

FRAY DR. ANÍBAL ERNESTO FOSBERY O. P.

La Doctrina de la Iluminación y el Medioevo
2da. edición

Universidad FASTA

Autoridades

Gran Canciller
Fr. Dr. Aníbal Ernesto Fosbery O.P.

Rector
Dr. Juan Carlos Mena

Vicerrector Académico
Dr. Alejandro Gabriel Campos

Vicerrector de Formación
Pbro. Dr. Néstor Alejandro Ramos

Vicerrector de Asuntos Económicos
CPN. Pablo Federico Vittar Marteau

Delegado Rectoral para la Subsede Bariloche
Dr. Hector Luis Partridge

FRAY DR. ANÍBAL ERNESTO FOSBERY O. P.

La Doctrina de la Iluminación y el Medioevo

2da. edición
Universidad FASTA
Mar del Plata, 2011

Fosbery, Aníbal Ernesto

La doctrina de la iluminación y el medioevo. - 2a ed. - Mar del Plata :
Universidad FASTA, 2011.

EBook.

ISBN 978-987-1312-39-9

1. Teología Cristiana. I. Título.

CDD 248

Fecha de catalogación: 01/09/2011

ISBN 978-987-1312-39-9



Responsable de Edición: Lic. José Miguel Ravasi

© 2011 Universidad FASTA Ediciones

Gascón 3145 – B7600FNK Mar del Plata, Argentina

+54 223 4990400

rectorado@ufasta.edu.ar

La editorial de la Universidad FASTA es miembro de la Red de Editoriales de Universidades Privadas REUP, del Consejo de Rectores de Universidades Privadas, CRUP, de la República Argentina.



La doctrina de la iluminación y el medioevo / by Aníbal E Fosbery OP [Universidad FASTA](#) is licensed under a [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-Sin ObraDerivada 3.0 Unported License](#).

Índice de Contenido

Prólogo a la Segunda Edición	7
Prólogo a la Primera Edición	9
Introducción	11
Siglas	14
Primera Parte	17
Capítulo I La metáfora de la luz en el Cristianismo	17
Capítulo II Las funciones del verbo iluminador en San Justino y los Santos Padres	33
Capítulo III Las influencias del neoplatonismo	67
Capítulo IV Las perspectivas de la iluminación agustiniana	95
Capítulo V Los árabes y la temática iluminística medieval	131
SEGUNDA PARTE	151
Crítica y planteamiento tomista	151
Capítulo VI Cotejo histórico doctrinal	153
Capítulo VII Precisiones tomistas a la metafísica de la luz	165
Capítulo VIII Las fronteras de la iluminación intelectual	181
Capítulo IX De la luz de la razón a la luz de Dios	211
Conclusión	245
Bibliografía	247
1. Fuentes	247
2. Estudios	251

Prólogo a la Segunda Edición

El libro que hoy ofrecemos con el título de “La doctrina de la iluminación y el Medioevo” fue presentado como tesis doctoral en la “Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino” que la Orden de Predicadores conduce en la ciudad de Roma, en el año 1962.

Algunos de sus capítulos fueron editados a modo de artículos en la revista “Estudios Teológicos y Filosóficos” que la Orden Dominicana ha fundado y dirige en nuestro país.

En el año 1975, la “Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino” brinda la primera edición y ahora, por iniciativa de la Universidad FASTA, se hace esta vez en método digital, su segunda edición.

A pesar de que este trabajo tiene ya cincuenta años desde su primera publicación, sigue siendo actual en razón que encierra una problemática clásica en el medioevo como es la de la iluminación gnoseológica, teológica y mística, que da pie al Angélico Doctor para corregir graves errores doctrinales y afirmar la vigencia de una doctrina compatible con las verdades de la revelación.

Para hacer más factible su lectura nos pareció importante, en esta nueva edición, traducir los textos, tanto del Aquinate como de los otros autores que aparecen como fuentes de la investigación.

Agradecemos al Profesor Oscar Ludueña que asumió la tarea de hacer estas traducciones.

Esperamos de esta manera, contribuir al estudio de quien ha sido considerado por los fieles cristianos como el más sabio de los santos y el más santo de los sabios. Nos referimos a Santo Tomás de Aquino.

Fr. Dr. Aníbal Fosbery O. P.
Buenos Aires, Julio de 2011

Prólogo a la Primera Edición

El autor de este libro se ha propuesto dilucidar uno de los problemas más arduos que se hayan planteado a través de la Historia de la Filosofía y la Teología. La iluminación ha sido un tema tratado en la filosofía griega por Platón y Plotino principalmente, retomado, más tarde, por los Santos Padres, San Agustín sobre todo y luego, por Algacel, Averroes y Maimónides además de otros importantes autores del Medioevo. Pero cabe a Santo Tomás —y éste es el aporte principal de la tesis del autor— haber alcanzado la solución cabal del problema.

El padre Fosbery ha analizado los textos con rigor y ha penetrado con hondura filosófica en el sentido de la iluminación en los distintos autores y ha señalado el proceso de su evolución hasta llegar a Santo Tomás en quien culmina esta historia doctrinal. En la síntesis del Santo Doctor, mediante un riguroso análisis, el tema de la iluminación se libera de sus desviaciones y aditamentos logrando su exacto y cabal sentido para llegar a su solución verdadera, de acuerdo con las exigencias de la razón, en Filosofía, y de la fe, en Teología. Sobre el trasfondo y el desarrollo histórico del tema, el autor ha logrado poner en evidencia toda la significación y el esfuerzo que implica la obra del Aquinate, el valor intrínseco de su solución, en la cual la iluminación divina de la inteligencia aparece ajustada a las exigencias de la verdad evidente.

Tal el hallazgo que el lector encontrará en este libro: llegará a ver y comprender en toda su verdad y significación la profunda, y a la vez sencilla, solución de Santo Tomás acerca de este problema, que se destaca más vivamente sobre el fondo histórico de las concepciones que le precedieron. Sólo quien logra alcanzar esa meta puede llamarse en verdad filósofo o teólogo tomista, porque ése ha sido siempre el trabajo de Santo Tomás: llegar a la conclusión mediante una tarea de análisis y síntesis, ajustada en todos sus pasos a las exigencias de la verdad más rigurosa.

Y es ése precisamente el camino emprendido por Fosbery, en pos del Aquinate. Su erudición histórica y su penetración filosófica han logrado mostrar con claridad y precisar con rigor la

verdadera noción de la iluminación, tal cual se desprende de los textos y del pensamiento del Santo Doctor.

Tal el mérito de este libro que, por eso mismo, constituye una verdadera contribución argentina a la comprensión y fundamentación del pensamiento tomista en uno de sus temas más arduos y apasionantes, como es el de la iluminación.

Mons. Dr. Octavio N. Derisi
En la festividad de Nuestra Señora de Luján,
Buenos Aires, 8 de mayo de 1975.

Introducción

Difícilmente exista en la naturaleza un símbolo de más profunda, antigua y extendida aplicación, que el de la luz¹. Es casi connatural al hombre. Está presente en todas y cada una de las cosas y todo lo conoce a través de ella². La luz hirió sus pupilas de recién nacido y lo fue relacionando con el mundo de los seres, de las formas, figuras y colores que Dios había puesto a su disposición. Y nada logró aterrar tanto a su alma como el sentir que, en medio de una noche oscura y tenebrosa, se le esfumaban los contornos y perdía la línea de su propio derrotero.

Hecho a imagen y semejanza de un Dios que era Padre de las luces³, inmediatamente tuvo conciencia de que más allá del resplandor de las estrellas y soles creados que venían a relacionarlo con rostros y paisajes queridos, había una luz interior, un sol luciente en la entraña misma de su espíritu, que lo esposaba con la riqueza infinita de su propia alma, dándole, de alguna manera, la posesión de todas las cosas.

Un mundo nuevo se abría entonces a su espíritu en el cual la luz, metáfora y realidad, lo introducía. ¿Cómo explicar sino a través de ella el tránsito de la tierra al cielo empíreo; del cosmos sensible al inteligible; del cuerpo al alma; del alma a Dios, que las cosas mismas imponían a su inteligencia?

Así, toda la vida del hombre podría esquematizarse en una dialéctica de la luz, tan antigua y tan palpable como su existencia misma. La vida, el optimismo, los impulsos, la alegría, el dinamismo, la conquista, la salvación, la dicha, todo eso le pertenecía. La noche sólo traía consigo malos recuerdos, tentaciones, angustias, desolación, esclavitud, fracaso.

¹ Cf. M. ELIADE, *Traite d'histoire des religions*, cap. 3, p. 117, Payot, París, 1953.

² Santo Tomás dirá en el *De Verit.*, 21, p ad 11: "Todo ha sido o bien para ser iluminado, o bien para recibir otros efectos por la luz".

³ Job, 1, 17.

¿No fue Ajax quien, rompiendo la falange troyana, llevó la luz a sus compañeros⁴? ¿No llegaría Patroclo, al decir de Néstor, a ser la luz para los dánaos: “Por si llegas a ser la luz para los dánaos”⁵ y hacer brillar la luz de la salvación en las naves: “Hagas brillar la luz en las naves”⁶?

Cuando, en la plenitud de los tiempos, triunfando Cristo sobre la muerte y el pecado se haga luz del mundo, ¿qué mejor que las palabras del Apóstol para expresar esta revolución en la luz?: *“En efecto, en un tiempo erais tinieblas; pero ahora sois luz en el Señor”*⁷ Recién entonces alcanzaría la metáfora de la luz todo su más amplio y profundo contenido.

La liturgia, el arte y la poesía sacarán de ella su mejor partido. Prudencio se convertirá en el poeta de la luz y en sus versos quedará para siempre conservada toda la riqueza de este símbolo que pasará a hacerse esencialmente cristiano:

“El ave mensajera del alba indica que la luz está próxima; Cristo, despertador de las almas, nos llama a nueva vida”.⁸

Pero, cuando el hombre quiso penetrar en la realidad de estas metáforas y explicarse desde las causas mismas todo lo que este simbolismo significaba, comenzaron a plantearse una serie de problemas doctrinales, filosófico-teológicos, que es nuestra intención dilucidar aquí.

Hemos comenzado el trabajo con un breve capítulo sobre el hecho y los alcances de la metáfora de la luz en el cristianismo, para poder después entrar de lleno en la temática doctrinal que ella importa.

⁴ Homero, *Ilíada*, 6, 6.

⁵ Homero, *Ilíada*, 11, 796.

⁶ Homero, *Ilíada*, 16, 95.

⁷ Ef. 5, 8.

⁸ Aurelio prudencio, *Cathemerinon*, I Himno para cuando canta el gallo, 14; versión de D. J. guillen, ed. BAC, Madrid, 1950, p. 11.

Así, en la primera parte hemos querido delinear las explicaciones patrísticas en sus dependencias con la filosofía pagana y muy especialmente con el neoplatonismo y su impacto en San Agustín y en los autores árabes y medievales.

Por último, en la segunda parte tratamos de mostrar cómo llegan estas líneas doctrinales hasta Santo Tomás y la problemática filosófico-teológica que ellas suscitan y cómo el Angélico Doctor las soluciona, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, rechazando errores y asumiendo verdades, con un profundo respeto por la tradición pero, al mismo tiempo, con una segura e indefectible intención de servir a la Verdad.

No pretendemos haber hecho un trabajo exhaustivo. Apenas si hemos podido dar esquemáticamente las líneas directrices del problema.

Sin pretender ser historiadores, como lo repetimos más adelante, hemos tratado de ubicar la problemática doctrinal en el contorno histórico-vivencial que le da origen. Entendemos de esta manera, negativamente, evitar la sequedad de la exposición; positivamente, dar posibilidades concretas para mejor entender y valorar la génesis y la proyección racional de estas doctrinas.

Por último, nos pareció más cómodo ofrecer al lector, a pie de página, el material bibliográfico más importante del que pudimos tener noticias, aún respecto de los temas que sólo marginalmente pudieran interesarle. Creemos dejar a salvo, de esta manera, el respeto que su curiosidad científica nos merece. Por esta razón en el elenco bibliográfico ofrecemos sólo una pequeña síntesis de las obras que hemos insertado dentro.

Queremos finalmente expresar nuestro sincero agradecimiento al M. R. P. L. B. GUILLON. O. P., que en la caridad de la verdad ha sabido fraternalmente orientarnos en la consecución de este trabajo.

Siglas

AHDLM = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Paris.

Ang = Angelicum. Roma.

Ant. u Chris. = Antike und Christentum. Münster.

APARSTA = Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae.

ArchPhil = Archives de Philosophie, Paris.

BAC = Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

BAGB = Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Paris.

BeiträGeschPhilo = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; ed. C. Baeumker. Münster.

BibliothTh = Bibliothèque Thomiste. Paris.

CdD = La ciudad de Dios. El Escorial.

Conv = Convivium. Barcelona.

CQ = The Classical Quarterly. London.

CT = Ciencia Tomista. Salamanca.

DictArqCh = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie; ed. F. Cabrol. Paris, 1907 ss.

DSp = Dictionnaire de spiritualité; ed. Viller-Cavallera. Paris, 1937 ss.

DTC = Dictionnaire de théologie catholique; ed. A. Vacant-E. Mangenot. Paris, 1909 ss.

Dz = Enchiridium Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum.

Efil — Estudios Filosóficos. Las Caldas de Besaya.

ETF = Estudios Teológicos y Filosóficos. Buenos Aires.

TEL = Ephemerides Theologicae Lovanienses. Lovanii.

FS = Franciscan Studies. New York.

GCFI = Giornale Critico della filosofia italiana. Firenze.

Greg = Gregorianum. Roma.

ITQ = The Irish theological quarterly. Maynooth.

JTS = The Journal of the theological studies. London.

LTP = Laval théologique et philosophique. Québec.

MJ = Mensaje. Las Caldas de Besaya.

MS = The modern schoolman. St. Louis.

NS = The new scholasticism. Washington.

Ort = Ortodoxia. Buenos Aires.

PG = Patrología Griega; ed. Migne.

PL = Patrología Latina; ed. Migne.

RAM = Revue d'ascétique et mystique. Toulouse.

RazFe = Razón y Fe. Madrid.

RB = Revue Biblique. Jerusalén.

RchSR = Recherches de science religieuse. París.

RelCult = Religión y Cultura. Madrid.

RevBend = Revue Bénédictine. Maredsous.

RevF = Revista de Filosofía. Madrid.

RevPh= Revue de Philosophie. París.

RFNS = Rivista di filosofia neo-scolastica. Milano.

RHR = Revue d'histoire et de philosophie religieuses. París.

RMM — Revue de métaphysique et de morale. París.

RNP = Revue Néo scholastique de Philosophie. Louvain.

RSPT = Revue des sciences philosophiques et théologiques. París.

RT = Revue Thomiste. Toulouse.

RUO= Revue de l'Université d'Ottawa.

Sap = Sapientia. Buenos Aires.

Sapz = Sapienza. Roma.

Soph = Sophia, Padova.

StAn = Studia Anselmiana. Roma.

THR = The Harvard Theological Review. Cambridge.

ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart.

ZKT = Zeitschrift für Katholische Theologie. Wien.

Primera Parte

Capítulo I La metáfora de la luz en el Cristianismo

“En Él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres”. Juan 1,4.

Cuando San Juan nos quiere mostrar la expansión del Verbo de Dios, nos dice que “*en El estaba la vida y la vida era la luz de los hombres*”⁹. Quedaba así perfectamente delineada en la Escritura esta idea de un Dios que es como una fuente de luz en la cual todos los seres participan.

Dios se comunica y se manifiesta, y cada uno de los diversos modos conforme a los cuales se verifica esta “teofanía” determina un cierto modo de iluminación. De manera perfecta se dará en el hombre que por el privilegio de su inteligencia puede conocer la presencia de lo divino y, más aún, llegar a participar de la misma vida de Dios haciéndose de esta manera luz.

Ya en los Salmos se decía: “En ti está la fuente de la vida y en tu luz veremos la luz”¹⁰ y el profeta Baruc hablaba de la vida y de la paz en el servicio de Dios: “[Aprende dónde está la prudencia], en dónde está la fuerza, en dónde la inteligencia, para conocer al mismo tiempo dónde está la longevidad de la vida y del sustento, dónde está la luz de los ojos y la paz”¹¹. Sin embargo, es Juan quien ve claramente a Dios, en su Verbo, como una fuente de vida espiritual, como una vida iluminante que prepara y conduce en el camino de retorno a Dios. Los antiguos veían en esta comunicación luminosa de la vida del Verbo, un modo del influjo creativo divino específicamente dirigido a los hombres¹². Los modernos prefieren más bien entenderlo en un sentido puramente ético-moral¹³.

⁹ Jn. 1, 4

¹⁰ Salm 35, 10.

¹¹ Baruc 3, 14.

¹² Teodoro de Mopsuesta, *Commentarius in Evangelium Joa.*, (1,4), L. 1: “Esto es, que hace brotar una fuerza vivificadora de tal manera que, no sólo viva él mismo, sino que también dé vida a otros (...) Que la misma virtud en él mismo, no sólo es suficiente para vivificar las almas de los hombres, sino también [basta] para imbuir abundantemente a aquellas de todo conocimiento”; en CSCO, Serie IV, T. 3, Lovani 1940, p. 19. santo tomás, In Joa., *Lectio 3 n. 95*: (...) “El Evangelista insinuó arriba la virtud del Verbo, según la cual produjo todas las cosas en el ser”.

¹³ Así lo entendió maldonado, *Commentaria in quatuor Evangelistas*, T. 2, Maguntiae, 1874, p. 397. A éste lo siguen casi todos los modernos; cf. J. voste, *Studia Joannea, Romae*, 1930, p. 43; J. M. lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, París, 1925, p. 7.

Lo cierto es que estas dos ideas de vida y luz informan todo el relato joánico¹⁴. Una afirma a la otra: la vida se hace luz en función de los hombres. Por eso el Señor dirá: *“Yo soy la luz del mundo: el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida”*¹⁵ puesto que El ha venido “como luz al mundo”¹⁶. Toda la Escritura está como empapada de esta idea. Dios es el Dios de la luz:

“Fue conocido (Samuel) por sus palabras como fiel, porque vio a Dios brillar”¹⁷.

Su resplandor es como de luz vivísima:

“Su esplendor será como luz”¹⁸

Está vestido de luz:

“Vestido de luz como de un manto”¹⁹

Y habita una luz inaccesible:

“Habita en una luz inaccesible”²⁰

El cielo todo está iluminado por su resplandor²¹. Juan mismo lo escuchó del Señor y nos lo anunció:

“Y éste es el mensaje que hemos escuchado de Él y os anunciamos: que Dios es luz”²²

¹⁴ Cf. J. B. frey, Le concept de vie dans l'évangile de saint Jean, en *Bíblica* 1, (1920), p. 37-38 y 218-239. Sobre los diversos sentidos de la palabra luz en la Sagrada Escritura puede verse P. Evdokimov, Le mystère de la lumière dans la Bible, en *Bible et vie chrétienne* 4 (1954), p. 40-54.

