prius et posterius*, tal como ya lo hemos visto. Para el Aquinate *omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio* (*Sum. Theo.* I, q. 107, a. 2, ad. 3). En este sentido *illuminatio est*

formas angélicas, que es la manifestación misma de su verdad, debe ser entendido como condición *sine qua non* de la diversidad angélica. Por lo que, la diversidad se da según los distintos modos a que compete a cada naturaleza recibir la iluminación divina³³ y es el recibimiento mismo de esta iluminación que determina el grado de conocimiento propio de cada ángel³⁴.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que es la iluminación divina que determina el grado de conocimiento en cada ángel, sus respectivas naturalezas se diversificarán según el modo de recibimiento de estas iluminaciones. En otras palabras, si hay diversidad de naturaleza en los ángeles esto se debe a la diversidad de grados de conocimiento que poseen, que según el Aquinate es triple³⁵.

manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem a Deum, qui illuminet omnem intellectum ((Sum. Theo. I, q. 109, a. 3, con.).

³³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 9, q. 1, a. 3, con: “Respondeo dicendum, quod in angelis invenitur triplex distinctio: una est hierarchiarum ad invicem; secunda est ordinum in eadem hierarchia; tertia est personarum ejusdem ordinis: et quaelibet illarum sumitur secundum diversam proportionem ad receptionem divini luminis. Diversitas enim hierarchiarum est secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes; diversitas vero ordinum est secundum diversos actus quos divinum lumen perficit secundum perfectius et minus perfectum; diversitas vero personarum unius ordinis est secundum diversam virtutem in executione actus minus vel magis efficaci: verbi gratia: nostra hierarchia distinguitur ab angelica in hoc quod nostra perficitur divino lumine velato per similitudines sensibiles tam in sacramentis quam in metaphoris scripturarum; sed angelica perficitur lumine simplici et absoluto: et cum dictus modus sit communis omnibus qui sunt in nostra hierarchia, tamen eorum sunt diversi actus, secundum quos diversi ordines distinguuntur”.

³⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 9, q. 1, a. 3, con: “Angeli autem omnes, quamvis in hoc modo conveniant quod sine inquisitionis discursu et sine velamine figurarum, divinum lumen recipiunt; tamen differunt in hoc quod quidam eorum recipiunt in majori universalitate quam alii; unde superiores dicuntur habere scientiam magis universalem, ut dictum est”.

³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 9, q. 1, a. 3, con: “Hoc autem non potest nisi tripliciter variari. Aut enim cognitionem divinorum effectuum recipiunt in ipsa causa prima universalis; et hic modus est proprius *primae hierarchiae*, quae est proportionata ad recipiendum illuminationes in ipso fulgore divini luminis; et propter hoc dicuntur circa Deum esse, ut omnes ordines ejus denominentur ab operatione circa Deum. Aut cognoscunt res in universalibus rerum rationibus; et hic est modus *secundae hierarchiae*: et ideo angelorum hujus hierarchiae est accipere perfectionem cognitionis per illuminationem primae hierarchiae, in qua sunt formae maxime universales; et propter hoc ordines hujus hierarchiae non denominantur ab operibus circa Deum, sed nominibus pertinentibus ad potestatem operandi in res, in quantum formae per quas cognoscunt, sunt operativae ad minus respectu effectuum, in quibus Deo ministrant: et quia istae formae sunt universales, nominantur a potestate non limitata vel determinata ad aliquem vel ad aliquos. Aut cognoscunt res in propriis rationibus: et hic est modus *ultimae hierarchiae*, in qua sunt formae particulares et proportionatae ut ab eis recipiantur in intellectus nostros: propter quod dicuntur angeli hierarchiae tertiae accipere divinum lumen, secundum convenientiam hierarchiae nostrae; et inde est quod ordines tertiae hierarchiae denominantur ab actibus limitatis circa unum hominem, vel unam provinciam”.

Por eso, si son diversos los modos de iluminación divina, las naturalezas que las reciben se hacen diversas según el modo que las reciben. Es importante destacar aquí que son los diversos modos de recibir las diversas iluminaciones que diversifican las naturalezas misma. Por lo que no son las naturalezas angélicas diversas antes de las iluminaciones, porque antes de las iluminaciones no existían. Son las iluminaciones misma el fundamento del ser y obrar angélico, por lo que son lo que son en razón de estas iluminaciones, en razón del modo como las recibe. En este sentido, la iluminación divina es efectivamente causa eficiente de la diversidad y multiplicidad de las naturalezas y grados de conocimientos en las sustancias espirituales separadas, ya que la *locutio* o *illuminatio* en los ángeles difieren en objeto y modo³⁶.

En este sentido, la diversidad de iluminación divina no presupone diversidad respecto del modo de recepción de las perfecciones divinas, sino que la determina ella misma inmediatamente³⁷. Por eso, cada naturaleza, según recibe la iluminación divina, se distingue de otra naturaleza, en la medida en que ésta, a partir de la recepción de la iluminación, constituye su propia naturaleza. Así pues, se diversifican las naturalezas según el modo de recepción de la iluminación divina, según los actos a los que la luz divina perfecciona en más o en menos en cada naturaleza y según las distintas virtudes en la ejecución de actos más o menos eficaces. En este sentido, las naturalezas angélicas se distinguen unas de las otras en cuanto esencia, sea en modo, acto o capacidad para ejercer actos³⁸.

7.2. LA DIVERSIDAD DE JERARQUÍAS SEGÚN LOS TRES MODOS DE ILUMINACIÓN DIVINA.

La diversidad de modos de recibir la luz divina establece la diversidad de las Jerarquías, y eso no puede variar sino de tres modos: el primer modo dice respecto del recibimiento de la iluminación divina de la propia Primera causa universal, en cuanto están más cercanos a Dios y según este modo se constituye la *Primera Jerarquía*; el segundo modo dice respecto del recibimiento de tales iluminaciones no de la propia esencia divina, sino en la medida en que conocen a las cosas según las razones universales del ser de las cosas, y a este modo corresponde la *Segunda Jerarquía* en cuanto que son iluminados a través de la Primera Jerarquía; el tercer modo de iluminación dice respecto del

³⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 11, q. 2, a. 3, con.

³⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 9, q. 1, a. 1, ad. 3: “Ad tertium dicendum, quod sicut anima in corpore quemdam effectum inducit immediate in omnibus membris, ut esse, in quantum est forma corporis, alium autem inducit in uno membro mediante alio, ut motum: ita etiam deus in omnibus ordinibus caelestis hierarchiae immediate inducit vitam naturae, gratiae et gloriae; sed ad executionem officiorum divinorum movet eos ordinate, per primos medios, et per medios ultimos: et ideo non ponitur natura vel gratia vel gloria in definitione hierarchiae, sed scientia, velut dirigens actionem in divinis officiis”.

³⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 108, a. 1, con.

recibimiento de la iluminación en la medida en que conocen las razones propias del ser de cada cosa, en la medida en que conocen las formas particulares de las cosas y este modo conviene a la *Tercera Jerarquía*³⁹.

Pero es preciso tenerse en cuenta que no se distinguen las jerarquías respecto del conocimiento de Dios mismo, a quien ven todos de una misma manera, esencial, sino que se distinguen en cuanto a las razones de las cosas creadas, es decir, según la proporción de iluminación divina que se les concede, en la medida en que por ellas conoce más y mejor las razones de las cosas.

³⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 108, a. 1, con: “Et per eundem modum in angelis tres hierarchiae distinguuntur. Dictum est enim supra, dum de cognitione angelorum ageretur, quod superiores angeli habent universaliolem cognitionem veritatis quam inferiores. huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum de quibus angeli illuminantur, considerari tripliciter. primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus, et iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis dei collocatur, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier.. Secundo vero, prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae iam aliquo modo multiplicantur, et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo, secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, et prout dependent a propriis causis, et hic modus convenit infimae hierarchiae. Quod plenius patebit, cum de singulis ordinibus agetur. Sic igitur distinguuntur hierarchiae ex parte multitudinis subiectae. Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam quam vocant supercaelestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae. Nam, ut dionysius dicit iii cap. Cael. Hier., ordo hierarchiae est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere. Quod absit ut in divinis personis ponamus”. Véase también: *In II Sent.* d. 9, q. 1, a. 3, con: “Angeli autem omnes, quamvis in hoc modo conveniant quod sine inquisitionis discursu et sine velamine figurarum, divinum lumen recipiunt; tamen differunt in hoc quod quidam eorum recipiunt in majori universalitate quam alii; unde superiores dicuntur habere scientiam magis universalem, ut dictum est. Hoc autem non potest nisi tripliciter variari. Aut enim cognitionem divinorum effectuum recipiunt in ipsa causa prima universali; et hic modus est proprius *primae hierarchiae*, quae est proportionata ad recipiendum illuminationes in ipso fulgore divini luminis; et propter hoc dicuntur circa Deum esse, ut omnes ordines ejus denominentur ab operatione circa Deum. Aut cognoscunt res in universalibus rerum rationibus; et hic est modus *secundae hierarchiae*: et ideo angelorum hujus hierarchiae est accipere perfectionem cognitionis per illuminationem primae hierarchiae, in qua sunt formae maxime universales; et propter hoc ordines hujus hierarchiae non denominantur ab operibus circa Deum, sed nominibus pertinentibus ad potestatem operandi in res, inquantum formae per quas cognoscunt, sunt operativae ad minus respectu effectuum, in quibus Deo ministrant: et quia istae formae sunt universales, nominantur a potestate non limitata vel determinata ad aliquem vel ad aliquos. Aut cognoscunt res in propriis rationibus: et hic est modus *ultimae hierarchiae*, in qua sunt formae particulares et proportionatae ut ab eis recipiantur in intellectus nostros: propter quod dicuntur angeli hierarchiae tertiae accipere divinum lumen, secundum convenientiam hierarchiae nostrae; et inde est quod ordines tertiae hierarchiae denominantur ab actibus limitatis circa unum hominem, vel unam provinciam”.

La regla fundamental es que si las iluminaciones divinas son recibidas de diversos modos, es necesario que se distingan entre sí las naturalezas que las reciben. Eso no significa que siendo tres modos de recibir la iluminación fuesen tres los grados de perfección de las naturalezas angélicas, porque no todos los ángeles que reciben según un mismo modo de iluminación, lo entienden en cuanto tal, puesto que en el interior de un modo de iluminación, hay diversidad de recepción según diversos grados⁴⁰.

Así pues, no es correcto decir que los ángeles, porque se encuentran bajo un mismo modo de iluminación, sean todos iguales por naturaleza⁴¹. Y es ilícito comprenderlo de este modo, porque, aunque un modo de iluminación sea común a un dado número de ángeles, eso no significa que todos sean iguales, en efecto hay comunidad respecto de la participación de un mismo tipo de iluminación, *pero incomunicabilidad y diversidad respecto de la realización e individuación de esta iluminación en cada ángel*⁴². Por eso, si hay alguna

⁴⁰ Por eso dijo el Aquinate *diversitas enim hierarchiarum est secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes* (*In II Sent.* d. 9, q. 1, a. 3, con.).

⁴¹ Tal como dijo el Aquinate los ángeles que constituyen la primera jerarquía son efectivamente diversos según la recepción de las iluminaciones divinas (*In II Sent.* d. 9, q. 1, a. 3, con.). En este sentido, *la comunidad de iluminación divina* a los ángeles de la primera jerarquía, por ejemplo, *no implica comunicabilidad de recepción*, sino todo lo contrario, ya que es la iluminación misma que diversifica las jerarquías según los modos de recepción en las naturalezas. En otras palabras, el hecho de Dios se les manifieste su Verdad comúnmente no significa que todos la reciban igualmente. Y eso por dos razones: la primera es que la iluminación de Dios no es recibida unívocamente por cada uno de ellos; la segunda porque es que es la iluminación misma la razón de diversidad. Por eso dijo también el Aquinate que no existe en una misma jerarquía dos ángeles de igual naturaleza: *In II Sent.* d. 9, q. 1, a. 5, con: “Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, *angeli secundum diversitatem naturalium diversimode etiam in gratuitis perfecti sunt, secundum quae dona in ordinibus distinguuntur.* Cum autem supra dictum sit, *quod in una specie non sint plures angeli, et species in angelis non possint differre nisi secundum quod magis et minus habent de potentialitate et actu; oportet quod unius angeli semper natura sit sublimior quam alterius: ideo non est accipere duos angelos aequales in tota caelesti hierarchia*”. Todos los ángeles de un mismo orden, afirma el Aquinate, son en alguna manera iguales, en cuanto a la semejanza común, según la cual están constituidos en tal orden; pero, en absoluto, no son iguales (*Sum. Theo.* I, q. 108, a. 3, ad. 1).