¹⁵ Jn. 8,12; usamos la traducción de la Vulgata hecha por Nacar-Colunga, BAC, Madrid, 1944, p. 1197.

¹⁶ Jn. 12, 46.

¹⁷ Ecl. 46, 18.

¹⁸ Hab. 3, 4.

¹⁹ Sal. 103, 2.

²⁰ I Tim. 6, 16.

²¹ Ap. 22, 15.

El es el Padre de las luces²³; su rostro es luz²⁴ al amparo de la cual camina jubiloso el pueblo fiel²⁵; su ley es luz que guía a los justos en el camino de la virtud:

“Casa de Jacob, venid y caminaremos en la luz del Señor”²⁶.

El justo podrá, en todo caso, demandar a Dios su luz:

“Envía tu luz y tu verdad”²⁷.

Pero de manera especial Dios se ha hecho luz de Israel²⁸.

Una columna de luz guía al pueblo elegido por el desierto y la luz de Dios resplandece en el Sinaí²⁹. Dios es su luz:

“Dios es mi luz”³⁰.

Sin embargo, una luz más perfecta se ha prometido a Jerusalén:

“Levántate, resplandece Jerusalén, porque ha llegado tu luz”³¹.

A cuyo resplandor caminarán todas las naciones:

“y las naciones caminarán en tu luz”³².

Esta luz vendrá al mundo por el Mesías:

²² | Jn.1, 5.

²³ Sant. 1, 17.

²⁴ Sal. 35, 10.

²⁵ Sal. 88, 16.

²⁶ Is. 2, 5; 29, 3; Ecl. 50, 31.

²⁷ Sal. 42, 3.

²⁸ Is. 10, 17.

²⁹ Ex. 3, 2.

³⁰ Miq. 7, 8.

³¹ Is. 60, 1; ib. 19 y 20.

³² Ib. 60, 3.

“Para levantar a las tribus de Jacob y hacer volver a los preservados de Israel; He aquí que te he destinado a ser luz de las naciones.”³³ .

Jesucristo será entonces:

“Luz para revelación de los gentiles y gloria de tu pueblo Israel.”³⁴

Toda la vida cristiana se impregnará en el concepto de la luz. Los que obran el mal no la conocen³⁵ pero ella guía a los que viven en la fe y la verdad:

“El que obra la verdad, viene a la luz.”³⁶ .

Es por estos caminos luminosos que el hombre arriba a la verdadera vida:

“Si caminamos en la luz, como también él mismo es en la luz, tenemos comunión con Él, y la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos purificará de todo pecado.”³⁷ .

Nos hacemos así hijos de la luz:

“Mientras tenéis luz, creed en la luz para que seáis hijos de la luz.”³⁸, llamados a ser la luz del mundo: “Vosotros sois luz del mundo.”³⁹

Desde los primeros tiempos de la Iglesia, la liturgia y el arte recogen esta enseñanza⁴⁰. En la famosa inscripción de Pectorius⁴¹,

³³ Is. 49, 6; 42, 6.

³⁴ Lc. 2, 32.

³⁵ Jn. 3, 19-20.

³⁶ Jn. 3, 21; 12, 35, 36, 46; I Jn. 2, 8.

³⁷ I Jn. 1, 7.

³⁸ Jn. 12, 36; Lc. 16, 8; Efe. 5, 8-9; I Test. 5.

³⁹ Mt. 5, 31.

⁴⁰ Cf. F. DOLGER, Christus als Licht ohne Abena, en Ant. u Chris, 5 (1936), p. 8-11; el autor nos ofrece una serie de textos cristianos acerca de esta idea de Cristo como luz.

hallada en 1839 por un grupo de obreros y profusamente estudiada por los eruditos, puesto que constituye una de las joyas de la epigrafía cristiana, en la línea octava del comentario y edición completa de la inscripción hecha por el Cardenal Pitra⁴² se le llama a Cristo “Luz de los muertos”. Según la opinión de H. Leclercq⁴³ habría que remontar su fecha al siglo II. También al siglo II, aunque no es fácil establecerlo con precisión, habría que remontar la fecha de composición del famoso himno “Fos llaron” donde a Cristo se le llama: “Gozosa luz de de la santa gloria.”⁴⁴.

En un antiguo himno que los priscilianistas identificaban como el que el Señor había dicho en la vigilia de la Pasión, conforme al relato evangélico⁴⁵ y que San Agustín por su parte declara apócrifo⁴⁶, se canta:

“Lámpara soy para ti; tú que me ves”; “Soy puerta para ti, quienquiera que seas Tú que me llamas.”

Podemos notar que la versión griega de este himno fue leída por el diácono Epifanio, mandatario del obispo Tomás de Sardaigne, delante de los Padres del II Concilio de Nicea. En esta versión se llama a Cristo “*luz en quien las tinieblas no permanecen*”⁴⁷.

Clemente de Alejandría, que tanto gustaba de los himnos para alabar al Señor, nos ha dejado su famoso “Himno de los niños”⁴⁸ donde entre los muchísimos nombres que atribuye a Dios:

⁴¹ Algunos arqueólogos han preferido atribuir esta inscripción a otro; cf. Spicil. Solesm. T. 1. p. 554; H. LEGLERO, Autun, DicArqCh, T. 1, col. 3194; ROIDOT, L'inscription grecque chrétienne d'Autun, en Mem. de la Soc. éduenne, 16 (1888), p. 126.

⁴² Cf. *Annales de philosophie chrétienne*, 29 (1839), p. 195-7, IIIe. série, I, p. 165; II, p. 7; III, p. 7; V, p. 165.

⁴³ H. LECLERCQ, o.c., col. 3194. *ib.*, T. 4 (2), col. 2849.

⁴⁴ *ib.*, T. 4 (2), col. 2849.

⁴⁵ Mt. 26, 30; Mc. 14, 26; *himno dicto* traduce la Vulgata.

⁴⁶ Epístola 237 ad Ceretium; PL 33, col. 1034-1038.

⁴⁷ H. LECLERCQ, o. c., col. 2841.

⁴⁸ Cf. W. CHRIST, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae, 1871, p. 37. («) *ib.*, col. 2851.

Rey de los santos, Pescador de hombres, etc., está el de *Luz eterna*.

En una pieza que podría remontarse al siglo III, que figura en el Códice Alejandrino que trae Bunsen en el T. 3, p. 88 de la *Analecta Antonicaena* y que cita Leclerq⁴⁹, se mezclan una serie de versículos de salmos, a manera de himno, y entre ellos figura el v. 10 del Ps. 35: Porque en ti está la fuente de la vida y en tu luz veremos la luz.

En fin, podríamos citar también, en el *Banquete de las diez vírgenes*, atribuido a San Metodio de Olimpo (s. III^o), el responsorio u(pakón de Tecla:

“Yo soy casta por Ti, oh Esposo mío, y llevando en la mano una lámpara resplandeciente, salgo a tu encuentro”;

Y en una de sus estrofas:

“¡Oh Cristo, eres Tú quien da la vida! ¡Salud, Sol sin oscuridad!...”⁵⁰

Contemporáneo de éste sería el conocido “himno acróstico”⁵¹ donde con un encantador lirismo canta el poeta:

“A fin de que después de la muerte puedas ver la resurrección; a fin de que puedas ver la luz en la eternidad; a fin de que puedas recibir al Dios de la luz”.

Un himno griego hecho a Cristo en el Siglo VI⁵² termina de esta manera:

“El Señor ha resucitado para vosotros, luz de luz, Cristo el Rey, después de haber librado nuestras almas de la tierra de Egipto. Todos digamos a una: ¡Gloria a Ti, Señor!”.

⁴⁹ Ib., col. 2851

⁵⁰ Cf. H. LECLERQ, o.c., col. 2851.

⁵¹ Ib., col. 2853

⁵² Ib., col. 2890.

Hasta tal punto esta idea del Cristo como luz y como vida informa el pensamiento cristiano que, para San Ireneo, es una de las formas de nombrar al Señor:

“En efecto como se ha visto que el Verbo, el Unigénito, la Vida, la Luz, el Salvador, el Cristo y el Hijo de Dios son uno y el mismo ser, que se ha encarnado precisamente por nosotros, queda disuelta su Ogdóada”.⁵³

En griego se solían combinar las letras en forma de cruz para anunciar, en vertical y horizontal, estos dos nombres:

	F	
Z	W	H
	S	

Así aparecen decorando un cofre en el tesoro del *Santo de los Santos* de Letrán⁵⁴, y frecuentemente también sobre cruces de bronce de los siglos VI y VII⁵⁵ y adornando relicarios⁵⁶. En Occidente se llega a una fórmula aproximada⁵⁷.

	L	
D	U	X
	X	

Cristo es para Tertuliano el “iluminador”:

“De lo contrario qué absurdo (sería) que el singular y nuevo Dios, singular y nuevo Cristo, iluminador de la nueva y tan grande religión, proclamase contumaces y rebeldes a nosotros, a los cuales hubiera podido poner a prueba”⁵⁸.

Lactancio, por su parte, dice:

⁵³ *Contra Haereses*, L. I, c. 9, n. 3; p. 7, col. 543.

⁵⁴ Cf. H. LECLERQ, *Letrán*, o. c., T. 8, col. 1636; fig. n. 6818.

⁵⁵ Cf. E. RENÁN, *Mission de Phénicie*, p. 216.

⁵⁶ Cf. G. LEFEBVRE, *Recueil des inscript. grecq. chrét. d’Egypte*, 1907, n. 762.

⁵⁷ Cf. H. LECLERQ, o. c., T. XI, col. 2699

⁵⁸ *Adv. Marcionem*, L. IV, c. 17; PL 2, col. 431.

“Hagamos lo que nuestro Dios iluminador ordena.”⁵⁹

El Papa Dámaso en el primer fragmento de su II Epístola dice nerviosamente del Cristo:

“Luz verdadera de la verdadera luz, a fin de que no se juzgue como pequeño o contrario; que el Unigénito posee el esplendor de la luz eterna, porque según el orden de la naturaleza no [puede haber] luz sin esplendor ni puede haber esplendor sin luz: [es] también la imagen del Padre, de modo que quien lo haya visto, habrá visto también al Padre”.⁶⁰

Los cristianos verán en la muerte una manera de llegar a la luz, que es el Cristo. Por eso tan frecuentemente los epitafios hacen referencia a esta idea. Así, por ejemplo, el de un tal Probo, prefecto del pretorio en el siglo IV:

“Ahora, más cerca de Cristo, gozas de luz nueva, adueñado de la sede de los Santos: la luz de Cristo te está presente.”⁶¹

y en la cripta de Santa Práxedes, el de un niño (año 397) reza así: “Cuyo espíritu ha sido admitido en la luz de Cristo.”⁶². La muerte será, pues, el modo de llegar al lugar “del refrigerio, de la luz y de la paz”. A su turno la liturgia se irá haciendo de toda esta terminología.

Pero también la vida ofrecía a los fieles cristianos símbolos del Cristo-Luz. Quizá una de las más antiguas aclamaciones de la Iglesia fuera aquella que se hacía al oscurecer, cuando en las casas de familia y monasterios se encendían las lámparas de aceite: -¡Luz de Cristo! A lo cual todos respondían: -¡Demos gracias a Dios! Permaneció como costumbre en los monasterios benedictinos romanos, tal como nos lo hace saber el *Ordo de Juan el archicantor*⁶³. Por otro lado, en muchísimas lámparas halladas en

⁵⁹ *Divin. Instit.*, L. VI, c. 18; PL 6, col. 698.

⁶⁰ PL 13, col. 351

⁶¹ Cf. H. LECLERQ, o. c., T. IX, col. 2701.

⁶² Cf. T. M. MAMACHI, O. P., *Origines et antiquitates christianae*, T. IV, Romae, 1850, p. 12.

⁶³ Cf. C. SILVA-TAROUCA, Giovanni “archicantor” di S. Pietro a Roma el *Ordo Romanus* da lui composto (680), Roma, 1923, p. 214.

Sicilia, Asia Menor o Palestina, se ha encontrado esta inscripción⁶⁴. Para Dolger viene ésta a sustituir una costumbre mantenida en tiempo de los antiguos romanos y aún en la España pagana donde se nos cuenta que: como haya escuchado que los niños, adelantándose a la luz vespertina, exclamaron según la costumbre ¡Venceremos!⁶⁵

Esta exclamación pasa a la liturgia del Sábado Santo, en la bendición del fuego nuevo y la procesión con el Cirio Pascual, introducida en Roma en el Siglo VIII y modernamente retomada en el rito latino.⁶⁶

Ya la sinaxis conocida con el nombre de “*Eucaristía del Lucernario*” luxnikón⁶⁷, acerca de la cual nos han dejado testimonios flagrantemente San Ambrosio⁶⁸, San Paulino⁶⁹, y Prudencio⁷⁰, y que, al decir del Cardenal Schuster⁷¹, constituye como el punto de partida de todo el ritual cristiano, se estructuraba en base a este símbolo. Notemos que en ella se ofrecía a Dios, como sacrificio de luz, una lámpara que representaba al Cristo⁷². Las Constituciones Apostólicas nos hablan de ella como de algo ya universalmente conocido en la Iglesia⁷³. Hoy día se conserva aun en la liturgia ambrosiana y mozárabe⁷⁴. Quizá se inspiraba en la costumbre

⁶⁴ Cf. F. J. DOLGER, *Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen. Die Deo Gratias Lampen von Selinunt in Sizilien, una Cuicul in Numidien, en “Antike und Christ.”*, 5 (1936), p. 1-43; 143-144.

⁶⁵ Cf. F. J. DOLGER, o.c., p. 4041.

⁶⁶ Cf. B. CAPELLE, *La procession du Lumen Christi au Samedi-Saint*, en “*Rev Bend*” 44 (1932), p. 105-119.

⁶⁷ Cf. S. BAÜMER, *Histoire du Bréviaire*, Paris, 1905, T. 1, p. 74.

⁶⁸ *De Virginibus*, L. III, c. 4, n. 18; PL 16, col. 237. Cf. S. BAÜMER, o.c., p. 194.

⁶⁹ Cf. URANIUS, *Epístola de morte Paulini*, n. 4; PL 53, 862.

⁷⁰ AURELIO PRUDENCIO, *Catemerinon*, Himnum V ad incensum Lu-cernae, PL 59, 813.

⁷¹ Cf. A. I. SCHUSTER, *Líber Sacramentorum*, T. IV, Roma-Tori-no, 1930, p. 3.

⁷² Cf. *Ib.*, p. 1.

⁷³ Cf. S. BAÜMER, o. c., p. 125.

⁷⁴ Cf. *Breviar. Mozarab.*, PL 86, 4748. DUCHESNE., *Origines du cuite chrétienne*, p. 32, París, 1909.

hebraica de finalizar los sacrificios sabáticos encendiendo una lámpara. Para el cristiano, el sábado, al oscurecer, era la vigilia del día del Señor. Se encendían entonces lámparas en los cenáculos⁷⁵. Más tarde se agregó a esto, el ofrecimiento de incienso, conforme lo sugería el Salmo 140: “Sea dirigida mi oración como incienso en tu presencia. La elevación de mis manos como ofrenda vespertina”⁷⁶. El incienso simbolizaba el sacrificio vespertino del Gólgota, la lámpara, la resurrección del Cristo, luz y vida.

Esta vigilia ritual se populariza rápidamente. En España el Primer Concilio de Toledo (año 400) debe legislar al respecto⁷⁷. Prudencio, que la describe con verdadera delicadeza, nos dice que a la hora en que el sol se escondía, la grey cristiana ofrecía a Dios un gran número de lámparas encendidas como las estrellas del cielo. Compone entonces uno de sus más bellos himnos:

Oh jefe bueno, creador de la luz rutilante,

Que divides el tiempo en sucesiones determinadas,

Oculto el sol, el caos sobreviene horroroso.

Devuelve, Cristo, la luz a tus fieles.

Al principio de la noche tu grey ofrezca

La luz, más preciosamente que la cual nada concedes,

La luz, por la cual reconocemos tus restantes beneficios,

Tu, luz verdadera para los ojos; verdadera también para los sentidos.

⁷⁵ Cf. *Act.* 20, 8.

⁷⁶ *Sal.* 140, 2.

⁷⁷ “Ninguna profesa ni viuda, estando ausente el Obispo o el Presbítero, cantará las antifonas en su casa con ningún confesor o su siervo; y el lucernario no se lea, si no [es] en la Iglesia, o bien si es leído en la hacienda, léase estando presente el Obispo o el Presbítero”. *Concilium Toletanum*, capítulo IX. Cf. J. D. MANSI, *Collectio Conciliorum*, T. III, col. 1000; Ch. J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, T. II, ler. Partie, París, 1908, p. 123.

Tu, espejo interior, espejo exterior

Acepta la luz que sirviendo ofrezco.⁷⁸

Del mismo estilo es el Himno de Bangos 79, hecho para la bendición litúrgica de los cirios:

Ígneo Creador del fuego

Luz dador de luz

Y vida fundadora de la vida

Dador de la salud y la salvación.

donde nuevamente vemos retomados los temas de Cristo, dador de la luz y de la vida.

La *Eucaristía de Lucernario* pasará con el tiempo a formar parte de la Solemne Vigilia Pascual donde, durante la bendición del fuego nuevo, el sacerdote rezaba una hermosísima oración:

“Señor Dios, Padre Omnipotente, Luz indeficiente, que eres fundador de todas las luces: bendice esta luz, que por ti ha sido santificada y bendecida; Tú que iluminaste a todo el mundo [te pedimos]: que por esta luz seamos encendidos e iluminados por el fuego de tu claridad; y así como iluminaste a Moisés cuando salía de Egipto, así también ilumines los corazones y sentidos nuestros, para que merezcamos llegar a la vida y a la luz eterna.”

El canto del *Pregón Pascual*, que sigue a la solemne procesión durante la cual el diácono, retomando la antiquísima aclamación cristiana, ha dicho por tres veces: *-¡Luz de Cristo!*, a la cual todo el pueblo arrodillado ha respondido: *-¡Demos gracias a Dios!*, no es más que un bellissimo elogio de la Resurrección del Cristo simbolizada por el Cirio pascual. En él, todos los fieles han

⁷⁸ AURELIO PRUDENCIO, *Catemerinon, Himnum V ad incensum lucernae*, PL 59, 818 y 830. Puede verse la edición de J. GUILLEN-I. RODRÍGUEZ, *Obras Completas de Aurelio Prudencio*, Madrid, 1950, p. 60 ss., con texto en latín y castellano.