⁴² La iluminación divina causa diversidad en las formas que las reciben. En razón de esto, las formas se diversifican por naturaleza; de tal manera que ninguna naturaleza es igual a la otra. Ahora bien, si eso es cierto, eso significa que en cada ángel aquella iluminación divina es recibida de tal modo que su esencia se torna incomunicable. La incomunicabilidad angélica, en este sentido es establecida según el modo de recepción de aquella iluminación. Y es por eso que el Aquinate afirma reiteradamente que en una especie no hay diversidad y pluralidad de ángeles (*In II Sent.* d.3, q. 1, a.4, sed. con.) porque todos son por naturaleza incomunicables en las iluminaciones recibidas: *ita et nos concedimus omnes naturas intellectuales immediate a Deo processisse distinctas secundum ordinem sapientiae disponentis diversos gradus naturarum spiritualium* (*In II Sent.* d.3, q. 1, a. 3, ad. 2). No hay, añade el Dominico, sino uno individuo en cada especie: *multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie* (*C. Gen.* 2, c. 93, n. 1800). La especie es pues incomunicable en su más íntima perfección a todo individuo de otra especie, y esta incomunicabilidad propia de cada

comunicabilidad respecto de la participación de un mismo tipo de iluminación, no la hay respecto del tipo de la recepción de la misma. Así pues, si son tres los tipos de iluminación divina, podemos decir que son tres la jerarquías, pero no serán necesariamente solo tres los modos de recepción de estas iluminaciones, sino mucho más.

7.3. LA DIVERSIDAD DE ÓRDENES SEGÚN LOS TRES MODOS DE RECEPCIÓN DE LA ILUMINACIÓN DIVINA.

Si tenemos en cuenta que una sustancia no opera sino en razón de algún principio, medio y fin, habríamos que decir que los ángeles, que son sustancias, no operan sino en razón de estos tres principios⁴³. Los ángeles de la primera jerarquía – que operaran en la medida en que ejecuten por su naturaleza misma el que se establece a través de la iluminación divina – se ordenarán según la recepción de la iluminación divina y ejecutarán sus operaciones espirituales, en razón de principio medio y fin.

Si aceptamos eso como verdadero y establecemos que en cada Jerarquía serán tres los modos de recepción de la iluminación divina, convendría establecer que en cada jerarquía hay tres modos de recibir esta iluminación, respecto del orden de principio, medio y fin⁴⁴. No por eso convendría caer en el mismo error de afirmar que si son tres los órdenes de cada jerarquía, existirían tan solo nueve naturalezas angélicas distintas por naturaleza, en cuanto que supusiese que a cada jerarquía correspondiese tres órdenes. El error no se refiere al establecer el número de órdenes, sino en restringir el número de naturaleza angélicas a nueve⁴⁵.

naturaleza angélica, como veremos, no anula la iluminación o locución entre los ángeles. Santo Tomás señala que en la sociedad de los ángeles todo se posee en común, pero algunas cosas unos las poseen más excelentemente que otros; y la posee más perfectamente tal perfección porque puede comunicarla, por ejemplo, posee de modo más perfecto la ciencia el que puede enseñarla que el que es incapaz de hacerlo (*Sum. Theo.* I, q. 108, a. 2, ad. 2). De ahí que lo que fundamenta la incomunicabilidad de la esencia angélica, a saber, el conocimiento que le fue iluminado y que le distinguió de toda otra naturaleza es justamente el que fundamenta la posibilidad de comunicabilidad de su naturaleza con la de otro ángel, ya que su perfección propia sólo él puede enseñar a lo otro.

⁴³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 108, a. 2, con.

⁴⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 108, a. 2, con; *In II Sent.* d. 9, a. 3; *In IV Sent.* d. 24, q. 2, a. 1, quaestiunc. 2, ad. 4.

⁴⁵ Si en cada jerarquía hay tres ordenes (*In II Sent.* d. 9, q. 1, a. 3, con.) uno se equivocaría si disiese que solo hay nueve naturalezas angélicas. Pero si se admite que en cada orden hay una diversidad y multiplicidad de ángeles que participan comúnmente en alguna cosa pero incomunicable en otras se seguiría de ahí que en cada orden hay diversidad de ángeles. Según el Aquinate en un solo orden hay muchos ángeles, según lo cual cada ángel tiene su propio oficio y orden, aunque es desconocido para nosotros (*Sum. Theo.* I, q. 108, a. 3, ad. 1).

Ahora bien, habíamos dicho que el hecho de que sean tres jerarquías no existirían tan sólo tres ángeles y según la misma razón no conviene afirmar que por ser tres los órdenes en cada jerarquía existiesen tan solo nueve ángeles, ya que en el interior de cada modo de recepción, hay diversidad de operaciones, según diversos grados. El Aquinate sostiene que es infinito el número de ángeles según el que puede imaginar nuestro intelecto. Por lo que en cada orden son muchos los ángeles. Por lo tanto son muchos los ángeles en el orden de los Serafines, Querubines, Tronos, Dominaciones, Virtudes, Potestades, Principados, Arcángeles y ángeles⁴⁶.

7.4. LA DIVERSIDAD DE PERSONAS EN CADA UNO DE LOS ÓRDENES SEGÚN LA INDIVIDUALIDAD E INCOMUNICABILIDAD DE SUS RESPECTIVAS NATURALEZAS EN CUANTO QUE REPRESENTAN EFECTIVAMENTE, A MODO DE IMAGEN, LA UNICIDAD E INCOMUNICABILIDAD DIVINA.

En este sentido, según la diversidad de actos perfeccionados, y en virtud de los diversos modos de iluminación divina, se constituyen los diversas ordenes de las tres jerarquías. En otras palabras, bajo una misma jerarquía no hay ni comunicabilidad respecto del modo de recepción como de la ejecución en obras de la iluminación divina. Por eso, no es común el modo de recepción de la iluminación divina en los tres órdenes de una misma jerarquía, porque cada orden la recibirá o en razón de principio, de medio o fin⁴⁷.

El Dominico admite que cada ángel es una persona y que incluso, tal como ya lo hemos dicho, le conviene más perfectamente la personalidad que a los hombres, dado que el ángel *est simpliciter nobilior homine*⁴⁸. En cada orden debe haber pues una multiplicidad de personas que se distinguen esencialmente unas de las otras: *in quolibet ordine, sunt multi angeli*⁴⁹. Y eso porque aunque todos los ángeles del primer orden participan comúnmente de un mismo modo de iluminación divina, se diversificarán según el modo de recepción de esta iluminación en cada una de sus naturalezas, tal como ya lo hemos mostrado arriba. Por eso, entre los ángeles que pertenecen a un mismo orden, hay comunicabilidad respecto de la iluminación de su orden, pero hay incomunicabilidad respecto del modo de recepción y ejecución de esta iluminación por medio de sus oficios y funciones.

⁴⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 108, a. 6, sed. con.

⁴⁷ Santo Tomás pone de relieve incluso la necesidad de que haya diversos ordenes, porque la multitud no sería ordenada, sino confusa, si en ella no hubiese diversos órdenes; por lo que el carácter mismo de jerarquía exige diversidad de órdenes (*Sum. Theo.* I, q. 108, a. 2, con.). Los diversos órdenes existen en razón de los diversos oficios y funciones, que se reduce a tres grados, el sumo, el medio y el ínfimo (*Sum. Theo.* I, q. 108, a. 2, con.).

⁴⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 96, a. 1, ad. 1, q. 108, a. 2, ad. 3.

⁴⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 108, a. 3, con; *In II Sent.* d. 9, q. 3, a. 1, con.

Y según la diversidad de capacidades de ejecución de aquellos actos se constituye la diversidad de personas angélicas de un orden. Por lo que en cada jerarquía hay diversidad de ordenes y en cada orden diversidad de personas y toda diversidad entre las personas angélicas es según el modo de iluminación divina, actualización y capacidad de ejecución de tal perfección, en cuanto que la iluminación misma causa de modo eficiente la incomunicabilidad de las naturalezas respecto de los modos de recepción y ejecución del conocimiento adquirido. Pero respecto del número de personas de cada orden nos es desconocido, tal como ya lo hemos visto. De todos modos exceden en número respecto al número de las sustancias corporales.

Si tenemos presente el principio que dice que cada ángel se distingue por naturaleza de otro, habríamos que afirmar que las personas angélicas que forman parte de una determinada orden no son iguales por naturaleza⁵⁰. Pero eso no significa que serían iguales por naturalezas a las personas que forman parte de las demás ordenes, porque las personas angélicas de todos los órdenes se distinguen por naturaleza, por lo que bajo ningún concepto son iguales entre sí por naturaleza, ni los que pertenecen a un mismo orden, ni los que pertenecen a ordenes distintas entre sí.

En efecto, si se diversifican las naturalezas de las personas en el interior de los órdenes, podemos decir por la misma razón que la diversidad de naturalezas promueve también la distinción de órdenes. La regla general es que si son diversos los modos de iluminación divina, son diversos los actos a que tales iluminaciones promueven y por consiguiente serán diversas las capacidades de ejecuciones de las obras⁵¹.

⁵⁰ El Aquinate subraya que la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles es por dones naturales (*Sum. Theo.* I, q. 108, a. 4, sed con.). Para explicarlo el Aquinate subraya que el fin de los ángeles puede entenderse de dos modos: según la condición de su naturaleza (que conozcan y amen a Dios) y según sus facultades sobrenaturales (la visión de la esencia divina). Respecto de este último no lo pueden lograr sino por la gracia. De ahí que el Santo distinga el fin completivo del dispositivo: el completivo significa la posesión completa de una perfección y se opone a la posesión imperfecta; la posesión imperfecta es la dispositiva que contraria a la primera que es firme, es lábil (*Sum. Theo.* I, q. 108, a. 4, con.). Aprovechamos para recordar que si son los dones naturales que establecen la diversidad de naturalezas, la gracia divina es la causa eficiente misma de esta diversidad. Algo parecido ocurre, tal como ya lo hemos dicho en el inicio y que lo plantearemos todavía en la conclusión de este capítulo es que si la forma es el principio de individuación de la esencia angélica, la iluminación divina es causa eficiente de la individuación, ya que es justo en esta manifestación o locución divina que se fundamenta la diversidad de naturalezas, como en su razón primera.

⁵¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 108, a. 3, ad. 3: “Ad tertium dicendum quod, sicut in superficie quae partim est alba et partim nigra, duae partes quae sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliquae duae partes albae, minus tamen secundum qualitatem; ita duo angeli qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturae, quam unus eorum cum aliquibus

Pero de todas maneras, la diversidad de modos de recepción de las iluminaciones divinas es el que, en última instancia, determina la diversidad de naturalezas angélicas, y como no existe en una misma jerarquía igualdad de naturaleza según las personas de una misma orden o de ordenes diferentes, no existe propiamente igualdad entre las naturalezas de las múltiples personas angélicas existentes en cada jerarquía. En otras palabras, los ángeles son desiguales entre sí, porque aunque todos los ángeles de un mismo orden sean de alguna manera iguales, en cuanto a la semejanza común, según la cual están constituidos en tal orden, en absoluto son iguales respecto de lo esencial⁵².

En resumen, las jerarquías y ordenes angélicas se determinan según los grados de conocimiento a que cada ángel compete, pero la determinación de los grados de conocimientos es según la perfección de sus respectivas naturalezas, en la medida en que se acercan más de la perfección del Acto puro. Y eso es suficiente para destacar que cada individuo angélico respecto de su constitutivo esencial es individual e incomunicable, ya que nada de su constitutivo esencial se comunica a otro individuo angélico y en cuanto que sólo en él mismo se realiza individualmente toda su perfección, en cuanto que en él se realizó como resultado de la recepción y ejecución de un determinado modo de iluminación divina. Y fue por eso que dijo el Aquinate que en la sociedad de los ángeles, todo se posee en común, pero algunas cosas unos las poseen más excelentemente que otros y éste que la posee de modo más excelente puede comunicarlo de modo más perfecto a los demás⁵³.

8. POTENCIALIDADES Y OPERACIONES ANGÉLICAS.

8.1. FINALIDAD DE LA EXISTENCIA DE LOS ÁNGELES: CUSTODIAR A LOS HOMBRES.

Más especialmente convendría ahora destacar algunos de los atributos propios de algunas personas angélicas, en cuanto que por medio de ellos ofreciesen alguna dificultad de comprensión respecto incluso de su naturaleza misma. En realidad más que analizar la finalidad de la existencia de los ángeles, quisiéramos hacer hincapié en la tesis según la cual los ángeles representan más perfecta y dignamente, a modo de imagen, la unicidad e incomunicabilidad divina en su propia esencia que la que puede representar la esencia humana.

aliis sui ordinis; minus autem secundum idoneitatem ad similia officia, quae quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur”.

⁵² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 108, a. 3, ad. 1.

⁵³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 108, a. 2, ad. 2.

No por eso su esencia se torna absolutamente incomunicable a los demás ángeles o también a las personas humanas, sino todo lo contrario⁵⁴. Como ya lo hemos dicho antes la incomunicabilidad de la esencia divina es justo la clave para entender el modo como se manifiesta su Amor, Bondad y Sabiduría hacia las criaturas espirituales⁵⁵. Y lo mismo ocurre con los ángeles, ya que su incomunicabilidad causada por el modo de recepción de la iluminación divina en su naturaleza hace con que su esencia respecto de su oficio y función sea incomunicable a otro ángel⁵⁶, de tal modo que en lo que hace sea único, así como es único, personal e intransferible el ángel que custodia a este hombre y no aquél otro⁵⁷.

⁵⁴ Como ya lo hemos visto, no hay incompatibilidad entre incomunicabilidad de naturaleza y comunicabilidad de perfección (*Sum. Theo.* I, q. 108, a. 2, ad. 2).