⁷⁹ Cf. S. BAÜMER, o. c., T. I, p. 241-242.

encendido sus pequeños cirios, porque el cristiano en gracia participa de la resurrección del Señor, es iluminado por dentro:

“Por esto -canta el diácono- hermanos carísimos, estando vosotros presentes ante tan admirable claridad de esta santa luz, a una conmigo, pido, invocad la misericordia del Dios omnipotente... que infundiendo la claridad de su luz, complete mi alabanza a este Cirio”.

Conviene recordar que era en esta noche santa en que se bautizaba a los catecúmenos. Pasaban a ser, de este modo, luz en el Señor. El bautismo era para ellos una iluminación⁸⁰.

En el rito actual del bautismo el sacerdote reza:

Pido con insistencia tu piedad eterna y justísima, Señor Santo, Padre omnipotente, Dios eterno, autor de la luz y de la verdad, sobre este servidor tuyo: dignate iluminarlo con la luz de tu inteligencia...⁸¹

y al fin de la ceremonia, entregando al bautizado o al padrino un cirio encendido le dice:

Recibe la antorcha ardiente y conserva irrepreensible a este bautizado tuyo⁸².

En el tiempo de Adviento, la Iglesia llama a Cristo: Luz eterna de los creyentes⁸³ y en himno de Maitines le ruega: *ilumina ahora los pechos*. Toda la liturgia de este tiempo está como suspirando por la luz del Cristo:

⁸⁰ Cf. SAN JUSTINO, I *Apol*, PG 6, 422. Del bautismo como iluminación trata P. T. CAMELOT, *Spiritualité du Baptême*, París, 1960, p. 85-103. El mismo Santo Tomás retomará este sentido del bautismo como *photimos* por ejemplo en III, 69, 5, ad 2; 66, 3, c.; IV Sent., D. 3, a, 1, c.

⁸¹ *Pontificale Romanum* (ed. Dessain) Mechlinicae, 1934, p. 532.

⁸² *Ib.*, p. 536.

⁸³ Himno de Vísperas.

He aquí que vendrá el Señor y todos sus santos con Él, y habrá en aquel día una gran luz, Aleluya⁸⁴.

He aquí que nuestro Señor vendrá con poder e iluminará los ojos de sus siervos, Aleluya⁸⁵.

Vendrá el Señor y no tardará e iluminará lo escondido de las tinieblas⁸⁶.

Oh Oriente, esplendor de luz eterna y sol de justicia, ven e ilumina a los que están en tinieblas y sombras de muerte⁸⁷.

En la Navidad se nos habla del pueblo que caminaba en tinieblas y vio una *gran luz*⁸⁸, *y* en la Epifanía el Cristo se nos aparece como una *Luz de luz*⁸⁹, y por eso los magos *buscan la Luz en la luz*.

En el tiempo siguiente la Iglesia canta:

Oh Luz, Trinidad Beata, y unidad esencial, ya el sol se retira ígneo, infunde luz en los corazones⁹⁰.

Las Vísperas del domingo usan el símbolo de la luz y terminan con un versículo tomado del salmo 140, v. 4:

Mi oración se dirige a tí, Señor, como incienso en tu presencia.

Esto nos lleva a recordar el sentido litúrgico de la primitiva *Eucaristía Lucernaris* de la cual ya hablamos⁹¹.

⁸⁴ Antif. III de los Laudes del 1er. Domingo

⁸⁵ Antif. V de los Laudes del 2º Domingo

⁸⁶ Antif. I de los Laudes del 3er. Domingo.

⁸⁷ Antif. V Mag. "O".

⁸⁸ Capitulum ad Vesp.

⁸⁹ Ib., ls. 60.

⁹⁰ Him. Visp. del Sábado.

⁹¹ Cf. p. 14.

En el tiempo de Cuaresma la Iglesia ora:

Te pedimos Señor que ilumines nuestras mentes con la luz de tu claridad, para que podamos contemplar las cosas que deben ser hechas, y queramos hacer lo que es recto⁹².

Escúchanos Dios misericordioso, y muestra la luz de tu gracia en nuestras mentes⁹³.

También entonces se nos recuerda que Cristo es luz de vida:

Yo soy Luz del mundo: quien me sigue no anda en tinieblas sino que tendrá la luz de la vida, dice el Señor⁹⁴.

En la vigilia de Pentecostés, pide al Señor:

Que brille el esplendor de tu claridad sobre nosotros, y la luz de tus ojos fortalezca con la iluminación del Espíritu Santo los corazones de aquellos que por tu gracia han renacido⁹⁵

y en la fiesta de la Santísima Trinidad confiesa:

Creemos que Tú eres la luz única que también veneramos como al mismo Salvador⁹⁶.

La luz que clarifica, ahuyenta las tinieblas, es principio de vida y permite conocer y gustar la existencia sensible de las cosas, se hará de esta manera símbolo central del cristianismo y, con toda la riqueza de sus diversos sentidos éticos y místicos, dará pie para buscar en ella la solución de algunas problemáticas filosófico-teológicas que ahora pasamos a considerar.

⁹² *Oración de Vísperas Feria IV de Quattuor Temp.* según rito O. P.

⁹³ Ib. Feria VI.

⁹⁴ Antíf. ad Bened. del sábado infra Hebd. IV Quadragesimae.

⁹⁵ *Oración de los Laudes y las Vísperas*

⁹⁶ Himno de Vísperas.

Capítulo II

Las funciones del verbo iluminador en San Justino y los Santos Padres

Si tan frecuentemente las Sagradas Escrituras nos presentan a Dios como una suerte de realidad fontal luminosa, no debe extrañarnos el que se le haya querido atribuir, a través de los siglos, una función eminentemente iluminativa. Menos aún si tenemos en cuenta el Evangelio de San Juan: *era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.*

La acuciante necesidad, natural al hombre, de acercarse a Dios por su inteligencia y su voluntad, por un lado, y el hecho insólito de la Revelación divina, por otro, ofrecieron a los Santos Padres en general, la posibilidad concreta de echar mano a una temática de la iluminación a la cual no eran ajenas las filosofías paganas.⁹⁷

Dios como fuente de luz inaccesible, infinitamente trascendente al mundo de lo contingente y creado, va a manifestársenos de diversas formas, y cada una de estas *teofanías* constituirá un modo especial de iluminación. En el orden natural, el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, va a participar de la luz divina en las virtualidades de su propia naturaleza racional. Así, todo conocimiento intelectual o espiritual ha de provenir de una luz invisible, interior, de la misma manera que todo conocimiento sensible se podrá explicar por la existencia de una luz exterior.

No se trata aquí de una mera metáfora. Para algunos Padres, como ya veremos, es ésta una analogía central formalmente probatoria. Es desde esta perspectiva que las posibilidades concretas de elevarnos de lo sensible a lo inteligible, de lo creado a lo increado, de lo participado a lo imparticipado, de lo material a lo espiritual, estableciendo un auténtico camino de retorno a Dios, han de ser entendidas desde la luz misma de lo divino.

⁹⁷ Conviene notar que también en la filosofía antigua la metáfora de la luz ocupa un lugar prominente; puede consultarse al respecto G. P. WETTER, *Phos. Eine Untersuchung über hellenistische From-migkeit zugleich ein Beitrag zum Verstandnis des Manicháismus*, Upsala-Leipzig, 1915.

Allí encontrarán su última explicación la verdad intelectual, la certeza moral, las posibilidades reales del conocimiento sobrenatural de Dios por la fe y el amor y la beatitud final.

Cómo se irán estructurando estos elementos; de qué manera irán sistematizándose a partir de una iluminación que podríamos llamar meramente creativa hasta una iluminación que podríamos decir mística, es lo que nos proponemos analizar en el presente capítulo.

Más bien, nos interesa hacer resaltar los temas iluminísticos (si cabe hablar de esta manera) que las circunstancias históricas obligaron esgrimir a algunos Santos Padres y la dependencia que éstos tienen de los conceptos filosóficos contemporáneos, para poder pasar entonces a considerar el problema en Santo Tomás.

Desde el primer momento en que los Apóstoles salen a predicar el Evangelio, chocan con la realidad de una cultura aún vigente en medio de un imperio que se desplomaba. Se hacía necesario entonces salvar la palabra de Dios. La revelación no debía mezclarse con *“filosofías falaces y vanas, fundadas en humanas tradiciones”*⁹⁸. Los primeros tiempos, sin embargo, no ofrecen mayores dificultades. El Evangelio llega a gente humilde y sencilla que poco o nada conoce de la cultura circundante. No hay preconceptos ni contradicciones. Sólo un deseo de entrega sencilla al Señor.

Pero bien pronto las cosas cambian. El cristianismo comienza a pesar como realidad social concreta. Gana poco a poco terreno y llega a las clases cultas y aristocráticas. Mucho antes de que pudiera salir de las catacumbas como religión oficial del imperio, estaba enfrentándose abiertamente con la cultura contemporánea que le es adversa.

Estamos a mediados del siglo II. El gnosticismo domina el pensamiento del mundo greco-romano. Ha llegado al Mediterráneo cuando las conquistas de Alejandro caen bajo la dominación del Imperio. El helenismo toma entonces contacto con los cultos y

⁹⁸ Col. 1, 16. 22

supersticiones orientales, especialmente persas, y, en poco tiempo, todo el mundo conocido se ve infestado por los devaneos de un sincretismo religioso que ha mezclado y unido todos los cultos y supersticiones orientales.

“Estas especulaciones parásitas fermentan, desde antes de la era cristiana, en Alejandría, en Siria, en todo el Oriente helenizado, combatiendo contra las diversas religiones y muy especialmente contra las más vivaces; han amenazado al judaísmo y, desde el momento mismo en que el cristianismo hace su aparición, se esfuerzan para hacerlo su víctima: es ésta la lucha de Simón el mago contra San Pedro, de Bar-Jesús contra San Pablo. Podemos seguir, a través de las cartas de los apóstoles, el peligro creciente que representa un tal contagio: ataca al dogma cristiano negando, por menosprecio de la carne, la realidad de la encarnación de Cristo y paralelamente la resurrección de los cuerpos; se vuelve contra la moral viendo en el matrimonio una mancha o, al contrario, tolerando, con orgulloso desdén, todas las licencias de la carne. Después de las epístolas de San Juan son las cartas de San Ireneo las que denuncian la virulencia de este veneno”.⁹⁹

Estamos frente al gnosticismo. Por un lado “revelación”, de allí su nombre, por otro, doctrina de salvación¹⁰⁰. La participación en él solo se reserva a un grupo de iniciados que de este modo ingresan en una misteriosa cadena que se continúa hasta llegar a los pueblos más primitivos. De ellos pretenden haber recibido los gnósticos su iluminación o revelación: el conocimiento de Dios y las cosas divinas, absolutamente trascendentes a la intrínseca maldad de las cosas creadas. La continuidad ontológica de estos dos mundos cerrados en sí mismos, sólo puede darse a través de una serie infinita de intermediarios, entre los cuales se cuenta un dios inferior o demiurgo que ha creado las cosas visibles y materiales. Por ellos puede el hombre ascender, paso a paso, hasta el ser

⁹⁹ FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, T., Paris, 1935, p. 1.

¹⁰⁰ E. DE FAYE, *De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au IIe. siècle. Gnosticisme et Christianisme*, en “RHR” 63 (1911), 1-24; 64 (1911), 151-178. El autor insiste quizá demasiado sobre la influencia del gnosticismo.

Ib., *Gnostiques et gnosticisme. Elude, critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe. Et IIIe, siècles*, Paris, 1925. H. CH. PUECH, *Où en est le problème du gnosticisme?*, en “Revue Universelle de Bruxelles”, 39 (1934-1935), 137-158, 295-314.

supremo, y la acción divina se degrada, en dirección contraria, hasta alcanzar lo creado. Tema éste, por otro lado, conocido ya en diversas religiones y, bajo algunos aspectos, no ajeno a la concepción platónica del mundo. Entrañaba, pues, un verdadero peligro para la pureza de la doctrina revelada, mucho más acuciante sobre todo cuando se presentaba bajo el mistificador ropaje de secta cristiana.

Los Padres Apostólicos conocen su presencia, pero en esos tiempos la herejía, al decir de Eusebio, trabaja subterránea y escondida, y la Iglesia se mostraba como una virgen íntegra e incorrupta¹⁰¹. Al morir los Apóstoles, los herejes salen a la luz del día. Entonces se hacen manifiestas la conspiración, el fraude y la malicia de los falsos doctores que se lanzan a adulterar la doctrina y la predicación de la verdad¹⁰². Se hace necesario entonces combatirlos abiertamente para preservar el dogma y la moral de sus malsanas invenciones. Los escritores cristianos se ven así compelidos a servirse de términos y conceptos, no sólo tomados de la revelación, sino también de la filosofía y a esgrimir y puntualizar la dialéctica. Por otra parte, cuando comienzan a convertirse los hombres formados en la filosofía pagana, ¿debían dejar de lado todo lo positivo que podía tener una tal riqueza cultural, para solamente quedarse con los datos escuetos de la fe, o más bien debían servirse de esta cultura poniéndola al servicio de la revelación?

El problema no era fácil de resolver y como tal llegará hasta el siglo XIII, y modernamente lo vimos resurgir en la ya famosa y conocida polémica sobre la posibilidad de una filosofía cristiana.¹⁰³

Claro que en los tiempos de los cuales nos estamos ocupando, no se trataba de un planteo abstracto y meramente

¹⁰¹ EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, L. 3, c. 32, PG 20, 283.

¹⁰² *Ib.*

¹⁰³ Al respecto puede consultarse J. IRIARTE, *La filosofía cristiana en la Sociedad Francesa de Filosofía*, en "Pen" (1947), 173-198. H. I. MARROU, en *Saint Agustín et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 390, muestra con claridad el problema que se presenta, a propósito del Santo Obispo de Hipona, cuando el cristianismo enfrenta la cultura clásica.

nocional. Era más bien un hecho social concreto íntimamente ligado a la fe. Había una realidad histórica que enfrentar.

No faltaron los que adoptaron una actitud contraria a todo tipo de maridaje con el paganismo. La cultura pagana y más especialmente su filosofía era para éstos, mentirosa, falsa y despreciable. Nada de bueno podía darse en ella que ya no tuviéramos los cristianos en la revelación. Tertuliano atacó con palabras fuertes y terminantes: los filósofos, hombres sólo afanados de la gloria y la elocuencia, corrompen el conocimiento de Dios y de las Sagradas Escrituras¹⁰⁴. Charlatanes, destructores de las cosas, amigos del error, ladrones y custodios de la verdad¹⁰⁵. En su mismo nombre se alzan contra ella y la corrompen:

“Cómicamente los filósofos afectan la verdad y, afectándola, la corrompen, como quienes buscan gloria. Los cristianos necesariamente la apetecen e íntegramente la enseñan, como quienes procuran su salvación.”¹⁰⁶

El cristiano no tiene necesidad de buscar la verdad fuera de la Revelación: fuera de ella sólo se dan contradicciones, absurdos y oscuridades. De todas maneras suelen presentarse algunos atisbos de la verdad que nosotros poseemos totalmente¹⁰⁷; esto no quita, sin embargo, que la filosofía sea la fuente de todas las herejías:

¹⁰⁴ TERTULIANO, Ad. Gentes, c. 47, PL 1, 582: “Pero como los filósofos son, como dijimos, hombres amigos de gloria vana, si en la Escritura hallaban verdades claras, las desfiguraban con la curiosidad de la elocuencia para ser tenidos por autores de lo que no era suyo; y como no acababan de creer que eran escrituras divinas, se abalanzaron sin temor a cercenarlas, y como no entendían la profundidad de sus misterios (que entonces estaban aun a la sombra de figuras tan oscuras, que los mismos judíos, de quienes ellas eran, no entendían) las torcieron para contrarios intentos”.

¹⁰⁵ Ib. 580.

¹⁰⁶ Ib. 570

¹⁰⁷ TERTULIANO, De Anima, c. 2, PL 2, 689: “Naturalmente no negaremos que alguna vez los filósofos han enseñado como nosotros; el testimonio es también un efecto de la verdad misma. A veces también en la tormenta por confusos movimientos del cielo y del mar, algún puerto es hallado debido a un feliz error; a veces también en las tinieblas una entrada o salida son encontradas por ciega felicidad; pero son sugeridas la mayor parte por la naturaleza, como a partir de un sentido común, con el cual Dios se ha dignado dotar al alma”.

Valentín debe a Platón sus especulaciones sobre los eones; Marción tomó de los estoicos su Dios ocioso; en el epicureísmo se inspira la negación de la inmortalidad del alma y en todos los filósofos la negación de la resurrección de la carne, y del “*miserio Aristóteles*” sale esa dialéctica que tanto construye como destruye¹⁰⁸.

La misma opinión tendrá más tarde San Hipólito en su [“*A los que buscan el saber*”]¹⁰⁹ y en su “*Refutación de todos los herejes*”¹¹⁰. San Dionisio de Alejandría, San Epifanio, Lactancio y otros se han de adherir a este modo de pensar que ganará la batalla durante muchos siglos.

Sin embargo, no pocos son los que entienden las cosas de otra manera. Era necesario cristianizar el helenismo; era necesario defender el dogma, precisarlo con fórmulas filosóficas tomadas de los griegos; era necesario poner al servicio de la Revelación las verdades parciales que hubieran descubierto los filósofos paganos. Así el neoplatonismo del siglo III es asimilado y subordinado por San Agustín, Boecio y el Pseudo-Dionisio, a los principios de la fe. Así también, un número de escritores más reducido pero cronológicamente anterior a los adversos trata de adoptar una actitud más amplia y comprensiva con la cultura pagana. Entre estos descuella San Justino (100-110-163). Para él no hay prudencia sin filosofía y el filosofar es la mayor y más preclara de las ocupaciones;

“Sin la filosofía y la recta razón, no es posible que haya prudencia. De ahí que sea preciso que todos los hombres se den a la filosofía y a ésta tengan por la más grande y más honrosa obra, dejando todo lo demás en segundo y tercer lugar; que si ello va unido a la filosofía, aún podrán pasar por cosas de

¹⁰⁸ TERTULIANO, Liber de praescriptionibus, c. 7, PL 2, 21: “Estas son las doctrinas de los hombres y demonios nacidas del ingenio de la sabiduría humana para los oídos aquejados de prurito (2 Tim 4,3), a la cual el Señor llama estulticia, y *ha elegido lo necio del mundo* para confusión de la filosofía misma”. (1 Cor 1,37). Debemos notar, para mejor entender la posición de Tertuliano, que medio siglo después de la Apología de San Justino pululan temerariamente las intemperantes especulaciones de los gnósticos y los silogismos capciosos de los adopcionistas. Cf. FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, T. 2, p. 173, 7, 144.