⁵⁵ Si la razón de la individuación en Dios es su Bondad pura, y si Dios es causa eficiente primera de la individuación de todo, el principio de individuación propio de cada naturaleza deberá representar de algún modo aquella Bondad. En este sentido, la incomunicabilidad de la naturaleza angélica debe representar de un modo más perfecto la propia Bondad divina. Y esta es la razón por la que la incomunicabilidad de la naturaleza divina no tole la comunicabilidad de su Amor y Bondad a las criaturas espirituales y racionales. Del mismo modo que la incomunicabilidad de la naturaleza angélica no impide que ésta se comunique con otros ángeles e incluso ilumine a los hombres. Y sigue la misma regla la naturaleza humana, que siendo incomunicable por la materia, no anula la comunicabilidad entre ellos, y es por eso que dijo el Aquinate que esta comunicación por la palabra es signo del modo como el Verbo divino se comunica e ilumina a las criaturas espirituales: *toda locución de Dios a los ángeles es iluminación, porque, al ser la voluntad Dios regla de verdad, incluso el saber qué es lo que Dios quiere pertenece a la perfección e iluminación de la mente creada* (*Sum. Theo.* I, q. 107, a. 2, ad. 3). La palabra, en este sentido, conlleva algo del espíritu al otro cuando comunica. Citando a Gregorio dijo el Aquinate: *En el secreto interior de la mente, estamos ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo; pero cuando deseamos manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos, a través de la lengua, para mostrarnos tal como somos interiormente* (*Sum. Theo.* I, q. 107, a. 1, ad. 1).

⁵⁶ Nosotros fundamentamos la incomunicabilidad de la naturaleza angélica tanto en la causa eficiente como en el principio de individuación. Juan de Santo Tomás, por ejemplo, pone de relieve la incomunicabilidad de la naturaleza angélica, pero se refiere sobre todo a la *irreceptibilitas* de la naturaleza angélica *in materia*: *Ergo si ipsa species naturae angelicae est radix individuationis ratione incommunicabilitatis et irreceptibilitatis in materia, non potest etiam inadaequate concipi ut universalis* (*Cursus Phil. Thom.* Op. cit. I, pág. 419 a 26-30.).

⁵⁷ El Angélico señala que todos los ángeles de un mismo orden convienen en los dones de gracia, por lo que se unen a Dios; sin embargo, se distinguen según el modo como se ordenan sus obras, a saber, sus diversos oficios (*De malo*, q. 7, a. 3, ad. 12). Fue por esta razón que dijo el santo que la distinción que se establece entre los ángeles se enraiza en la naturaleza pero se complementa por los dones de la gracia que reciben (*Sum. Theo.* I, q. 109, a. 1, con.). Por lo que las obras y oficios de cada ángel, en cuanto se resulta de lo que les establece los dones de la gracia recibidos por iluminación, son también criterios para distinguirlos entre sí (*Sum. Theo.* I, q. 110, a. 1, ad. 3). En este sentido, no puede haber nada en común respecto a lo específico entre los ángeles, aunque una sólo sea la iluminación, diversos son los modos de recepción y se convierten en diversas en cada ángel los oficios y obras en función de su recepción de aquella iluminación. Por ello, los ángeles que custodian a los hombres poseen de común la fuente de gracia, pero en sus naturalezas mismas estos dones dejan huellas que de tal modo sus oficios pertenecen a sus naturalezas mismas de un

No obstante, es preciso esclarecer algo más respecto de ciertas virtudes comunes a algunos ángeles, según lo que se nos revela las Escrituras. En efecto, se les atribuyen virtudes que incluso a principio contradicen la virtud de su propia naturaleza espiritual. Por esta razón parece oportuno analizarlas a fin de que pongamos de relieve que tales propiedades si son efectivamente factibles no se oponen a la estructura metafísica del ángel y ni anula la individualidad e incomunicabilidad de su naturaleza respecto de lo esencial.

Si tenemos en cuenta que el universo fue creado por Dios para los hombres y en función de ellos, tal como ya lo hemos dicho más arriba, no cabería a los ángeles ser creados sino para servir a los hombres en lo que se refiere a lo consecución del fin último. Ahora bien, el Aquinate afirma que los ángeles ejecutan la propia Providencia divina en cuanto custodean la salud espiritual de los hombres, mientras les ayudan a liberarse de las cosas que les puedan impedir a lograr el fin último. Y es por tal razón que el santo dijo que *haec executio divinae providentiae per angelos de hominibus vocatur custodia angelorum*⁵⁸.

modo que sean incomunicables a cualquier otro. Los hombres pueden ser iluminados por los ángeles en eso que le conviene (*Sum. Theo.* I, q. 111, a. 1, con.); por eso dijo el santo que los hombres aprenden de los ángeles (*De ver.* q. 11, a. 3, con.). Los hombres son custodiados por los ángeles (*Sum. Theo.* I, q. 113, a. 1, con.), y según la incomunicabilidad de la naturaleza, a cada hombre corresponde un ángel (*Idem*, a. 2, con.). Dentro de este contexto cabe plantear la siguiente pregunta: *¿si cada hombre posee un ángel y si son diversos los ángeles según sus oficios y funciones, un príncipe sería custodiado por un ángel del mismo orden y jerarquía del ángel que custodea un plebeo cualquiera?* Si ambos son iguales por perfección de la naturaleza, se distinguen efectivamente por la nobleza de sus respectivas funciones. Ahora bien, los ángeles que custodean a los seres humanos, *¿les cuida a los hombres en razón de sus naturalezas o funciones?* Si les cuidan en razón de las naturalezas no habría problema algún en establecer que los ángeles que custodean a los hombres son los del tercer orden de la tercera jerarquía. Pero si custodean a los hombres en razón de sus funciones, deberíamos suponer que no todos los hombres son custodeados por los ángeles pertenecientes a un mismo orden o incluso jerarquía, porque no son comunes los oficios y funciones angélicos, como no son en el caso de los seres humanos. En este caso, o todos los ángeles son custodeadores de los hombres o no. Pero según esta última hipótesis todos deberán ser. Ahora bien, si admitimos aquella hipótesis anterior y si admitimos que cada persona humana tiene su propio ángel de guardia, se sigue que el ángel que custodea a un príncipe no es del mismo orden de lo ángel que custodea a un plebeo. Tienen de común eso lo de custodear la naturaleza personal de cada hombre, pero difiere en lo que se refiere a las funciones. Pero aun así cabe una pregunta: *¿cambiaría de ángel si a caso un plebeo se tornara príncipe o un príncipe un plebeo?* Si admitimos que cada ángel no deja nunca de custodear a la persona a que custodea, la respuesta es no. Aunque sea plausible, no conviene admitir que a cada persona fuese designada una diversidad de ángeles para custodearla, pero nada impide que poseyendo tan sólo un ángel de guardia, éste consulte a otros respecto de las funciones y oficios que no posee. Y esta parece ser la respuesta más adecuada a este tema; porque el hecho de que sean de naturalezas diversas e incomunicables respecto de lo esencial, nada impide que se comuniquen entre sí, en cuanto que uno inferior consultando a uno superior sea iluminado respecto de lo que le concierne. Y es por eso que el Aquinate dijo que los ángeles se comunican entre sí.

⁵⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 11, q. 1, a. 1, con.

8.2. EL CONOCIMIENTO EN LOS ÁNGELES: ACTO INSTANTÁNEO PROCEDIENTE DE SU NATURALEZA SIMPLE, INDIVIDUAL E INCOMUNICABLE.

Antes de nada, quiséramos sostener la hipótesis de que la estructura cognoscitiva de los ángeles presupone la estructura metafísica de su ser, en cuanto ésta es simple, individual e incommunicable; por lo cual, aunque todos los ángeles puedan conocer no será según la misma proporción, porque *sus respectivos modos de conocer son efectivamente proporcionales a sus respectivos modos de ser*, y si sus naturalezas se diversifican, si diversifican sus modos de conocer respecto del modo que se constituye su naturaleza en su respectiva individualidad e incommunicabilidad⁵⁹.

Así pues, la naturaleza de cada ángel a causa de su ser individual e incommunicable, posee facultades propias respecto de su constitutivo formal mismo en cuanto que son, respecto de sus modos propios de operar, individuales e incommunicables. Por ello, no conviene afirmar comúnmente de todos los ángeles que tales facultades, según el modo de operar, sean iguales, porque estos se diversifican proporcionalmente según la diversidad de naturalezas. Sin embargo, podemos decir que todos conocen, pero no de la misma manera, porque no es según el mismo modo la naturaleza de uno que del otro, tal como ya lo hemos dicho antes, por eso sólo la razón de la inmaterialidad es común entre los ángeles.

Si suposimos que los ángeles son efectivamente *imago Dei constitutae*, convendría sostener que igual que en los hombres, en los ángeles hay también entendimiento y voluntad⁶⁰; y que estas dos facultades en los ángeles se diferirían entre sí y de la naturaleza misma⁶¹, en la medida en que estas potencias no se identifican con su propia naturaleza y de ella se distinguen realmente porque, por ejemplo, ni su entender es su sustancia⁶² ni su ser

⁵⁹ Es muy importante tener presente que lo que determina el modo de ser de los ángeles asimismo determina su modo de conocer. Hemos dicho que por los dones de la gracia que se manifiestan por medio de iluminaciones los ángeles, según el modo de recepción de estos dones en diversos grados, se constituyen diversamente. En este sentido es necesario establecer una intrínseca relación entre el modo de ser y conocer, aunque hay que tener en cuenta que en el ángel entender no es su sustancia (*De subs. separ.* c. 13; *Sum. Theo.* I, q. 54, a. 1, con.), ni su ser (*Sum. Theo.* I, q. 54, a. 2, con.), además su potencia intelectual es algo efectivamente distinto a su esencia (*Sum. Theo.* I, q. 54, a. 3, con.). De todos modos, su modo de ser a causa de su modo particular de recepción de la locución divina es realmente incommunicable en lo que concierne a su esencia; y eso tiene que ver, como lo hemos visto, con el modo singular e intransferible de sus oficio y obras. Su modo de conocer y obrar nada más refleja la estructura incommunicable de su naturaleza, que lo es de este modo tanto por los dones naturales como por los de la gracia.

⁶⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 59, a. 1, sed. con.

⁶¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 59, a. 2, con.

⁶² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 54, a. 1, con.

mismo⁶³. En este sentido, conviene plantear la potencia intelectual del ángel como algo que efectivamente se distingue de su esencia⁶⁴.

Si su entender no es su ser mismo el ángel no conoce todo por su sustancia misma⁶⁵, por lo que para conocer algo necesita que su entendimiento sea enriquecido con algunas especies. Pero hay que tener en cuenta que estas especies no son tomadas de las cosas, porque éstas se les son connaturales⁶⁶. En este sentido, los ángeles de ordenes superiores, las que reciben las especies de la propia Causa primera, conocen por especies más universales que los ángeles inferiores⁶⁷.

Pero no será en razón de alguna especie que se conocerá a sí mismo, porque él se conoce a sí mismo porque su forma subsistente es por sí misma inteligible⁶⁸. Es preciso esclarecer que no es porque se conoce a sí mismo a través de su forma que es inmaterial, que se afirmaría que su entender se identificaría con su ser, tal como ya lo hemos dicho. Ahora bien, si un ángel se conoce a sí mismo por su forma, podrá conocer a otro ángel por la misma razón⁶⁹ e incluso por su naturaleza misma conocerá a Dios⁷⁰.

Si los ángeles conocen a lo inmaterial, por mayor razón podrá conocer a lo material, porque todo lo que puede hacer una potencia inferior, lo puede la superior; ahora bien si el intelecto humano puede conocer a lo material también lo podrá el intelecto angélico⁷¹, e incluso en la razón de su singularidad, porque si los ángeles custodian a los hombres y ya que nadie puede guardar lo que no conoce, los ángeles guardan a los hombres individualmente porque les conocen⁷².

Y si resulta evidente que muchas cosas, en cuanto distintas, no pueden ser entendidas simultáneamente, unidas en uno solo objeto inteligible, pueden ser entendidas simultáneamente, y, según eso, los ángeles pueden conocer muchas cosas simultáneamente⁷³, aunque no puedan conocer lo que propiamente solo conviene a Dios conocer, a saber, el futuro o las nuestras intenciones, es decir, nuestros pensamientos conforme están en el entendimiento y los afectos como están en la voluntad⁷⁴.

⁶³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 54, a. 2, con.

⁶⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 54, a. 3, con.

⁶⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 55, a. 1, con.

⁶⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 55, a. 2, con.

⁶⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 55, a. 3, con.

⁶⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 56, a. 1, con.

⁶⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 56, a. 2, con.

⁷⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 56, a. 3, con.

⁷¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 57, a. 1, sed con.

⁷² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 57, a. 2, con.

⁷³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 58, a. 2, con.

⁷⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 57, a. 3, con.

Pero bajo ningún concepto conocen por *proceso discursivo*, sea porque el conocimiento del ángel no está en potencia, sino en acto⁷⁵ o sea porque en las cosas que primero conocen naturalmente ven en el acto todo lo que de ellas se puede conocer⁷⁶. Y si eso es así, la simplicidad misma de la naturaleza angélica excluye todo ipo de conocimiento por composición y división⁷⁷, porque el entendimiento angélico al instante ve en el mismo principio la verdad de la conclusión⁷⁸.