¹⁰⁹ SAN HIPÓLITO, *Philosophoumena*, Londres (ed. F. Legge), 1921. En la PG 16.

¹¹⁰ *Ib*; *Refutatio omnium haeresium*, Leipzig (ed. P. Wendland: GCS 26), 1916.

moderado valor y dignas de aceptarse mas si de ella se separan y no la acompañan, son pesadas y viles para quienes las llevan entre manos”.¹¹¹

De todas maneras, el cristianismo supera, para él, a toda filosofía; más aún, es la única y total filosofía:

“Mas inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que esta sola es la filosofía útil y provechosa”¹¹².

Podemos recordar que el santo apologista gustaba enseñar a sus discípulos llevando la capa de filósofo y aceptaba discusiones públicas. Conocía las diversas corrientes filosóficas pero estaba especialmente atraído por el platonismo¹¹³. En su misma línea de pensamiento encontramos a Atenágoras¹¹⁴, Marcos Minucio Félix¹¹⁵ y Clemente de Alejandría¹¹⁶.

El problema que tanto a uno como a otros se les presentaba, era el de explicar las muchas coincidencias de los filósofos paganos con el cristianismo. Antes que nada era necesario

¹¹¹ *Diálogo con Trifón*, n. 3, en la edición de D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas Griegos*, Madrid, 1954, p. 305; en la ed. Migne, PG 6, 479 D.

¹¹² *Diálogo con Trifón*, n. 8, p. 314, PG 6, 491 C-D; en otros lugares: *Il Apol.*, n. 15, p. 278, PG 6, 467 C; “Porque no son nuestras doctrinas juzgadas con juicio discreto, vergonzosas, sino superiores a toda humana filosofía”

Il Apol., n. 13, p. 277, PG 6, 466 C: “Cuanto de bueno está dicho en todos ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos”.

¹¹³ J. GEFECKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 103, sostiene que Justino jamás leyó un diálogo de Platón y sólo lo conocía a través de un florilegio; para A. PUESCH, *Les Apologistes grecs*, París, 1912, p. 93, esto es una exageración. Sea lo que fuere, lo cierto es que Platón aparece frecuentemente citado en sus obras, tal como lo afirma G. BARDY, *Justin*, DTC, T. 8 (2), col. 2242.

¹¹⁴ *Apología*, PG 6, 899-1024.

¹¹⁵ *Octavio*, PL 3, 239-376; cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, Madrid, 1960, p. 75.

¹¹⁶ El santo, parafraseando el evangelio, nos dice que es más fácil que un camello pase por un agujero a que un rico “filosofe”, es decir, entre en el reino de los cielos; cf. *Strom.*, L. 2, c. 5, PG 8, 954 C.

mostrar que el cristianismo era anterior ¹¹⁷. La conclusión era entonces sencilla: los filósofos paganos habían robado o plagiado sus verdades parciales a aquéllos ¹¹⁸. Esta era la clásica interpretación del problema dada por la escuela alegórica de Alejandría.

Pero el primero en dar una explicación al hecho fundamentándose en la función del Verbo de Dios que ha venido a iluminar a todo hombre, fue San Justino, si bien la doctrina como tal no le era estrictamente personal.

No era fácil salvar los restos de la filosofía pagana en medio de una sociedad que el mismo Justino denuncia como inmoral, idolátrica y corrompida ¹¹⁹. Sin embargo no podía negarse que ella poseía muchísimas verdades que los cristianos conocían, además, por la Revelación. Por otro lado, la situación histórica exigía combatir con las mismas armas a aquellos que desde la cultura pagana querían destruir el cristianismo. El apologista encuentra entonces la solución en la Verdad del Verbo en la cual todos los hombres participamos a través de las virtualidades de nuestra propia razón. Así, el Verbo ha hablado por boca de Sócrates a los griegos y el mismo Verbo Divino, en la plenitud de los tiempos, nos habla hecho uno de nosotros, en Jesucristo ¹²⁰, para que poseamos no ya

¹¹⁷ SAN JUSTINO, I *Apol.*, n. 44, p. 230, PG 6, 395 A: "Es de saber que Moisés es más antiguo que todos los escritores griegos".

¹¹⁸ SAN JUSTINO, *Ib.*: "En general, cuanto filósofos y poetas dijeron acerca de la inmortalidad del alma y de la contemplación de las cosas celestes, de los profetas tomaron ocasión no sólo para poderlo entender sino también para expresarlo".

¹¹⁹ I *Apol.*, n. 25, p. 208, PG 6, 365 A-B.

¹²⁰ *Apol.*, n. 5, p. 186, PG 6, 335 B: "Cuando Sócrates, con razonamiento verdadero e investigando las cosas, intentó poner en claro todo eso y apartar a los hombres de los dáimones éstos lograron por medio de hombres que se gozan en la maldad, que fuera también ejecutado como ateo e impío, alegando contra él que introducía nuevos dáimones. Y lo mismo exactamente intentaron contra nosotros. Porque no sólo entre los griegos, por obra de Sócrates, se demostró por razón la acción de los dáimones, sino también entre los bárbaros por la razón en persona del Logos que tomó forma y se hizo hombre y fue llamado Jesucristo".

la verdad parcial e imperfecta de las cosas, sino la ciencia del Logos total¹²¹.

Quizá en esta explicación suya, algo le dijera a Justino el “Muchas veces y de muchos modos” de San Pablo¹²², pero lo cierto es que la explicación del apologista está fundada en la filosofía estoica de los *razones seminales (logoi espermastikoi)* innatos a todo el género humano¹²³.

San Justino no va más allá. El Logos-Divino es participado por nuestro logos-razón, y así, todo lo verdadero y justo descubierto por los filósofos y legisladores, se debe a los esfuerzos de reflexión y penetración de su propia racionabilidad; y sus errores y contradicciones a que aún no poseían a Cristo que es causa, resorte, fuerza y motivo último de toda razón¹²⁴.

Para San Justino se dan pues, dos maneras por las cuales el Verbo ilumina a todo hombre venido a este mundo: una directa, en la plenitud de los tiempos, cuando nos comunica la verdad plena de la Revelación¹²⁵; otra indirecta por una participación parcial del logos humano en el Logos divino. Y en esta última explicación laten implícitos el estoicismo y el platonismo del apologista.

¹²¹ Il *Apol*, n. 10, p. 272, PG 460 A.

¹²² *Heb.* 1,1.

¹²³ Il *Apol*, n. 8, p. 269, PG 6, 458 A: “Aun algunos que profesaron la doctrina estoica, sabemos que han sido odiados y muertos, pues por lo menos en la ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en determinados puntos, por la semilla del Verbo que se halla ingénita en todo el género humano”.

Una buena investigación sobre el problema de la participación en la verdad del Verbo o los *semines rationis* puede encontrarse en N. PYCKE, *Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez saint Justin*, en *ETL* 37 (1961), 52-85.

¹²⁴ Il *Apol*, n. 10, p. 272, PG 6, 459 B-C: “Cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo que les cupo, por la investigación e intuición. Más como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros. Y los que antes de Cristo intentaron, conforme a las fuerzas humanas, investigar y demostrar las cosas por razón, fueron llevados a los tribunales como impíos y amigos de novedades”.

¹²⁵ Notemos que la interpretación moderna del pasaje joánico (1,9) admitiendo “que viene” en orden a la Encarnación y no “viniendo” respecto de “todo hombre”, en nada afectaría la posición de San Justino.

Cierto es que San Justino conocía la concepción heraclítea del Logos, puesto que hace explícita referencia a ella identificándola con la de los cristianos:

“Y así, quienes vivieron conforme al Verbo: son cristianos, aún cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito”.¹²⁶

En la interpretación de este pasaje no creemos entender, sin embargo, que la explicación de San Justino se fundamente en la concepción del aristocrático filósofo de Éfeso, sino solo en cuanto es ella la que posteriormente dará pie a la explicación que harán los estoicos, y que será propiamente la que retomará nuestro apologista.

Realmente no podemos decir, como quería Norden¹²⁷, que en el Logos de Heráclito haya una alusión directa y consciente al prólogo joánico. Tampoco podemos excluir totalmente de su concepción, la idea de una cierta ley universal que podría llamarse Zeus, tal como lo afirmaba Zeller.¹²⁸

Debemos notar que la significación del vocablo Logos en griego es múltiple. Si lo derivamos de *legein* nos acerca a la noción de recoger, reunir, ordenar, contar o elegir. Pero su verdadera significación filosófica más bien habría que inferirla de *legein* en cuanto significa *hablar* o *decir*. De esta manera lo emplea Platón: “Hablar acerca de algo”¹²⁹, o también en la *República* cuando dice “Hablar en favor de algo”¹³⁰. Algunas veces toma un sentido más determinado: el de designar o nombrar con claridad una cosa, así por ejemplo: “Los que hablan son autónomos”¹³¹. De aquí Logos para significar la palabra en general o en particular, pero, en este último caso, nunca en un sentido gramatical como el de nombre o

¹²⁶ I *Apología*, n. 46, p. 232, PG 6, 389 C.

¹²⁷ M. NORDEN, *Die antike Kunst prosa*, Darmstadt, 1958, p. 473; citado por J. M. LAGRANGE, *Le Logos d'Héraclite*, RB 32 (1923), p. 96.

¹²⁸ Cf. J. M. LAGRANGE, *ib.*

¹²⁹ *Crat.* 399d.

¹³⁰ *Rep.* 410 b.

¹³¹ *Leyes* 695a.

expresión sino suponiendo siempre el uso real de tal vocablo. Así Platón en *Fedro*: “Digo pues en una sola palabra”¹³². Y según esta significación particular, se lo usa para manifestar diversas aplicaciones. Desde la de un mero dicho hasta la de una revelación divina¹³³.

Sin embargo, otras veces vemos empleado el *Logos* para significar la facultad de razonar, es decir, la razón misma o inteligencia. Léanse por ejemplo, *Fedro* 270 c, *Timeo* 52 c, etc. En *La República* se nos habla de “aquellos que la inteligencia y la razón pueden alcanzar”¹³⁴, o de la necesidad de tomar a “la razón por guía”¹³⁵. Aristóteles hará referencia, en la *Ética a Nicómaco*, a la “*recta razón*”¹³⁶ y Platón en *Las Leyes* a la “*justa razón*”¹³⁷. Cuando las cosas son conformes a la razón¹³⁸, se hacen razonables; el *Logos* se transforma entonces en fundamento o motivo de algo que yo puedo decir o expresar: “conformes a la razón”¹³⁹.

Conforme a todos estos sentidos, el *Logos* vendría a significar, por un lado la razón en cuanto facultad y, por otro, el principio de explicación de una cosa, es decir, su significación verbal inteligible: la palabra, el concepto, la idea, la noción o el pensamiento.

Heráclito parece haber sido el primer filósofo que se va a ocupar del *Logos*, concibiéndolo como una suerte de razón eterna. Los presocráticos hablaban del ser en cuanto tal, de su principio. Heráclito irá más lejos y se preguntará: ¿No hay acaso en el ser mismo un devenir? En otros términos: ¿No será el devenir lo que constituye todas las cosas? El aristocrático filósofo, al enfrentarse con esta problemática, “en nuestra esencia, fluyente somos y no somos”: “somos” y fruto de su propia investigación, llegó a la

¹³² *Fedro* 78d.

¹³³ *Rep.* 529d.

¹³⁴ *Rep.* 529d.

¹³⁵ *Rep.*, 582e, 586d.

¹³⁶ *VI Eth.* c. 1; BK 1138 b 20; *ib.* b 30; *ib.* c. 13, BK 1144 b 20.

¹³⁷ *Leyes* 647d.

¹³⁸ *Fedro* 62d.

¹³⁹ *Rep.* 366b.

conclusión de que “no somos”¹⁴⁰, según aquello de que “no puede uno bañarse dos veces en un mismo río”¹⁴¹.

Aristóteles en el “*De Coelo et Mundo*” nos manifiesta que el índice fundamental de toda la filosofía de Heráclito era el de que todo fluía y nada se daba como permanente¹⁴². En un cambio incesante, hacia abajo o hacia arriba, se resolvían todas las cosas. El fuego se humedecía y se hacía agua, ésta, a su vez, comprimida se hacía tierra y viceversa, la tierra se licuaba haciéndose agua y de ella salía todo lo demás¹⁴³.

Para Heráclito, el mundo era eterno. Ni lo divino ni lo humano pudo haberlo creado sino que su ser fue siempre devenir, pero no de algo nuevo en constante mutación, sino de una suerte de luchas entre contrarios. De esta oposición resultaban siempre las cosas.

Sin embargo, dentro de esta infinita diversidad, de este incesante devenir de oposiciones, hay algo que es común, una suerte de “razón eterna”, de *Logos*, que gobierna todas las cosas, de cuyo conocimiento depende la sabiduría¹⁴⁴ y al cual, “queriendo o sin querer, se le debe llamar Zeus”¹⁴⁵.

¿Es este *Logos* heracliteano una Inteligencia trascendente al mundo, a las cosas, al devenir? Bajo ningún respecto podemos afirmarlo. Heráclito concibe el universo como una ciudad que se mantiene por las leyes. Por otro lado, no debemos perder de vista que para un presocrático la distinción entre los seres creados y lo divino como realidad trascendente y separada no se hace evidente. Este *Logos* es más bien una ley de necesidad, una indefectible exigencia de las cosas a cumplir su propio destino de mutabilidad. Si, además, es Dios, Heráclito no puede escapar al panteísmo.

¹⁴⁰ Diels 22 B 49a.

¹⁴¹ Diels 91.

¹⁴² I De Coel. et Mundo, 298b 30.

¹⁴³ Diels 22 A 1.

¹⁴⁴ Diels 22 B 32.

¹⁴⁵ Diels 22 B 32.

Sin duda alguna estamos muy lejos de lo que San Justino nos quiere decir con la participación de nuestro logos-razón en el Logos divino. Toda identificación en este sentido tendría que repugnar al santo apologista.

Con Platón sin embargo, las cosas varían. Justino entiende que éste en el "Timeo" se *investiga sobre el Hijo de Dios por razones naturales [filosóficas]*¹⁴⁶. Esta idea, sostiene el Apologista, la había plagiado Platón de Moisés. Es que para los Santos Padres, el relato bíblico que nos refiere a Moisés haciendo, por mandato de Dios, una serpiente de bronce y poniéndola sobre una cruz (a fin de que el pueblo la mire y se salve de las serpientes venenosas)¹⁴⁷, era figura del Verbo de Dios crucificado, que abarcaba todas las partes de la tierra¹⁴⁸. Cuando Platón dice, pues, "*lo puso en cruz*" se está refiriendo al Verbo de Dios.

Pero, surge entonces la pregunta: ¿en el pensamiento contemporáneo a San Justino, es el platonismo puro el que impera? En otras palabras, ¿el platonismo, tal como hoy lo conocemos, pudo haber ofrecido a nuestro apologista una base filosófica para explicar su doctrina acerca del Verbo como iluminador?

No debemos perder de vista que el platonismo difícilmente puede ser encuadrado dentro de los módulos más o menos fijos de un sistema. El es todo "vibración, movilidad, plasticidad"¹⁴⁹, y aquí reside precisamente el motivo fundamental que originó, ya en los albores de la Academia, una serie de interpretaciones encontradas, acerca de los problemas fundamentales de su filosofía¹⁵⁰ que llegará hasta el extremo de llevarnos a poder distinguir, en el correr de los

¹⁴⁶ I Apol. n. 60, PG 6, 418 A.

¹⁴⁷ Num. 21, 8.

¹⁴⁸ Así por ejemplo, SAN BASILIO, *Comment. in Is.*, c. 11, n. 249, PG 30, 558 A; SAN IRENEO, L. 1, c. 3, n. 5, PG 7, 475.

¹⁴⁹ Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 1, p. 262; el autor trae a pie de página un resumen de opiniones que destacan este aspecto. También PERCEVAL FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, París, 1930, p. 272, nota 2.

¹⁵⁰ Cf. J.M. LAGRANGE, *Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon*, en "RT" 34 (1929), p. 320-324. También nos habla de ello EUSEBIO CAESARIENSIS, *Apología Praep. Evang.*, L. 14, c. 5, PG 21, 1194.

siglos, por un lado el pensamiento estrictamente platónico —si es lícito hablar de esta manera—, por otro, el platonismo.

Toda la filosofía de Platón, al decir de Stefanini, es “un sforzo per conquistare l'assoluto con la immediatezza dell'intuito”¹⁵¹. Quizá resida aquí el núcleo convergente de todas sus concepciones filosóficas, el nudo estructural, metodológico de su pensamiento que luego ha de ser asumido con rasgos mucho más definidos en el neoplatonismo y llegará de este modo a influir en la mística cristiana.

Espíritu esencialmente abierto, se ve envuelto desde su juventud por las más diversas y antagónicas corrientes doctrinales que él asimila y sintetiza tratando de superar las más primitivas oposiciones del pensamiento filosófico griego: la mutabilidad heracliteana que recibe durante sus primeros pasos por la filosofía y a través de Cratilo¹⁵²; la concepción rígida, estática y única del ser parmenídico; la inquietud por llegar al *Logos* o razón de las cosas a través de la dialéctica inductiva socrática; la concepción pitagórica de la preexistencia, inmortalidad y sucesivas reencarnaciones del alma para purificar sus pecados; la necesidad —también pitagórica— de una vida ascética y virtuosa para liberar al alma del estorbo de un cuerpo que la encarcela y denigra.

Dos mundos se enfrentan en Platón, no contraponiéndose sino completándose. Uno es puro devenir, contingencia, eventualidad, historia y tiempo; otro es eterno, estático, inmutable e inteligible. De aquél sólo podemos opinar¹⁵³; acerca de éste podemos tener ciencia y verdad¹⁵⁴. El uno temporal y espacial; eterno y supraceleste el otro. Aquél, físico, visible, limitado, dividido, múltiple, mudable, rara mezcla de ser y no ser; éste, trascendente y espiritual, escapando a toda medida, límite, multiplicidad y división. Ambos son, ambos se complementan en la constitución de toda realidad: el mundo de las ideas conteniendo totalmente la realidad, a

¹⁵¹ L. STEFANINI, *Platone*, Padova, 1932-35.

¹⁵² Cf. ARISTÓTELES, *I Met.*, c. 6, BK 987b 1.

¹⁵³ Rep. 477 a

¹⁵⁴ Ib

modo de *razones objetivas*¹⁵⁵; el cosmos, imagen y apariencia de la idea, *participando concretamente* de esta realidad¹⁵⁶.