Asimismo, conviene recordar que el modo de conocimiento del ángel inferior tiene que ver con la iluminación que recibe de lo superior. A esta iluminación llamamos propiamente locución angélica, o en otras palabras, el hablar o language de los ángeles⁷⁹. E incluso el ángel habla a Dios, pero no para comunicarle algo, porque Él es la fuente misma de todo el saber, sino para consultar la divina voluntad sobre lo que se ha de hacer o para admirar la grandeza divina, que nunca ha de llegar a comprender⁸⁰.

Cabe destacar dos cosa dentre las que hemos considerado: que el conocimiento angélico es proporcional a su naturaleza y que éste se diversifica en cada uno según el modo a causa del grado de perfección de cada naturaleza angélica. Si eso es correcto, no podríamos sino subrayar que los diversos grados y modos de conocimientos de los ángeles no son sino proporcionales a sus respectivas naturalezas individuales e incommunicables.

8.3. LA POSESIÓN DE CUERPOS.

Habíamos sostenido – basándonos en las enseñanzas del Aquinate – que los ángeles por naturaleza son formas subsistentes, en la medida en que no tienen cuerpos unidos a sí naturalmente⁸¹. Sin embargo, la cuestión ahora es saber *¿cómo los ángeles, no estando naturalmente unidos a cuerpos, podrían tomarlos e incluso ejercer acciones vitales en los cuerpos que toman?*

En efecto, si admitimos que los ángeles ya son entes individuales en razón de su ser, no tomarían cuerpos en función de la individuación de su naturaleza, sino en razón de sus potencialidades mismas. Y no es contrario a sus respectivas naturalezas que, aunque no sean cuerpos ni estén unidos

⁷⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 58, a. 1, con.

⁷⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 58, a. 3, con.

⁷⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 58, a. 4, sed con.

⁷⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 58, a. 4, con. Partiendo del supuesto que conoce la verdad al instante y en acto, no hay en el conocimiento angélico falsedad: *Ibidem.* a. 5, con.

⁷⁹ Santo Tomás dedicó toda una cuestión a este tema: *Sum. Theo.* I, q. 107, a. 1, 2, 3, 4 y 5. Sobre el hablar del ángel inferior al superior véase: a. 2, con.

⁸⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 107, a. 3, con.

⁸¹ Y eso vale tanto para los ángeles buenos como para los ángeles malos: Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 51, a. 1, con.

naturalmente a los cuerpos, algunas veces tomen cuerpos⁸². Ahora bien, estos cuerpos tomados no son cuerpos vivos y, por consiguiente, los ángeles no ejercen acciones vitales en los cuerpos que toman⁸³.

En efecto, el hecho de que los ángeles no estén unidos naturalmente a los cuerpos no significa que no ocupen un lugar. Pero sobre eso hay que tener en cuenta que este lugar no es determinado según la determinación material y cuantitativa propia del lugar corpóreo. Por eso, si decimos que el ángel y el cuerpo ocupan lugar, eso no es dicho sino de modo equívoco, porque el ángel no es ni delimitado por el lugar, ni ocupa un sitio en el espacio corporal y tampoco está contenido por el lugar⁸⁴.

De todos modos, aunque no sea un lugar corporal, es necesario que el ángel ocupe algún lugar, sino de lo contrario estaría en todo lugar, lo que se opone a la estructura de su naturaleza creada que exige ocupar un lugar, en la medida en que se llama lugar el sitio donde se exige estar por alguna operación suya. Y es por esta razón que los ángeles no pueden estar en muchos lugares a la vez, ya que está en un lugar por la aplicación de su virtud en aquel lugar⁸⁵.

No obstante, en razón de que no ocupen un lugar cuantitativamente determinado no valida la idea de que muchos ángeles pudiesen estar en un mismo lugar a la vez, porque así como dos almas no pueden estar en el mismo cuerpo dos ángeles no podrían estar en el mismo lugar por las aplicaciones de sus respectivas virtudes⁸⁶. Si la naturaleza de un ángel es diversa de la de otro en cuanto son entre sí incommunicables respecto del constitutivo formal, no hay razones para sostenerse que dos o más ángeles pudiesen estar en un mismo lugar. Y eso porque cada virtud angélica se refiere perfecta e inmediatamente a lo que determina su naturaleza como propia perfección.

Ahora bien, como las naturalezas angélicas se diversifican entre sí, sus virtudes son a la vez individuales e incommunicables entre sí. Y si tenemos en cuenta que cada virtud angélica contacta directamente con un lugar como continente perfecto, en un lugar no puede haber más que un solo ángel⁸⁷ y siguiendo las mismas razones se puede sostener que los ángeles se muevan localmente⁸⁸, pero este no es instantáneo⁸⁹, porque entre el estar en un lugar moviéndose y el estar en otro, hay uno instante antes y uno instante después de su movimiento; pero donde hay muchos instantes, necesariamente hay tiempo, ya que el tiempo no es más que la enumeración de lo primero y de lo segundo en el movimiento⁹⁰.

⁸² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 51, a. 2, con.

⁸³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 51, a. 3, con.

⁸⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 52, a. 1, con.

⁸⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 52, a. 2, con.

⁸⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 52, a. 3, sed. con.

⁸⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 52, a. 3, con.

⁸⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 53, a. 1, con.

⁸⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 53, a. 3, con.

⁹⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 53, a. 3, con.

Por eso no es según la misma razón que se dice que el ángel no fue creado en una sucesión de instantes que decir que éste opera en la sucesión de instantes, porque no es según la misma razón que el ángel *es* y *opera*, ya que en él su ser no es su operar, como ya lo hemos visto. En este sentido, no hay oposición alguna si se sostiene que los ángeles aunque hayan sido creados en el *instans aevi*, tan sólo obren según el primer y el segundo instante del movimiento a que les conciernen.

9. CONCLUSIONES.

La necesidad de que los ángeles existan⁹¹ no conlleva consigo la necesidad de sus existencias⁹², porque estos, como hemos visto, por haber sido creados inmediatamente por Dios, son criaturas⁹³. Entender que Dios es incomunicable respecto de su esencia no anula en absoluto que Dios se comunique en razón de su Amor y Bondad a tales criaturas.

La iluminación divina, es decir, el hablar de Dios a los ángeles, es la mayor manifestación de su Bondad y de que tal incomunicabilidad de su esencia no anula la comunicabilidad de su Amor y Bondad. En este sentido la iluminación divina es tanto el fundamento del modo de ser y como del obrar de los ángeles, además de ser efectivamente causa eficiente de la individuación de las naturalezas angélicas.