En definitiva, un mundo creado por la bondad de Dios — opinión que al decir de Platón, le parece atinada viniendo, como viene, de “hombres prudentes”¹⁵⁷ — con un alma invisible mezclada con la realidad¹⁵⁸; eterna y al mismo tiempo mudable¹⁵⁹. Fuente de toda vida, de todo ser, de todo orden¹⁶⁰. Todo lo anima, todo lo toca y vivifica¹⁶¹; desde los dioses creados —planetas y estrellas, seres perfectísimos, divinos, donde moran los dioses, los demonios y las almas separadas¹⁶²—, hasta los últimos cuatro primitivos elementos materiales de la creación y, bajo su influjo vivificador se mueven las plantas, los hombres, los animales¹⁶³. El cosmos es concebido entonces como “un animal animado”¹⁶⁴, pero cuanto más nos vamos elevando en la escala de los seres, tanto más se nos manifiesta la presencia de este principio trascendente, espiritual y eterno, inmanente sin embargo, a las cosas mismas.

De todas maneras, por este camino no podemos alcanzar aquel mundo de razones objetivas, de ideas supracelestes, paradigma eterno e inmutable de toda realidad.

¹⁵⁵ Sobre la evolución de este concepto en Platón, ver C. RITTER, *Platón*, T. 2, Munich, 1923, p. 287-308.

¹⁵⁶ Los Padres conocían perfectamente este modo platónico de concebir la realidad, v. g., CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, L. 5c. 14, PG 9, 138 A: “La filosofía bárbara conoce dos mundos: uno captado por la inteligencia, otro por el sentido”. Para la idea de “bárbara filosofía” ver *Strom.* L. 1 c. 15.

¹⁵⁷ *Timeo* 29e.

¹⁵⁸ *Fedón* 80d; *Timeo* 36d.

¹⁵⁹ *Menón* 81b; también *Fedón* 81a.

¹⁶⁰ *Fedón* 105d.

¹⁶¹ *Phileb* 30a.

¹⁶² *Timeo* 39e.

¹⁶³ *Leyes* 896a.

¹⁶⁴ *Timeo* 30b.

Cierto es que para Platón, allí donde hay ser hay divinidad¹⁶⁵; quizá sea cierto también que esto no implique en sí un panteísmo y, que en el fondo, cuando Platón nos habla desde lo más íntimo de su alma, sea monoteísta¹⁶⁶, pero lo indudable es que entre el realísimo ámbito de las ideas paradigmáticas y el menos real del mundo sensible, no hay continuidad. Permanecen separados¹⁶⁷. El hombre, concebido como un todo armónico, podrá ascender por distintos caminos de purificación, amor, ascesis y conocimiento, desde una primerísima intuición recordativa hasta la contemplación imperfecta de la verdad total¹⁶⁸. En esto la Filosofía desempeñará una misión esencialísima. Nos irá jalonando el camino, nos irá llevando, desde los modos más relativos de conocer la realidad, pasando por las matemáticas, hasta la dialéctica que nos acercará, en la Idea de Bien¹⁶⁹ al Sol¹⁷⁰. Esta Idea de Bien es causa y fundamento de todo conocimiento y de toda verdad¹⁷¹. Ella es Sol

¹⁶⁵ *Leyes* 899b.

¹⁶⁶ Así opina J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, T. 1, Barcelona, 1959, p. 99-100. Sostiene lo contrario M. DIES, *Autour de Platon*, T. II, París, 1927, p. 575: ... "qu'est-ce qui n'est pas dieu pour Platon?"

¹⁶⁷ Al respecto nos dice R. ARNOU, *Platonisme des Peres*, DTC, T. 12 (2), col. 2263: "Ne lui demandons pas trop de précisions sur les rapports qu'elles ont entre elles ou avec Dieu ou avec les choses sensibles; une chose certaine est que, si l'on refuse de les admettre, c'en est fait du platonisme, dont le dogme premier est, qu'au-dessus de ce monde qui passe, il y a des réalités immuables et éternelles".

¹⁶⁸ Imperfecta porque sólo en la otra vida se puede alcanzar la verdad total. Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, T. 1, Leipzig, 1909, p. 614 y 643. Para entender cómo actúan los intermediarios en esta ascensión hacia Dios, cf. J. SOUILHE, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des "Dialogues"*, París, 1919.

¹⁶⁹ *Rep.* 493b-e; 597a-e; etc. Notemos que en otras obras Platón atribuirá esta función a la idea de Belleza (*Banqu.*) o a la Idea de Ser (*Sofista*) o de Uno (*Parménides*); al respecto se puede consultar G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 1, p. 314.

¹⁷⁰ *Rep.* 514a. Se trata de la famosa alegoría allí descrita, según la cual el hombre, prisionero en la caverna de su cuerpo, no puede conocer más que este mundo sensible, sombra de la verdadera realidad. La Filosofía y la Dialéctica vienen, en el orden del conocimiento, a romper las ataduras. La idea de Bien es el Sol que ilumina fuera de la caverna.

¹⁷¹ *Rep.* 508e.

y luz del mundo inteligible¹⁷². Está fuera de toda esencia y es causa de la esencia y existencia de todas las demás¹⁷³, aún de la plenitud de Ser de las mismas Ideas Subsistentes. Platón ha salvado así la aporía de lo absoluto y de lo relativo, lo necesario y lo contingente, lo indivisible y lo múltiple, lo permanente y lo mudable. Pero, sobre todo, ha logrado solucionar la relatividad opinativa del conocimiento sensible que en y desde la Idea de Bien se hace ciencia. La inquietud de su alma provocada por las aporías de lo científico y lo divino. Heráclito y Parménides está siempre latiendo bajo su pensamiento. La Filosofía entrega al hombre lo absoluto, no por un mero camino intelectual sino además ético, puesto que no hay Filosofía sin virtud. La luz que da la existencia y la verdad a las cosas y la entrega luego a nuestro conocimiento es la idea de Bien.

Es indudable que esta concepción platónica pudo ofrecer a San Justino un material suficientemente apto en el cual fundamentar su doctrina del Verbo iluminador. Más aun si tenemos en cuenta que para Platón, las relaciones ontológicas entre estos dos mundos de suyo distintos y separados¹⁷⁴, se dará en el orden de la participación¹⁷⁵ y que todo el mundo de las Ideas, mezclado y comunicado entre sí forma el Logos, ser superior y subsistente¹⁷⁶. Sin embargo, Justino no hará alusión directa a esta doctrina. Más bien cuando habla de Platón le aplica el método de la escuela

¹⁷² Rep. 509a. Debemos notar que ya los SS. PP. y en general, la teología platónica, identificando a Dios con la idea de Bien, sostendrán que El es el Sol del mundo que hace inteligible a los seres. Será la doctrina del Maestro interior de San Agustín, como más adelante lo diremos. Los árabes nos hablarán del Intelecto separado.

¹⁷³ Rep. 509b.

¹⁷⁴ Cf. ARISTÓTELES, I *Meta.*, c. 4, BK 987 b 1-10.

¹⁷⁵ Fedón 100c, *Banquete* 21 lb, Rep. 476e. Conviene notar, sin embargo, que el pensamiento de Platón a este respecto no es preciso y fluctúa entre la participación y la imitación que termina por aceptar al fin de su vida. Por otro lado, si bien es cierto que esta idea de *participación* se conserva en Justino, no podemos decir que se identifique con la noción platónica. Cf. J. M. LAGRANGE, *Platon Théologien*, en "RT", 31 (1926), 189-279. A. BREMOND, *De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon*, en "Archives de Philosophie", T. 2, Cahiers 3, 1924, p. 24-56.

¹⁷⁶ *Sofista* 260a. Conviene señalar, sin embargo, que no se trata más que de una regla de combinaciones entre las ideas, no de un entendimiento separado. Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 1, p. 307, nota 77.

alegórica de Alejandría. ¿Será que el mártir no conoció las obras de Platón sino a través de un florilegio, como quiere Geffcken¹⁷⁷? Nosotros creemos que la verdadera razón hay que buscarla en el hecho de que San Justino es un apologista y un verdadero teólogo, mal que le pese a Harnack¹⁷⁸. No está movido por un sentimiento de conciliación meramente racionalista. No busca ni le interesan los sistemas filosóficos en cuanto tales. Para él la filosofía del logos total, única, necesaria y útil es el cristianismo¹⁷⁹ y su entrega personal a la fe es absoluta¹⁸⁰. Como cristiano y apologista se enfrenta con una situación histórica concreta: es necesario echar mano a una serie de conceptos y términos nacidos en la filosofía pagana y que sirven para defender la doctrina revelada, ya de los ataques directos venidos del paganismo, ya del más sutil y peligroso inficionamiento gnosticista. Hombre de gran sentido histórico, pulsa perfectamente la situación concreta del pensamiento que le es contemporáneo y, así como echa mano, para justificar su metodología apologética, de las explicaciones de la escuela alegórica de Alejandría, se sirve también, fundado en la doctrina joánica del Logos¹⁸¹, de las nociones filosóficas de su tiempo. Y no es precisamente un platonismo puro el que pulula en los albores del siglo II. Más aún, quizá podríamos estar tentados de preguntarnos, con Lagrange, si alguna vez lo hubo¹⁸².

Ya Espeusipo¹⁸³, sobrino de Platón y escolarca de la Academia, a pesar de lo que de él nos dice Diógenes Laercio¹⁸⁴,

¹⁷⁷ Cf. *op. cit.*, página 23, nota 113.

¹⁷⁸ A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, T. 1, Leipzig, 1894, p. 507.

¹⁷⁹ *Dialog. cum Tryphone*, 8, p. 314, PG 6, 492 D.

¹⁸⁰ *Il Apología*, n. 2, p. 262, PG 6, 465 B.

¹⁸¹ Si bien Justino nunca cita directamente el cuarto evangelio; difícilmente podría decirse que lo desconozca, citando como cita, por otro lado, al Apocalipsis. Además, la noción de *Logos* es en su tiempo, común al pensamiento cristiano; cf. A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe. siècle de notre ère*, París, 1912, p. 104.

¹⁸² J. M. LAGRANGE, *Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon*, en "RT" 34 (1929), 320-334.

¹⁸³ Espeusipo (407-339 a. J. C.) escribió gran número de memorias y diálogos de los cuales se conservan fragmentos. Puede verse F. W. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, T. 3 (62-69), París, 1881.

criticó acremente la doctrina de las Ideas a las cuales, por influencia pitagórica, reemplazó por números y, al igual que Leucipo¹⁸⁵, puso la idea de Bien, no al comienzo, sino al término de un resultado o proceso. Preludiaba de esta manera el estoicismo.

Luego, con el primer comentador del Timeo¹⁸⁶, el platonismo se transforma en una suerte de filosofía moral, religiosa, cuyo conocimiento produciría la salvación. Hay aquí un fundamento no lejano de los futuros hermetismos. La nueva Academia surge tocada de un fuerte escepticismo, fruto de la reacción contra el dogmatismo epicúreo y estoico. Filón de Larisa¹⁸⁷, fundador de la cuarta Academia, sin renunciar al escepticismo, se inclinó por un cierto dogmatismo en el conocimiento, en cuanto afirmaba que nuestra mente podía captar, aún sin poder demostrarlo formalmente, algo verdadero de las cosas. Filón ha dado de esta manera un paso para atrás, acercándose al estoicismo, el cual será finalmente introducido en la Academia por Antíoco de Ascalón¹⁸⁸.

¹⁸⁴ En *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*, Lipsiae, 1759, L. 4, c. 1, n. 1, p. 237, sostiene que siguió fielmente las enseñanzas de Platón.

¹⁸⁵ Vivió por el año 450 a. J.C.; se lo consideró discípulo de Parménides, de Zenón y precursor de Demócrito. De él habla DIÓGENES LAERCIO, *De vitis...*, L. 9, c. 6, n. 30, p. 594: "Leucipo, Eléata, o, como les gusta a algunos, Abdeveita, o El Mejor entre otros... fue el primero que puso a los átomos como principios". ARISTÓTELES en *XII Met.*, c. 7, BK 1072b 30 refuta su posición acerca del Bien; cf. St. Tomás, Lect. 8, n. 2545. También ARISTÓTELES, *Gen. et corr.*, I, c. 8, BK 325a 23; *I Met.*, c. 4, BK 985b 4. Acerca de su influjo puede consultarse J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1952, p. 403; R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensie-ro dei Greci*, Firenze, 1934, p. 235. Fragmentos de sus obras en V. F. ALFIERI, *Gli atomistici*, Bari, 1936, p. 1-29.

¹⁸⁶ Crantor (340-290 a J.C.); sobre él DIÓGENES LAERCIO, *De vitis*, L. 4, c. 5, n. 24, p. 253. Se ocupó principalmente de cuestiones éticas. Se pueden consultar F. KAYSER, *De Crantore academico*, Heidelberg, 1881, con fragmentos. También E. ZELLER, *Die Philosophie...*, T. 3, p. 618-26. Hay traducción italiana hecha por R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, 1932-38.

¹⁸⁷ Escolarca de la Academia desde 110/9 al 88 a J.C., es discípulo de Clitómaco. Con él se inicia la reacción contra el escepticismo absoluto. Cf. C. H. HERMANN, *Disputatio de Philone Larissaeo*, Gottinga, 1851; *ib.*, *Disputatio altera*, 1855; E. ZELLER, *Die Philosophie...*, T. 3, p. 609-618.

¹⁸⁸ Discípulo de Filón, fue jefe de la Academia entre el 88 y el 68 a. J.C. La mayor parte de lo que de él conocemos es a través de Cicerón en la Academia

Espíritu ecléctico, entendió que era necesario regresar a las fuentes platónicas y aristotélicas y asumió el estoicismo medio de Panecio¹⁸⁹ y, principalmente, el de Posidonio¹⁹⁰, porque para él representaba la mejor realización del eclecticismo. Era, al decir de Cicerón¹⁹¹, un platónico de nombre: en rigor un estoico ecléctico¹⁹². Buscaba colocar en una misma línea a Platón, a Aristóteles y a Zenón, no importándole el hecho de que, mientras aquellos reconocían un principio espiritual y superior, éste se quedaba recluido en el ámbito de la pura materia. Lo que a él le interesaba era el principio de que todos ellos reconocían en el hombre un fundamento razonable capaz de engendrar la certeza. De esta manera quedaba superado el escepticismo pero la luminosa y espiritual metafísica platónica se veía reducida a los módulos de un puro sensismo.

Estamos a dos siglos de distancia, más o menos, de la época contemporánea a San Justino, y el estoicismo ha dominado ya la Academia. No se trata ciertamente del primitivo estoicismo, sino del llamado “medio”, que es el que recibe Antíoco por vía de Posidonio y de Panecio.

De todas maneras, las tesis principales han de mantenerse. No olvidemos que la necesidad de superar al escepticismo había

Priora. Cf. C. CHAPPUIS, *De Antiochi Ascalonensis vita et scriptis*, París, 1854; E. ZELLER, *Die Philosophie...*, T. 3, p. 618-626.

¹⁸⁹ Panecio de Rodas (185-110/9 a. J.C.), de considerable influencia en el mundo romano. Hay huellas de su pensamiento en Scaenvola, Lelio, Rutilio, Estilón (maestro de Varrón, Escipión y Cicerón). Cuando San Agustín examina en *La Ciudad de Dios*, la división de la Teología en poética, filosófica y política, está considerando una idea de Panecio que llega a él a través de Scaenvola. Se puede consultar M. VAN STRAATEN, *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments*, 1946, y *Ib., Panetius Fragmenta*, Leida, 1952.

¹⁹⁰ Posidonio de Apamea (Siria), (135-150 a. J.C.) fue discípulo de Panecio y fundó la llamada Escuela estoica de Rodas. Junto con su maestro fue uno de los grandes representantes del estoicismo medio y sus lecciones fueron escuchadas por Cicerón. De tendencia sincretista, como todo el estoicismo medio, se anticipó, en cierta manera, al sincretismo neoplatónico, en el cual influye, al igual que en la patristica, con sus opiniones religiosas y éticas. Se puede consultar E. MARTINI, *Quaestiones Posidonianae*, Lipsia, 1895.

¹⁹¹ *Acad. Prior.* II, 43, 132.

¹⁹² Cf. H. STRACHE, *Der eklektizismus des Antiochus von Askálon*, Berlín, 1921.

obligado a la Academia a dar un paso atrás para encontrarse con el estoicismo precisamente allí donde éste daba seguridades a nuestro conocimiento. Los estoicos reaccionaban contra toda forma de idealismo, ya se trate del mundo de las Ideas platónicas, ya del universal aristotélico. Se da este hombre concreto y no lo humano. No hay más ser que lo corporal¹⁹³ y allí donde hay ser y operación hay cuerpo¹⁹⁴. Pero inmanente al ser mismo que tiene como principios eternos, inseparables y unificados, la materia y el fuego¹⁹⁵, está el Logos que lo engendra, vitaliza y ordena. Mente divina que rige el universo¹⁹⁶, contiene en sí, a manera de gérmenes racionales, todas las cosas. Más aún, toda sabiduría perfecta se da en esta Razón Divina, subsistente y eterna. El logos humano no es más que una mera participación del divino. Notemos, como recalca el P. Fraile¹⁹⁷, que este concepto será recogido por Aristóteles, maestro de Alejandro de Alfródia, y de éste pasará a la filosofía árabe en forma de entendimiento único separado¹⁹⁸. Exageración plena, en el orden natural, de esta función iluminística del Verbo ya insinuada por San Justino.

Nuestro apologista retiene estas “razones seminales” en cuanto participadas por la razón humana¹⁹⁹, pero no va más allá. No explica de qué tipo de participación se trata ni cuál sería la naturaleza de esta suerte de iluminación.

¹⁹³ Cf. PLUTARCO, *De Comm. Notit.*, 1073 E.

¹⁹⁴ Cf. L. A. SÉNECA, *Epistolae Morales ad Lucilium*, L. 17, Ep. 106, ed. A. Beltrami, T. 2, Romae, 1931, p. 165 ss.

¹⁹⁵ Cf. CICERÓN, *Académica* I, n. 6; en ed. y traducción francesa de CH. APPUHN, *Cicerón, de la Divination, du Destin, Académiques*, París, 1937, p. 39 ss. Trae texto latino.

¹⁹⁶ Cf. CICERÓN, *De natura deorum*, L. 2, n. 29; en ed. y traducción francesa de CH. APPUHN, *Cicerón, de la Nature des Dieux*, París, 1937, p. 174 ss. Trae texto latino.

¹⁹⁷ Cf. *Historia de la Filosofía*, T. 1, p. 585.

¹⁹⁸ Al respecto se puede consultar G. THERY, *Autour du décret de 1210: T. 2. Alexandre d'Aphrodisie- Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, 1926; Bibliothèque Thom., T. VII.

¹⁹⁹ Il Apol, N. 8 269, PG 6, 458 A: “Aún algunos que profesaron la doctrina estoica, sabemos que han sido odiados y muertos, pues por lo menos en la ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en determinados puntos, por la semilla del Verbo que se halla ingénita en todo el género humano”.

Es nuestra propia razón la que ha recibido del Logos divino, por su participación en el ser, toda la rica virtualidad que la constituye, y de allí que pueda, por los esfuerzos de su propia reflexión, alcanzar verdades eternas. Aquí reside precisamente la iluminación.

También los estoicos, rechazando toda forma de innatismo y reminiscencia, sostendrán que hay un logos interno, una actividad propia de la razón que puede llegar a la elaboración de las nociones o primeros principios del orden intelectual y moral. Pero estas nociones, aunque meras representaciones mentales, poseían una existencia real en total independencia del dato externo, de toda noción formada por los sentidos, Eran así consecuentes con sus principios²⁰⁰, pero, ¿no caían de esta manera en un nuevo modo de idealismo? Sentido y Logos, pero logos interno, propio de cada hombre, intervendrán en la común misión de conocer. Y en cada ser, la presencia divina del Logos inmutable y universal de donde proceden²⁰¹.

San Justino se sirve, pues, de la filosofía imperante en su tiempo, que es mucho más que una escuela o secta; es como la síntesis más rica y vital de toda la filosofía de los griegos. Su influencia es enorme²⁰²: Tanto del estoicismo “medio”, determinando el sentir de no pocos estadistas romanos del siglo I a J.C., como del “nuevo”, con su marcado tinte ético-religioso llegando hasta Plotino y Boecio y marcando desde antes la dirección al neoplatonismo²⁰³.

²⁰⁰ Es decir, el principio “dogmático”, por exagerada reacción contra el idealismo, de que todo lo que es debe tener existencia concreta y real: ser cuerpo.

²⁰¹ Sobre el estoicismo pueden consultarse: M. POHLENZ, *Die Stoa*, 2 vol., Gottinga, 1948-49; 2ª ed. 1954-55; P. ROTTA, *Gli Stoici*, Brescia, 1943. P. BARTH, *Die Stoa*, 4ª ed., Stuttgart, 1922; hay traducción española de 1930; para fragmentos: H. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Lipsia, 1903-24; hay traducción italiana de N. FESTA, 2 vol., Bari, 1932-35.

²⁰² Cf. R. MARK WENLEY, *Stoicism and Its Influence*, Boston, 1924. La influencia en el mundo cristiano está tratada por S. TÁLAMO, *Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico*, Roma, 1902; M. APANNEUT, *Le Stoïcisme des Peres de l'Eglise de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie*, París, 1957.

²⁰³ Cf. V. E. ALFIERI, *Lo stoicismo del mondo greco al mondo romano*, Bari, 1950.

La cultura griega, en su natural evolución histórica, vendrá a chocar con el cristianismo. Unos, como ya vimos²⁰⁴, le negarán toda posibilidad de redención; otros, como San Justino, intentarán salvarla desde la participación del logos humano en el logos divino²⁰⁵. Así se explica el que toda verdad habida entre los hombres lo es porque ha sido comunicada por el Verbo de Dios. Podemos pues llegarnos al paganismo con confianza y asumir allí todos los conceptos que hayan nacido a la luz del Verbo, en la cual todos los hombres participan. Hermoso y definitivo acto de fe en la razón. Pero, podemos entonces preguntarnos ¿a qué la Revelación? Porque esta explicación del apologista podría muy bien desembocar en un crudo racionalismo según el cual el hombre, por sus solas fuerzas naturales, podría llegar a conocer las verdades de la Revelación.

San Justino no va a distinguir explícitamente las verdades de orden natural, por un lado, y las verdades de orden sobrenatural, por otro. Tendrán que pasar todavía muchos siglos para que se pueda llegar a esta precisión. Pero tampoco las identificará. La verdad que entre los griegos dijo el Verbo por boca de Sócrates, fue dicha entre los bárbaros, también por el mismo Verbo, pero hecho hombre y llamado Jesucristo²⁰⁶. El mártir da, de esta manera, el salto hacia la Revelación. Por eso el paganismo no será para él, más que una filosofía incompleta: la única, total, segura y útil filosofía será el cristianismo²⁰⁷. La razón, por sus solas fuerzas, no puede ir más lejos que del conocimiento de Dios y de la genérica distinción del bien y del mal. Y esto muy pocos lo han conseguido: Sócrates, Heráclito, etc.²⁰⁸ Por lo demás, todos los sistemas

²⁰⁴ Cf. página 25 y ss.

²⁰⁵ I Apol, n. 46 p. 232, PG 6, 398 B-C: Nosotros hemos recibido la enseñanza de que "Cristo es el Primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que El es el Verbo, de que todo género humano ha participado".

²⁰⁶ I Apol, n. 5, p. 186, PG 6, 335 B: "Porque no sólo entre los griegos, y por obra de Sócrates, se demostró por razón la acción de los demonios, sino también entre los bárbaros por la razón en persona que tomó forma y se hizo hombre y fue llamado Jesucristo".

²⁰⁷ *Diálogo con Trijón*, n. 8, p. 314, PG 6, 492 D.

²⁰⁸ II *Apol.*, n. 8, p. 269, PG 6, 458 A.

filosóficos han caído en contradicciones²⁰⁹, y el paganismo, en su conjunto, está lleno de idolatrías e inmoralidades²¹⁰. Sólo la Revelación del Cristo podrá darnos la ciencia del Logos total²¹¹, pero a esta luz sólo nos acercamos con la ayuda de Dios²¹².

Doble función iluminadora del Verbo, una en el orden de la verdad natural, otra en el orden de la verdad sobrenatural. He aquí en síntesis, la concepción de San Justino que será común, en sus líneas fundamentales, a toda la Patrística y vendrá a ocupar un lugar muy especial en la exégesis origeniana²¹³. Convendría notar, como quiere M. Harl²¹⁴, que este es un tema también común a los gnósticos²¹⁵ y quizá resida aquí el hecho ya notado de que venga a ocupar un lugar tan destacado en la exégesis de Orígenes²¹⁶.

Debemos aclarar, sin embargo, que la originalidad de San Justino proviene precisamente del modo que, impelido por las circunstancias históricas y movido por su misión de apologista, hace la aplicación. Por lo demás, en la Patrística, el Logos Divino tendrá la misión de intermediario entre Dios y los hombres²¹⁷. Será luz

²⁰⁹ I *Apol.*, n. 44 p. 230, PG 6, 395 A-B: “De ahí que parezca haber en todos, unos como gérmenes de verdad”. Sin embargo se demuestra no haberlo entendido exactamente, por el hecho de que se contradicen unos a otros.

²¹⁰ I *Apol.*, ns. 24 y 25, pp. 207-208, PG 6, 363-366.

²¹¹ Diálogo con Trifón, n. 7, p. 314, PG 6, 491 C: “Por tu parte, y ante todo, ruega que se te abran las puertas de la luz, pues estas cosas no son fáciles de ver y comprender por todos, sino a quien Dios y su Cristo concede comprenderlas”.

²¹² II *Apol.*, n. 10, p. 272, PG 6, 459 B-C.

²¹³ Cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, París, 1958, p. 129 ss. Cuenta con una muy completa bibliografía ordenada por temas.

²¹⁴ *Ib.*, p. 129

²¹⁵ Se puede consultar el comentario gnóstico al prólogo joánico, en la obra de F. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, París, 1947.

²¹⁶ Al respecto E. DE FAYE, *De l'influence du gnosticisme sur Origène*, en “RHR” 84 (1923), 181-235.

²¹⁷ Para ver las relaciones de este concepto del Verbo como intermediario y el platonismo, cf. J. SUILHE, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, París, 1919.

porque comunicará al hombre un logos personal en la creación, que le permitirá conocer las verdades humanas y divinas que El mismo le revelará. Para esto será necesario que el hombre mismo reciba la vida de Dios. Logos-Vida-Luz, tres conceptos que se relacionan y se exigen entre sí, uno al otro:

“En Él mismo estaba la vida, y la vida es luz... la cual ilumina a todo hombre que viene a este mundo”²¹⁸

También es necesario notar que, por una circunstancia histórica, la línea dominante de estos tres conceptos ha de centrarse en la función del Verbo como Revelador de los Misterios del Padre²¹⁹. Los gnósticos habían descubierto un Dios que, al decir de San Ireneo, no servía para nada, ni para él ni para los demás: nadie podía conocerlo, ni se comunicaba con los hombres, ni le importaban las cosas terrenas²²⁰. Habían caído en una ridícula caricatura de la trascendencia divina: —¡un Dios sin Providencia!— exclama alarmado el santo. Es cierto que Dios distaba infinitamente de todo lo creado, que nadie jamás lo había visto²²¹, que habitaba una luz inaccesible²²² y que de El no podíamos saber sino lo que no es. Pero no menos cierto era que Dios era amor²²³ y su amor

²¹⁸ Jn. 1, 4 y 9.

²¹⁹ Cf., y. M. J. CONGAR, *Dum visibiliter Deum cognoscimus*, en “MD” 59 (1959), 132-159; en apéndice final figura un florilegio de textos patrísticos acerca de la función de Cristo como revelador de los misterios del Padre.

²²⁰ Advers. Haereses, L. 3, c. 24, n. 2, PG 7, 967 B-C: “Por lo cual la luz, que procede de Dios, no brilla para ellos, porque deshonraron y rechazaron a Dios, juzgándole pequeño; porque a causa de su dilección e inmensa benignidad vino para el conocimiento de los hombres: conocimiento que no es según la magnitud ni según la substancia, pues nadie la ha medido ni palpado, sino para que conociésemos que Él nos ha creado, plasmado, y que ha infundido en nosotros un influjo de vida, y que nos nutrió por medio de la creación, confirmando por su Palabra y consolidando todo con su Sabiduría; sólo éste es el Dios verdadero. Por tanto ellos se han imaginado sobre éste a otro Dios que no existe, para que se piense que han encontrado a un Dios tan grande que no pueda ser conocido de nadie, que no se comunique con el género humano ni se preocupe del gobierno de las cosas terrestres; es sobre seguro que han encontrado así al Dios de Epicuro, un Dios que no es útil ni para sí, ni para los demás, en una palabra: un Dios sin Providencia”.

²²¹ I Jn. 4, 12: “Nadie ha visto a Dios jamás”.

²²² I Tim, 6, 16: “Habita en una luz inaccesible”.

²²³ I Jn. 4, 8 y 16.

habíalo llevado a comunicarse con los hombres, no sólo por obra de la creación sino, e infinitamente más, en la Redención que se nos daba por Jesucristo²²⁴. Cristo era el Puente²²⁵, quien veía a El, veía al Padre²²⁶, puesto que era uno con el Padre²²⁷: figura de su sustancia²²⁸. La vida eterna vendría a consistir entonces, en el conocer al verdadero Dios y a su enviado Jesucristo que, viniendo al mundo, nos los revelaba²²⁹. Cristo que era Luz²³⁰ había venido para iluminar a todos los hombres²³¹ en los caminos de retorno a la salvación²³². En la Luz del Cristo quedaban salvadas todas las distancias.

San Ireneo insistirá mucho en esto y, contra la concepción gnóstica de un Dios absolutamente incognoscible (los gnósticos sostenían que solamente podíamos alcanzar el conocimiento del Demiurgo inferior pero nunca de Dios), el santo apologista dirá que, si bien es cierto que por el mero conocimiento natural no podemos alcanzar lo divino, por la fe y el amor en la revelación del Cristo, podemos llegar a la intimidad de Dios. El Señor se hace así

²²⁴ Jn. 4, 9: "En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros, en que al Hijo suyo unigénito envió Dios al mundo, para que vivamos por él"; también Heb. 1, 1-2.

²²⁵ Heb. 9, 11-12: "Mas Cristo, habiéndose presentado como Pontífice de los bienes realizados, penetrando en el tabernáculo más amplio y más perfecto, no hecho de manos, esto es, no de esta creación, y no mediante sangre de machos cabríos y de becerros, sino mediante su propia sangre, entró de una vez para siempre en el santuario, consiguiendo una redención eterna".

²²⁶ Jn. 14, 9: "¿Tanto tiempo hace que estoy con ustedes y no me conoces? Felipe, quien me ve, ve al Padre"; Jn. 12, 44. "Quien me ve, ve al que me envió".

²²⁷ Jn. 10, 30: "El Padre y Yo somos uno".

²²⁸ Heb. 1, 3.

²²⁹ Jn. 17, 4: "Esta es la vida eterna que te conozcan a ti, solo Dios verdadero, y al que enviaste. Has enviado a Jesucristo".

²³⁰ Jn. 12, 46: "Yo he venido como luz al mundo".

²³¹ Jn. 9, 39: "Para el juicio he venido a este mundo; para que quienes no ven, vean"; Ib. 1, 9.

²³² Jn. 12, 47: "pues no vine para juzgar al mundo sino para salvar al mundo".

inmanente a nuestra propia alma. El Verbo de Dios ilumina entonces, revelándonos al Padre²³³.

Si quisiéramos sintetizar el sentimiento de los Padres a este respecto podríamos decir que para ellos el Logos divino tiene una doble función iluminística: una en el seno de la Trinidad²³⁴; otra respecto de los hombres, ya como *Creador*, en cuanto que, hechos a imagen y semejanza de Dios, nos comunica de alguna manera — en el logos razón— el modo de ser divino; ya como *Redentor*, comunicándonos la vida de la gracia en el tiempo y en la eternidad²³⁵, ya como *Revelador*, comunicándonos el “*mysterium absconditum a saeculis in Deo*”²³⁶. Esta función revelatriz será al mismo tiempo soteriológica porque han sido las tinieblas del pecado las que han exigido la venida de la Luz.

El hombre recibirá entonces la Luz de Dios, en el orden natural, por una participación en el ser del entendimiento divino; relación ontológica de los conceptos Luz-Logos. En el orden sobrenatural, por una participación de la vida divina en la gracia santificante: relación ontológica de los conceptos Vida-Luz; la luz

²³³ Cf. L. ESCOULA, *Le Verbe Sauveur et illuminateur chez Saint Irénée*, en “NRT” 66 (1939), 385-400 y 551-567.

²³⁴ Notemos que la analogía agustiniana según la cual la parte superior de nuestra alma representa a la Trinidad, da pie a Santo Tomás, sobre todo en la *Suma* donde esta analogía cristaliza definitivamente en la mente del Angélico Doctor, para afirmar que “*Propiamente se dice que el Verbo es en Dios, según que “Verbo” significa un concepto del intelecto*” (I, 34, 1. c.); ahora bien, como lo propio del verbo es importar “*cierta manifestación*” (*De Ver.* q. 4, a. 3, c. y ad 1), puesto que es “*aquello en lo cuall el intelecto entiende*” (*In Joa*, lect. 1, n. 25), y dado que la razón propia significativa de luz —la “*manifestaión*”— es, como ya veremos, el fundamento que Santo Tomás encuentra para predicar propiamente la luz de los seres espirituales, podemos pues afirmar, sin ambages, que el Verbo, en el seno de la Trinidad, tiene una función iluminativa: “*Verbo se dice al movimiento natural del intelecto, según que se mueve y entiende y conoce como luz y esplendor*”, dirá San Juan Damasceno (*De Fide Orth.*, L. I, c. 13, PG 94, 857), y Santo Tomás: “*Verbo de Dios suyo, que es en Dios Padre, es tan expresivo*” (I, 34, 3. c.).

²³⁵ Orígenes siempre insiste en mostrar que la luz supone la vida; cf. M. HARRL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, p. 131.

²³⁶ Col. 1, 26; Ef. 3, 3 y 1, 9.

supone la vida²³⁷. En la patria todo, por la visión beatífica, quedará colmado: “En tu luz veremos tu luz”²³⁸.

Veamos ahora algunos textos teniendo en cuenta que estos diversos modos que distinguimos en la función iluminadora del Verbo, suelen aparecer mezclados, puesto que se suponen y exigen unos a otros. El Verbo ilumina en cuanto Creador, puesto que al habernos hecho a su imagen y semejanza²³⁹, nos comunica una participación en el ser del conocimiento divino: nuestro Logos-razón. Ahora bien, en el interior mismo de la razón hay una luz interior, invisible, que permite alcanzar los objetos intelectuales, así como la luz corporal permite al ojo *alcanzar* los colores. En cuanto Redentor porque, así como el pecado es tinieblas, así la gracia divina que Cristo nos comunica con su Redención, es luz que disipa las tinieblas: el alma en gracia es como lo diáfano que está siempre en acto para recibir los resplandores de la luz. Por último la razón más formal y manifiesta: el Cristo como Revelador de los misterios del Padre.

Todos estos aspectos vendrán pues a fundamentarse en las íntimas relaciones de Logos-Vida-Luz exigidas por el fin soteriológico de la Encarnación. Aquí encontrará la primitiva Iglesia sus principales fuentes exegéticas. La poesía, el arte y la liturgia supieron a su turno, como ya vimos, sacar buen partido de ello.

En Orígenes aparece claro el modo cómo la vida es luz y la luz es vida: primero debemos participar de la *vida* divina, para luego ser iluminados y, aunque de hecho la vida y la luz sean lo mismo, se diversifican según distinta consideración. Siempre es necesario suponer que el entendimiento “vive” para que recién entonces pueda, el que vive, ser *iluminado*. La gracia divina, que nos hace partícipes de la vida de Dios, al mismo tiempo que nos *ilumina* nos

²³⁷ Las íntimas relaciones entre estos dos conceptos es común a toda la tradición exegética; cf. D. MOLLAT, *Le Baptême dans le Nouveau Testament*, en “Lumière et Vie”, T. 26 (1956), p. 61-84.

²³⁸ *Sal.* 35, 10.

²³⁹ Santo Tomás entiende el texto del Génesis 1, 26, en un sentido netamente dinámico: el hombre debe adquirir por el ejercicio virtuoso de sus facultades, la imagen de Dios que tiene en potencia. Por eso la Escritura dice “*ad imaginem*”. Sólo el Hijo de Dios es, “*in actu*”, su perfecta imagen. Cf. I, 35, 2, ad 3.

condiciona para poder recibir la luz de la Fe y de la Revelación²⁴⁰. Esta será la “lux gentium” de la que nos habla el profeta Isaías²⁴¹ y con la cual Dios, al decir del salmista, se hace nuestra salvación y nuestra iluminación²⁴².

En el orden natural, por otro lado, la vida del hombre recibida en la creación, en cuanto se manifiesta esencialmente en la racionalidad, se hace luz por una participación en el *Logos* o razón divina: Del primer *Logos*. De aquí surgirá la luz del conocimiento²⁴³.