Ahora bien, si lo que hemos dicho es cierto respecto de que Dios no es Él mismo el principio de individuación, está correcto que este principio no podría ser sino la forma del ángel, ya que sólo ella constituye la esencia y es su propio supuesto. Y si la forma es el supuesto de la propia naturaleza, es también el sujeto mismo de las iluminaciones divinas, pues el constitutivo esencial de cada naturaleza angélica es donado por Dios por la iluminación o comunicabilidad de su Amor.

Así pues, la iluminación divina debe ser entendida como causa eficiente y la forma como el principio mismo de la individuación, en cuanto que el efecto mismo es la incomunicabilidad de la naturaleza angélica⁹⁴. Y por tal

⁹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. C. *Gen.* 2, c. 46.

⁹² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 12, a. 4, con.

⁹³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 45, a. 5, ad. 1; q. 61, a. 1, con.

⁹⁴ Estamos de acuerdo con Juan de Santo Tomás que dijo que el *modus individuationis intrinsecus naturae angelicae, non secundum conceptum naturae ut natura est, sed ut irreceptibilis*. Eso confirma lo que habíamos dicho antes respecto que Dios no podría ser Él mismo el principio sino causa eficiente de la individuación: JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil. Thom.* Op. cit. I, pág. 332 a 18. Asimismo puso de relieve Juan de Santo Tomás que la individuación angélica de algún modo está ordenada desde algo extrínseco: *Constat enim posse separari in angelo personalitatem propriam, ut sit natura angelica assumeretur a Deo, personalitas autem est terminus singularitatis. Unde singularitas et individuatío dicit ordinem ad aliqua extrinseca nec pure pertinet ad constitutionem essentialem angeli...Ita in suo opposito, quod est carentia materiae et irreceptibilitas in ea, qualis invenitur in angelo, duplex consideratio potest attendi, et secundum quod*

incomunicabilidad de su naturaleza se justifica la indivisibilidad de su obrar, porque éste no se divide en *prius et posterius*⁹⁵, porque no hay *prius et posterius* en la duración de los ángeles, pues les conviene el *aevum* que es *unum*⁹⁶. Y aunque no se divida en *prius et posterius*, no significa que el efecto de su obrar sea instantáneo, pues su operación se da en el tiempo⁹⁷.

Así pues, respecto de la medida de duración de la naturaleza angélica, el *aevum* es uno, porque no hay un instante antes y otro después que mida la duración misma de su naturaleza. No obstante, respecto de la medida de duración de sus operaciones, es preciso que se dé según uno instante antes y otro después, porque sus operaciones *mensuratur tempore nostro*⁹⁸. En otras palabras, el obrar angélico respecto de su naturaleza misma es indivisible e instantánea, pero respecto del efecto que produce en el tiempo, su operación no es instantánea, porque se realiza en el tiempo.

Si es cierto que es consecuencia del modo de recepción de la iluminación divina que su naturaleza es incomunicable, lo es también que en razón de su forma, porque es ella misma que constituye la naturaleza angélica. La forma pues recibe limitando e individuando esta iluminación. Si la incomunicabilidad de su naturaleza es consecuencia en primer lugar de la iluminación misma y en segundo lugar de la forma que la recibe, será consecuencia de la incomunicabilidad misma de su naturaleza la indivisibilidad de su entender,

pertinet ad ipsam constitutionem formae simplicis et pure spiritualis, et secundum quod pertinet ad modum individuationis, quatenus talem naturam spiritualem reddit incommunicabilem et immultiplicabilem (Ibidem, I pág. 418 a 20-45). Lo mismo defendió Capreolo: Natura cui competit incommunicabilitas per seipsam, non indiget individuatio extrínseco. Sed quaelibet forma vel natura angelica est huiusmodi (JUAN CAPREOLO, Defen., Op. cit. III, pág. 203 b). Están de acuerdo Juan de Santo Tomás y Capreolo que la incommunicabilitas angélica es según su irreceptibilidad en la materia: Similiter, incommunicabilitas est in homine, ex hoc quod natura sua, recepta in materiae fundamento, per materiam determinatur. Sed in angelo, in se vel ex se determinata est, et non per determinationem recipientis (JUAN CAPREOLO, Defen., Op. cit. III, pág. 203 a).

⁹⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Quodl.* 10, q. 2, a. un. con.

⁹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 2, q. 1, a.2, sed con. Véase: JUAN CAPREOLO, *Defen.* op. cit. III, 155 b: “Unum est aevum omnium aeviternorum, si proprie sumatur, sicut et omnium temporalium idem tempus; et illud est subjective in primo angelo”. Por eso dijo en su momento este mismo autor que *aliter se habet aeternitas ad aeternum, quam aevum ad aeviternum, et aum tempus ad temporale* (Idem. II, 5 b). En Juan de Santo Tomás véase: *Cursus Phil. Thom.* op. cit. II 383 a 3.

⁹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Quodl.* 11, q. 4, a. un. con. Véase sobre eso: SARANYANA, J. I. “La discusión de Tomás de Aquino acerca de la presencia de los espíritus puros en el lugar y en el tiempo”, en: *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*. (Miscellanea Mediaevalia, 25). Herausg. Jan A. Aertsen und Andreas Speer. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1998, págs. 365-374.

⁹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De inst.* c. 4, n. 332. Véase: JUAN CAPREOLO, *Defen.* op. cit. III, 155 ab: “Tempus continuum mensurans motum localem continuum angeli, esse idem cum tempore nostro, dicit sanctus Thomas in libello de *Instantibus*”.

querer y obrar⁹⁹. Y eso de momento ya es suficiente para demostrar la incomunicabilidad e individualidad angélica.

⁹⁹ En el ángel el entender no se logra por un proceso discursivo o por composición y división (*Sum. Theo.* I, q. 58, a. 3, con.; y a. 4, con.); su querer que es signo de su voluntad y porque *corresponde a un acto instantáneo de la verdad* (*Sum. Theo.* I, q. 59, a. 3, ad. 1) es de suyo un acto indivisible, en cuanto que lo elegido es instantáneamente lo verdadero y querido; su obrar que es entender y querer, lo es en consecuencia de lo dicho anterior. Por lo que, la incomunicabilidad de su naturaleza determina la indivisibilidad de su obrar, de tal modo que sus oficios son tan sólo ejecutables por su propia naturaleza, en lo que dice respecto del modo particular que recibió aquella iluminación. Por eso tiene razón Juan de Santo Tomás al afirmar que *existentia angeli nec formaliter nec virtualiter divisibilis est* (*Cursus Phil. Thom.* Op. cit. II, pág. 379 b 39). Capreolo también sostiene lo mismo: *unde exemplum de angelo, nihil valet: quia est indivisibilis non privative, sed contrarie, quia non est divisibilis actu nec potentia* (*Defen.*, Op. cit. III, pág. 238 a)