Bajo otros aspectos, Orígenes nos hablará también del pecado que es tiniebla, y de la revelación de los misterios de Dios, que es la luz con la cual el Verbo ha iluminado a sus discípulos en el misterio a fin de que éstos, ya *iluminados* por la palabra divina, iluminen a las gentes (Cf. Mat. 10, 27)²⁴⁴. Esta función reveladora del Verbo, glorifica al Padre, al hacerlo conocer, y al Hijo, en aquellos que le glorifican conociéndolo²⁴⁵.

En el Crisóstomo vemos retomados, más o menos, los mismos temas: el Verbo es luz y vida, y la vida se hace carne para que veamos la gloria del Unigénito del Padre²⁴⁶. Al crear, El lo mismo que el Padre²⁴⁷, todas las cosas, se hace entonces una fuente inagotable de donde emanan la vida y la luz, de la misma manera como las fuentes de los abismos nos entregan su agua sin que jamás ella disminuya o venga a consumirse. Así en el Verbo nunca se empequeñece la riqueza infinita de su esplendor, por más que continuamente esté iluminando a los hombres. Es entonces cuando, por la fuerza de esta luz divina, es vencido el imperio de la muerte y las tinieblas del pecado²⁴⁸. Expurgados todos los vicios,

²⁴⁰ *Coment. in Joa.*, Trat. 2, n. 18, PG 14, 155 B-C.

²⁴¹ *Is.* 42, 6.

²⁴² *Sal.* 26, 1.

²⁴³ *Comment. in Joa.*, Trat. 2, n. 19, PG 14, 155 D; 158 A.

²⁴⁴ *Comment. in Joa.*, Trat. 2, n. 23, PG 14, 163 B.

²⁴⁵ *Comment. in Joa.*, Trat. 32, n. 18, PG 14, 819 D.

²⁴⁶ *Comment. in Joa.*, Hom. 5, n. 1, PG 59, 54.

²⁴⁷ Notemos que ya no habrá lugar para intermediarios puesto que el Padre y el Hijo son uno en esencia: *Comment. in Joa.*, Hom. 5, n. 2, PG 59, 56.

²⁴⁸ *Comment. in Joa.*, Hom. 5, n. 2, PG 59, 57.

llega esta luz a los ojos del alma²⁴⁹. En definitiva, es el Verbo de Dios el que ilumina a todos hombre, por la gracia santificante²⁵⁰.

Muy frecuentemente se dirige en sus homilías a los “recién iluminados”, que son aquellos que conservan limpia y honrosa juventud desde el bautismo²⁵¹ y a los catecúmenos que serán iluminados en el “lavado de la regeneración”²⁵², recordándoles que deben mantener blanca y luminosa la estola del bautismo²⁵³. Con una exquisita metáfora compara la doctrina evangélica con una lámpara a la que hay que cuidar para que ni los vientos ni la nieve debiliten su luz²⁵⁴; cuando por la fe y las buenas obras recibimos esta luz, somos iluminados, podemos entonces llamarnos hijos de la luz²⁵⁵.

En definitiva en el Crisóstomo tienen prioridad los sentidos ético-morales; de todas maneras está incluido el sentido de la participación racional cuando hace referencia al hombre hecho a imagen y semejanza de Dios²⁵⁶.

Los Padres griegos, en general, resumirán, con mayor o menor fidelidad, el pensamiento del Crisóstomo. San Cirilo de Alejandría verá en la iluminación, el modo de la participación racional humana²⁵⁷ y, poco a poco, a medida que nos acercamos a la escolástica, la iluminación racional se va presentando como un

²⁴⁹ *Ib.*, Hom. 5, n.4, PG 59, 58.

²⁵⁰ *Ib.*, Hom. 8, n.1, PG 59, 65.

²⁵¹ Sermo in inscriptione altaris, PG 51, 74-75; también en De utilitate lectionis Scripturarum, PG 51, 96.

²⁵² Catechesis I et II ad illuminandos, PG 49, 223 ss.

²⁵³ *Ib.*, PG 49, 232.

²⁵⁴ Sermo in Sanctis martiribus, PG 50, 651-652.

²⁵⁵ *Homilía de caeco nato* (spuria), PG 59, 513. La citamos a pesar de ser considerada espuria, pues ofrece como un resumen de todos los sentidos éticos-morales con que podemos entender al Verbo de Dios como luz e iluminador, por la fuerza de la palabra evangélica y la fe, en quien la recibe para llegar a ser “*ni los hijos de la noche ni de las tinieblas, sino los hijos de la luz y del día*”. (I Tes. 5, 5).

²⁵⁶ Hom XII ad populum antiochenum, PG 49, 132.

²⁵⁷ *In Joannis Comment.*, L. 1, c. 7, PG 73, 94; *Ib.*, col. 102 B-C.

modo de certeza moral que permite, además, alcanzar la existencia de Dios y de su infinito poder. Así, por ejemplo, Amonio²⁵⁸ y también Teofilacto, quien desarrolla esta idea con mayor precisión. Para él, el hombre es iluminado por el Verbo, en cuanto que está dotado de razón, puesto que se debe a la presencia de su racionalidad el que se le pueda decir “luz”, ya que de este modo, el hombre tiene conciencia de lo que debe o no hacer, conoce el bien y el mal y puede acercarse a su Creador por la ley natural²⁵⁹.

Entre los latinos la línea de interpretación no varía. Así por ejemplo en San Agustín, el cual sin embargo, como ya veremos más adelante, atribuirá al Verbo una función iluminadora directamente ordenada al modo del conocer. En el comentario a San Juan mantiene, sin embargo, la línea tradicional de interpretación²⁶⁰. Lo mismo podríamos decir de Beda el Venerable²⁶¹ y, ya en los albores de la escolástica, Ruperto de Deutz va a resumir toda esta doctrina tradicional, distinguiendo claramente la iluminación de la razón, en el orden natural, y la de la gracia, en el orden sobrenatural²⁶².

En definitiva, los Santos Padres sabrán aplicar al máximo, en el ámbito de lo espiritual, la analogía de la luz física: así como ésta tiene la virtud de manifestar al ojo la existencia de los colores, así, allí donde se da una razón propia significativa de manifestación, habrá de darse una iluminación. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, posee en su naturaleza, por una participación en el ser divino, la luz de la razón que le permite, no sólo alcanzar las verdades de orden intelectual, sino llegar a conocer, “in genere”, la noción de bien y mal, que ha de dar la orientación básica a su vida moral. La ley natural será pues una *centella de la conciencia*, una luz interior. Por la gracia santificante, Dios se manifiesta de manera vital al hombre: será ésta también una suerte de iluminación. La gracia se alcanza por la fe y el Bautismo, que vienen a iluminar y a hacer al hombre un iluminado. El cristiano pasa de

²⁵⁸ Expositio in Evangelium S. Joa., PG 85, 1394 D; Ib. 1395 C-D.

²⁵⁹ Enarratio in Evangelium Joa., c. 1, PG 123, 1146 B-D.

²⁶⁰ *In Joann. Evangel*, Tract. 1, ñ. 18, PL 35, 1388.

²⁶¹ *In Joann. Expositio*, c. 1, PL 92, 639 C; 640 C.

²⁶² *Comment. in Joa.*, L. 1, PL 169, 212 C; 216-217 A.

este modo, del reino de las tinieblas y la muerte a vivir en el mundo de la luz. Este ha sido el más bello fruto de la Redención.

Dios se había manifestado de diversos modos en el Antiguo Testamento al pueblo elegido, iluminándolo materialmente durante los largos años de peregrinación en el desierto y, espiritualmente, por la palabra de los profetas y patriarcas. Ahora, en la plenitud de los tiempos, el Verbo Divino se hacía carne y habitaba entre nosotros para manifestarnos el *“sacramento de su voluntad, según su beneplácito”*²⁶³. La Encarnación y la Redención se hacían de este modo las formas más plenas con que Dios venía a iluminarnos aquí en la tierra. Sólo quedaba esperar, allá en la Patria, ser iluminados por los resplandores de la luz inaccesible en la cual el Señor habita.

Los Santos Padres, si bien no coincidirán en el determinar si la atribución de la luz a las cosas espirituales debe hacerse propia o impropriamente —como ya veremos al tratar de Santo Tomás—, basados en la Escritura y muy especialmente en el prólogo joánico llegarán a construir una casi doctrina de la iluminación que, bajo ciertos aspectos, será lo mismo que hablan de los diversos modos de teofanías.

Podríamos resumir esquemáticamente: **FUNCIÓN ILUMINATIVA DEL VERBO DE DIOS:**

I.- Activamente Considerado: Cristo en cuanto iluminador.

En sí mismo: función iluminativa en el seno de la Trinidad.

En relación a nosotros.

En cuanto Creador: nos comunica la participación en el ser; el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios como criatura racional.

I.- En cuanto Redentor: nos comunica, en el tiempo, la vida de la gracia; en la eternidad, la gloria.

²⁶³ Ef. 1, 9.

En cuanto Revelador: nos comunica el conocimiento de la vida divina: la Palabra de Dios.

II.- Pasivamente considerado: El hombre en cuanto iluminado.

En el orden natural: por la participación del entendimiento humano en el divino: intelecto y razón.

En el orden sobrenatural:

- En el tiempo: por la participación del hombre en la vida divina; Cristo es luz porque es vida; Fe, Bautismo y Gracia.
- En la eternidad: por la participación directa en la luz de Dios: el luz de la gloria.

Capítulo III

Las influencias del neoplatonismo

No en vano nos dice Bréhier que nada es más confuso que la historia del pensamiento en los dos primeros siglos de nuestra era²⁶⁴. A un mismo tiempo se encuentran y pugnan una serie de corrientes filosófico-religiosas que chocan entre sí, se rechazan e influyen mutuamente en un esfuerzo desesperado por sobrevivir. La conclusión será siempre una síntesis, más o menos adecuada, de las corrientes en pugna, la cual, a partir de ese momento, comenzará a influir en la cultura posterior con mayor o menor éxito y dará origen a las líneas directrices del pensamiento occidental.

El judaísmo, en Filón de Alejandría²⁶⁵, busca una conciliación con el platonismo, el estoicismo y el neopitagorismo. De aquí resultará una nueva estructuración en la concepción jerárquica de los seres que vendrá a influir en el neoplatonismo, pasará a la filosofía de los árabes cuando estos intenten conciliar a Aristóteles con el Islam y llegará, con el Pseudo Dionisio y Máximo el Confesor a la Edad Media²⁶⁶.

Para el judío alejandrino la noción de un Dios eterno, único, inmutable y, sobre todo, absolutamente trascendente a las cosas mismas, se hace evidente por la Revelación. Incomprensible e inefable, solamente podemos llegar hasta El por vía de negación, diciendo lo que no es²⁶⁷.

Pero entonces, ¿cómo comunicar lo creado con Dios? La misma acuciante problemática platónica que en el filósofo griego se

²⁶⁴ E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, T. 1, París, 1941, p. 415.

²⁶⁵ Vivió entre el 40/30 a. J.C. hasta el 40/50 d. J. C.

²⁶⁶ Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 1, p. 681.

²⁶⁷ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legis Allegoriarum*, L. 3, n. 206: "¿Quién osará decir que la Causa es corporal o incorporeal, que tiene o no cualidades o, en general, decir algo sólido sobre su esencia o su cualidad, o su manera de ser o moverse?", T. 1, p. 159. Citamos según la edición crítica de L. COHN-P. WENDLAND-S. REITER, *Filonis Alexandriae Opera omnia*, Berlín, 1896-1926; en el tomo 1º se puede consultar: J. LEISEGANG, *índices ad Philonis Alexandrini opera*, Berlín, 1926.

centraba fundamentalmente en lo epistemológico y que en el juicio de Alejandría, creyente piadoso, cobraba una tonalidad religiosa.

Dios, para Filón, es una Mónada con dos virtualidades: una dinámica, operativa, que se sigue al nombre divino “Dios”; otra estática, real que se sigue al nombre divino “Señor”²⁶⁸. Estas fuerzas se identifican con el Uno y permanecen por tanto, completamente inaccesibles. Pero existe una tercera fuerza, el *Logos*²⁶⁹, intermediario entre el mundo creado y Dios, que si bien algunas veces se identificará con la Sabiduría judía, otras lo hará con el Demiurgo platónico, inferior a las Ideas Subsistentes. Pero, sobre todo, tendrá mucho que ver con la noción estoica de Mente Divina, germen de todas las cosas²⁷⁰.

No debe llamarnos la atención este sincretismo. Muchos problemas son los que se agitan; muchas corrientes ideológicas convergen para subvenir a la acuciante necesidad de lo religioso que caracterizará a esta época. No se trata de meros planteos nocionales. Lo vivencial, la necesidad casi angustiada de una apertura hacia lo absoluto explica perfectamente la existencia de esta tendencia hacia un sincretismo filósofo-religioso, donde se cuida menos de las contradicciones sistemáticas, cuanto de poder llegar hasta Dios. Así, “en este sistema —nos dirá el P. Lagrange—, el *Logos* deviene naturalmente *ser* más o menos identificado con

²⁶⁸ *De Abr.*, 121; ed. Cohn, T. 4, p. 23. Al respecto CH. PUECH, en la resección de la obra de E. GOODENOUGH, *By light, light*, en “RHR” 116 (1937), 92, dice que estas potencias divinas no nos manifiestan de suyo la esencia de Dios; son modos relativos de concebir lo divino.

²⁶⁹ Para la noción de *Logos* en Filón, puede consultarse J. LE-BRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, T. 1, París, 1927, p. 636-644. Para el citado autor, este *Logos* filoniano no tiene carácter personal, es más bien una fuerza, una idea, un ser metafísico o mitológico. En sentido contrario opina el P. J. M. LAGRANGE, *Vers le Logos de Saint Jean, Le Logos de Philon*, en “RE” 32 (1923), 339; también en *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París, 1931, p. 557 ss. El mismo LEBRETON en “*Etudes*”, 105 (1905), 577; 106 (1906), 13 ss.; *ib.* 310 ss. y 764 ss. H. SOULIER, *La doctrine du Logos chez Philon d’Alexandrie*, Rome-Turin, 1876.

²⁷⁰ *De Mundi Opificio*, (2) n. 8: “Es necesario advertir que dos cosas son necesarias en el universo: una, la causa agente; otra, el efecto producido por esta causa. Además, que esta causa agente sea *mente* incorrupta e ingente del universo, más sublime que la virtud o la ciencia, incluso que el mismo sumo bien y la suma belleza”; T. 1, p. 2.

Dios, como su *razón* y su *palabra*: como razón, se transforma en el centro de las ideas divinas, la causa ideal del mundo; como palabra, el instrumento del cual se sirve Dios para crear y gobernar²⁷¹. Es sombra, imagen inteligible de Dios, su instrumento en la oración, gobierno, conservación e intercesión junto a los hombres²⁷².

Debemos tener en cuenta que la existencia de un Logos intermediario, personal e impersonal, aunque término medio entre dos cosas, no hace al hombre superar la infinita y abismal distancia que lo aparta de Dios²⁷³. El siempre se mantiene como absolutamente trascendente. Cierto es, sin embargo, que la fe nos da un cierto conocimiento de Dios. Para Bréhier, “fe” en Filón se identifica con ciencia. Se trataría de una comprensión estática de Dios a la manera de los estoicos. Pero como Dios sólo puede comprenderse a sí mismo de manera estable y permanente, la fe no podría darse plenamente sino en Dios²⁷⁴. El P. Lagrange no acepta esta posición según la cual, el concepto escriturístico de fe habría

²⁷¹ Cf. *Saint Justin*, Paris, 1914, p. 259.

²⁷² *Quis rerum divin. Reres*, 205-206, ed. L. COHN, T. 4, p. 39.

²⁷³ Notemos que Filón hace una analogía entre el Logos y la palabra humana: ésta participa, por un lado, de lo sensible, y se hace entonces “razón proyectada”; por otro de lo espiritual, en cuanto que en su interior late un pensamiento, se hace entonces “*verbo interno*”. Así también el Logos, en el cual se resumen todos los otros intermediarios o potencias, constituye por un lado el mundo de las ideas incorpóreas: el mundo inteligible; por otro, el de las cosas sensibles. En este sentido es personal e impersonal. Cf. *De special. Legibus*, 4, 3, ed. L. COHN, p. 224, línea 20. Conviene recordar que también en los Santos Padres encontramos este lenguaje: *Verbum internum*: “*verbo interno*”, nos recuerda a SAN IRENEO, *Adv. Ræer.*, L. 1, c. c2, PG 7, 570-1, Teófilo Antioqueño nos hablará del “*Verbum prolatitium*” (*verbo proyectado*) *Ad Antolyum*, L.2 c.22, PG 6, 1088 B. y SAN JUAN CRISOS. “*Era junto a Dios y no lo llamará sencillamente el Verbo, sino un ser proyectado o interno*”, en *In Joann.*, Hom. 3 n. 3, PG 9, 40. Estas expresiones fueron posteriormente muy usadas por los herejes, lo que motivó el retirarlas del lenguaje teológico. Era común sostener que el Padre, antes de la creación, tenía el “*Verbum internum*” y cuando creó el mundo, dijo su “*Verbum prolatum*”. Es evidente el influjo del estoicismo antiguo. Puede consultarse al respecto, EISLER, *Worterbuch der Philosophischen Begriffe*, 4- ed. 1929, en la palabra “Logos” p. 60-61; también F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, T. 1: K. PRAECHTER, *Die Phüosophie des Altertums*, Berlín, 1926, p. 424.

²⁷⁴ E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, p. 223 ss.

sido asumido por la concepción estoica²⁷⁵. Hay en Filón una fe objetiva que nos hace conocer la existencia de Dios, su gobierno y providencia del mundo. Pero con eso no basta. Ya en él se insinuaría el “*fe que busca el intelecto*” anselmiano. El tránsito del conocimiento meramente opinativo al cierto y estable que tanto angustiaba a Platón, se hará, desde el punto de vista religioso, también una necesidad en el judío alejandrino. La fe, de alguna manera, podrá salvarlo²⁷⁶. La recompensa será entonces la sabiduría. Pero de todas maneras, esto no será suficiente. Es necesario que haya una entrega de toda el alma a Dios. Es necesario un camino de purificación y ascesis para poder superar las exigencias de un cuerpo que es cárcel, pecado, prevaricación y maldad. Recién entonces la fe se hará plena y nos entregará la luz²⁷⁷. Recordemos que también Platón llegaba a la aprehensión de la Idea de Bien que iluminaba nuestra caverna.

Sin embargo, como ya dijimos, en Platón el mundo absoluto de las Ideas Subsistentes y el relativo de las cosas creadas y sensibles no tienen continuidad ontológica ni una mutua y recíproca influencia. El Bien espera simplemente ser contemplado.

A Filón de Alejandría las Sagradas Escrituras le decían mucho más. Cierto es que Dios era absolutamente trascendente y nadie jamás en esta vida podía alcanzarlo. Ni siquiera el mismo Moisés²⁷⁸. Pero no menos cierto era que, en la estructura misma del alma, en la parte superior, había como una participación del Logos a modo de emanación divina. Allí radicaban la voluntad y la mente

²⁷⁵ J. M. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 555.

²⁷⁶ De Mobilitate, (5) n. 216: “(Abraham) creyó con inquebrantable fe que existe un autor supremo de las cosas, por cuya providencia se rige el mundo”, T. 5, p. 332.

²⁷⁷ Se pueden consultar: A. BAECKAERT, *Dieu et la connaissance de Dieu dans la philosophie de Philon d'Alexandrie. Essai sur le mysticisme judéo-alexandrin*, Paris, 1944; E. VANDERLINDEN, *Divers modes de connaissances de Dieu chez Philon*, en “MScRL” 4 (1947), 285-304; E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950.

²⁷⁸ Según E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, T. 4, p. 466, Filón aceptaría el que algunos hombres, los más privilegiados, hubiesen podido alcanzar el conocimiento de Dios aquí en la tierra. El P. J. M. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 557, refuta esta posición.

[intelecto], que era como el ojo del alma²⁷⁹. Por esta participación de lo divino, el alma, constreñida hacia lo absoluto²⁸⁰, se hacía capaz de comunicar con la divinidad²⁸¹. El intelecto era el germen divino que elevaba al alma y la conducía a Dios²⁸². Pero para esto debía purificarse, librarse del peso de la carne y del mundo sensible, negarse a sí mismo para poder llegar al conocimiento eminente del Uno. Es entonces cuando el “ojo del alma” se abre, despierta como de un sueño para ver la luz. Alcanza de este modo la suprema felicidad²⁸³. La inteligencia supera aquí a la inteligencia, colocándose en el ámbito de lo supraintelectual donde el alma se une, por el intelecto, a Dios.

Estos temas serán posteriormente retomados por el platonismo medio y el neoplatonismo²⁸⁴ y estarán también presentes en los Santos Padres²⁸⁵.

²⁷⁹ *Esto peor [o inferior] suele ser mejor que el acechar*, (8) n. 22: “si pues el ojo del alma no hubiera estado lisiado [embotado]” T. 1 p. 263.

²⁸⁰ *Ib.*, (24) n. 88 y 90: “Solamente el (alma), por la presencia ingénita en ella de la mente (...) se lanza hacia lo superior, apetece la incorruptible naturaleza de Dios, deseando ardientemente, si la busca, alcanzarla”; T. 1, p. 278.

²⁸¹ *Ib.*, (9) N. 29: “Isaac, con su parte superior y divina, esto es la mente, salió hacia el campo, pero no encontrando ningún adversario, puesto que todos los enemigos se le sometían por la ingente prestancia de su naturaleza, quiso, sin embargo, apartarse un poco y dialogar en la soledad unido a Dios, induciendo a su alma hacia el camino de la rectitud”; T. 1, p. 264.

²⁸² Filón usa un lenguaje que se hará tradicional entre los místicos: el “nous” o “mens” será la luz del hombre; cf. *De Somniis*, L. 1, n. 77: “Pues la mente, como el sol en el universo, mantiene su principado”; T. 3, p. 221; *Legis Alleg.*, L. 1, n. 39: “Del mismo modo como el rostro es la parte principal del cuerpo, así la mente es la parte principal del alma”, T. 1, p. 70; *De Mundi Opificio*, (21) n. 66: “El creador dio al hombre una parte eximia, la mente, que se hace como el alma del alma, al modo de la pupila en el ojo”, T. 1, p. 22; *Quod det. pot. ins. sol.*, (23) n. 83: “Dios es el arquetipo de la naturaleza racional, el hombre su imagen o efigie, no por aquello que existe en él y le asemeja a los animales, sino por lo que de superior hay en su alma y que llamamos mente o razón”, T. 1, p. 277.

²⁸³ *Quod Det. post. ins. sol.*, (24) n. 86: “Este conocimiento (de Dios) (...) es el fin de la felicidad”, T. 1, p. 278.

²⁸⁴ Cf. H. GUYOT, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris, 1906. Debemos notar que la opinión de Guyot no es en general seguida; para J. TROUILLARD, *La purification Plotinienne*, Paris, 1955, p. 183, solamente puede aceptarse una influencia indirecta a través de Numenio de Apamea. Cf. también R. ARNOU, *Platonisme des Peres*, DTC, T. 12 (2), col. 2288-89.

Pero lo que ahora nos interesa hacer notar es que si bien es cierto que Filón asumirá las líneas fundamentales del pensamiento platónico para explicar las verdades de la Revelación y que para el “Platón hebreo” la felicidad última del hombre consistirá en la visión de Dios —concebida a modo platónico— por medio de una ascética liberativa del intelecto²⁸⁶, también es cierto que en la explicación última de este proceso, el helenismo quedará subordinado a la enseñanza de la Revelación. Será Dios mismo quien, creando al hombre a su imagen y semejanza le inspirará el “espíritu de vida”, lo hará “celestial”²⁸⁷, la iluminará en su naturaleza intrínseca por el intelecto²⁸⁸ para que de esta manera pueda alcanzar a Dios. Pero aún hay más, esta inteligencia será superada, asumida, apagada por la luz del espíritu de Dios que, sacándole fuera de sí y llevándole a la región de lo “supraintelectual”, la sumirá, por la fuerza arrebatadora de sus rayos luminosos, en la contemplación y el éxtasis. En Filón pues, las relaciones con lo absoluto estarán dadas por una doble iluminación proveniente de Dios: la propia de la razón, en su parte superior de luz, “mens” o nous”, y aquella por la cual, muriendo ésta, solamente queda brillando la divina. La primera iluminación nos hace alcanzar la sabiduría, la otra el éxtasis. Una es intrínseca al hombre mismo y le ha sido dada en la creación; la otra es extrínseca

²⁸⁵ Cf. S. KAPPE, *Philon et la patristique, essai de critique et d'histoire*, Paris, 1908, p. 1-33.

²⁸⁶ Quod det. post. ins. sol, (9) n. 27: “Todos los que trabajaron en el ejercicio de la virtud, dejando las cosas de la tierra se entregaron a la consideración de las sublimes, sin arrastrar consigo el peso de su enferma masa corpórea”, T. 1, p. 264.

²⁸⁷ *Legis Alleg.*, L. 1, n. 31: “E hizo Dios al hombre del limo de la tierra y le inspiró en su rostro el espíritu de vida: y fue hecho con alma viviente. Doble género de hombre. Uno, celestial; otro, terrestre. El celestial, en cuanto fue hecho a imagen de Dios y privado de lo corruptible y de toda esencia terrenal (...). Por eso no en vano se le llama celestial”, T. 1, p. 68-69. Se puede consultar: J. GIBLET, *L'homme image de Dieu dans les Commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, Louvain, 1949.

²⁸⁸ *Leges Alleg.*, L. 1, n. 37: “En toda inspiración divina se dan tres cosas: Dios que inspira, la mente que capta la inspiración y que recibe lo que de ella proviene (...) De otro modo, ¿cómo el alma alcanzaría a Dios a no ser que el propio Dios inspirando, en lo que fuera posible, la hubiera alcanzado primero a ella? Por otro lado, la mente humana ni se hubiese atrevido a ascender tan alto a fin de sondear la naturaleza de Dios, si no fuera que el mismo Dios, atrayéndola, la hubiese elevado hacia El, en lo que de posible resta al entendimiento humano ser elevado”, T. 1, p. 70.

y supone siempre la purificación y la ascesis. El mundo estático de las Ideas Subsistentes ha sido ahora completamente superado. El "intelecto" ha caído ante la presencia del Espíritu de Dios²⁸⁹.

La trascendencia absoluta de Dios aparta completamente a Filón de los estoicos; la noción de Logos, el Ángel del Señor, su razón y su palabra, su intermediario en el mundo, lo acerca de alguna manera al Pórtico. La necesidad de llegar a lo absoluto por el camino ascético del "intelecto" lo comunica con Platón; pero, como en este conocimiento de Dios, fin y felicidad del hombre, la parte activa, principal, creadora la tiene el "Espíritu de Dios" que ilumina incubando sobre las almas de la misma manera que, en los albores de la creación, incubaba los seres sobre las aguas, el platonismo, queda definitivamente relegado. La angustia noética se hace mística. Quizá en esto resida toda la grandeza del judío alejandrino, helenismo y judaísmo son conciliados en un vértice esencialmente teologal.

El hombre conoce a Dios desde Dios, no de manera estable, científica, sino fugaz y transitoriamente en el rapto luminoso del éxtasis. En la jerarquía filoniana de los seres, Dios-Logos-Hombre, este último podrá ir ascendiendo paso a paso, a medida que vaya liberándose de las exigencias de la carne y de la sangre, del conocimiento sensible y de las incómodas necesidades del discurso, hasta llegar, esclarecido y transportado más allá de todo lo inteligible, por la luz divina que lo alumbraba, a la visión instantánea e intuitiva de Dios. Estamos así en presencia de una iluminación mística. El hombre llega a lo absoluto por un camino de asimilación con lo divino. Dios ilumina haciéndose presente al alma.

Siempre encontraremos, como núcleo central en el pensamiento de los Padres y muy especialmente en los Alejandrinos²⁹⁰, un trasfondo de ese platonismo sincretista de los

²⁸⁹ También San Pablo dirá: "Mas nosotros recibimos no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las cosas que nos han sido dadas por Dios" (I Cor. 2, 12). Para el P. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, París, 1932, p. 199, toda la diferencia que distingue al cristianismo de la filosofía se basa en el trasplante del "intelecto" al "espíritu".

²⁹⁰ Sobre todo en Clemente de Alejandría y en Orígenes. Pueden consultarse: T. CAMELOT, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, en "Rech-SR" 22 (1931), 541-569; *Ib.*, *Foi et gnose, introduction à l'étude de la*

primeros siglos de la era cristiana que afanosamente buscaba un camino para el encuentro del hombre con Dios. La trascendencia infinita del Ser Supremo por un lado; la participación del alma en lo divino por una semejanza creada en su parte superior e inteligible²⁹¹ y la necesidad de una asimilación con lo divino por un camino de purificación y ascesis que nos entrega, más allá de toda inteligibilidad, la presencia viva de Dios.

Filón, influyendo en el platonismo medio, centrado casi exclusivamente en una inquietud místico-religiosa, facilitará enormemente a los Santos Padres la obra, ya de suyo gigantesca, de poder asumir y conciliar, a la luz de la Revelación, el helenismo pagano²⁹². De todas maneras, a la hora del conflicto, el “nous” cede

connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, Paris, 1945; J. MEIFORT, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, Tübingen, 1928; R. P. CASEY, Clément of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism, en “THR” 18 (1925), 39-101; J. LE-BRETON, La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie, en “RechSR” 18(1928), 457-488; R. E. WITT, The hellenism of Clément of Alexandria, en “CQ” (1931), 195-204; J. MOINGT, La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie, en “RechSR” 37 (1950), 125-251, 328-421, 537-564. Sobre Orígenes puede consultarse la amplia bibliografía que se encuentra en la obra de M. HARL, *Origène et la Fonction Révélatrice du Verbe Incarné*, p. 33-34.

²⁹¹ Esta idea de concebir en el alma una parte superior, casi divina, semejante a lo divino, es netamente platónica: Timeo 90a, *Fedro* 247c. Por su parte superior ella es celestial y divina, por su parte inferior toca las cosas creadas, sensibles, materiales. Aquí residirá el fundamento de la ascética platónica. Orígenes distinguirá cuerpo, alma y espíritu (*De Princip.*, L. 4, c. 4, n. 11, PG 11, 365 A). Esta doctrina ya aparece en Filón, como vimos, y en San Pablo (1 Tes. 5, 23). Los místicos de todos los tiempos gustarán mucho de hablar del “ojo del alma”, del “vértice del alma”, de la “cúspide del alma”, etc. Santo Tomás a su turno, también distinguirá el alma “ut spiritus” y “ut forma” (*De Spir. Creat.* a. 2). Al respecto se puede leer a A. J. FESTUGIERE, *La trichotomie de I Thess. 5, 23 et la philosophie grecque*, en “RechSR” 20 (1930), 385-415. El artículo está reproducido en la obra del mismo autor: *L. Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, París, 1937, p. 196-220.

²⁹² Las ideas principales de este platonismo medio serán, más o menos, las de Filón; Cf. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, T. 1, p. 436-444. En Plutarco, por ejemplo: trascendencia de Dios; existencia de demonios como intermediarios; el “nous” concebido como *sol* del alma capaz de captar, como en un rapto, lo divino. Se puede consultar B. LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque*, París, 1920.

al “pneuma”. El hombre ha de ser iluminado por el mismo Dios. Aquí han de nutrirse las raíces de la mística cristiana.

Del platonismo medio a través de Plotino, nace el último conato de la filosofía pagana por sobrevivir a la absorción lenta e implacable del cristianismo. Cuando en el año 529 un decreto del emperador Justiniano ponga fin a lo que ha sido dado en llamar el “tercer período de la filosofía alejandrina”, de la cual Proclo (+ 485) fue su principal representante, ya nadie, sin embargo, podrá detener su influjo. El neoplatonismo llegará vivo hasta nuestros días. San Agustín, Boecio y principalmente el Pseudo Dionisio lo asimilarán al cristianismo. La identificación posterior de este misterioso personaje con el Areopagita del que nos habla San Pablo, hará que ejerza una inusitada influencia en la Edad Media.

Plotino (205-270) nació en Licópolis (Egipto); fundó su propia escuela filosófica en Roma cerca del 245. Conoció las doctrinas de Numenio de Apamea²⁹³ y en cierto modo las siguió²⁹⁴. El verdadero influjo doctrinal, sin embargo, lo recibe de su maestro Ammonio Saccas (175-242), de quien fueron también discípulos Herenio y Orígenes, no el cristiano sino el neoplatónico del cual habla Proclo²⁹⁵. Ammonio, por esta razón, está más cerca de ser

²⁹³ Es un neopitagórico del siglo II d. C.; podemos decir que es el más ilustre representante del período de transición del platonismo al neoplatonismo. En él encontramos elementos de la teología filoniana, del gnosticismo, del hermetismo, de la astrología, etc., que no oscurecen, sin embargo, el perfil vivo de su platonismo; cf. H. CH. PUECH, *Numenius d'Apamée et les théologies orientales au IIe. siècle*, en *Annales de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orient.*, 1933-34, p. 745 ss. Fragmentos de sus obras en F. THEDINGA, *De Numenio philosophe Platónico*, Bonn, 1875 y A. LEEMANS, *Studie over den wijsgeer Numénius van Apamea met uitave der fragmenten*, Bruxelles, 1937. Sobre su doctrina cf. C. E. RUELLE, *Le philosophe Numenius et son prétendu traité de la matière*, en “Revue de philosophie”, 20 (1896), p. 36 ss; G. MARIANO, *Numenio d'Apamea, un precursore del noeplatonismo*, Roma, 1941; S. GUTHRIE, *Numenius of Apamea*, Londres, 1911.

²⁹⁴ Por esta razón algunos lo consideran como el verdadero fundador del neoplatonismo, Cf. S. GUTHRIE, *Plotinus, this Life, Times and Philosophy*, Londres, 1909, y sobre todo *Ib.*, *Numénius of Apamea the Father of Neo-Platonism*, Londres, 1917, con biografía y comentarios.

²⁹⁵ Sobre la personalidad de este Orígenes se discute: F. CREUZER, *Enneades (ed. crítica), Prolegomena*, París, 1896, p. XVII, lo distingue del cristiano; H. DORRIE, *Ammonios, der Lehrer Plotinus*, en “Hermes” 83 (1955), 439-477,

considerado como el padre del neoplatonismo²⁹⁶. Es un ecléctico que trata de coordinar los elementos de las filosofías platónica, peripatética y pitagórica²⁹⁷. Su influencia en el cristianismo será muy grande²⁹⁸. De todas maneras, quién llegará a realizar perfecta y sistemáticamente la síntesis de todas las corrientes filosóficas griegas con las religiones y doctrinas orientales para luego influir de modo evidentísimo en el cristianismo, fue Plotino²⁹⁹.

distingue dos Arrimemos y dos Orígenes. Al respecto puede consultarse: E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, T. 1, 1846, p. 260-295; Ammonius Saccas et Origène, p. 339-360; Amm. Saccas et ses élèves, p. 339-360; E. ELORDUY, *Orígenes, discípulo de Ammonio*, en "Las Ciencias", 12 (1949), 897-912.

²⁹⁶ Cf. E. HEINEMANN, Ammonius Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus, en "Kermes" 61 (1926), 1-27.

²⁹⁷ Al respecto pueden consultarse: L. J. DEHAUT, *Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas*, Bruxelles, 1836; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, T. 3, p. 500-512 y 513-514; E. SEEBERG, *Ammonius Sakkas*, en "ZKG" 61 (1942), 136-170.

²⁹⁸ Sobre todo si se comparte la opinión del P. E. ELORDUY, dada a conocer en "Estudios Eclesiásticos" 18 (1944), 501-507, donde quiere reconocer a Ammonio Saccas como el autor del *Corpus Dionysiacum* y encontrar por aquí la unión del helenismo con la mística cristiana. También trata de esta influencia E. DE FAYE, *De l'influence du scepticisme grec sur la pensée chrétienne au He. et au IIIe, siècle*, en "Actes du Congrès international d'Hist. des religions", 1923, II, p. 282-289. Sobre la Escuela de Alejandría en general, pueden consultarse: J. SALAVERRI, *La filosofía en la Escuela de Alejandría*, en "Greg" 15 (1934), 485-499; G. BARDY, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, en "RechSR" 27 (1937), 65-90; *Ib.*, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, en "Vivre et penser" 2 (1942), 80-109.

²⁹⁹ Sobre su vida puede consultarse la escrita por Porfirio, en él T. 1 de la edición crítica hecha por P. HENRY-H. R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, Bruxelles, 1951, p. 1-41; en el resto del volumen y en el T. 2 se completan las *Enéadas*. Texto griego y francés en la edición de E. BREHIER, *Plotin, Ennéades*, T. 1-6, París, 1924-1954, con una interesante introducción y *Porphyre, la vie de Plotin et l'ordre de ses écrits*, T. 1, p. 1-31. Texto griego-latino en la edición de F. CREUZER-G. MOSER; *Plotinus, Ennéades*, París, 1896. Sobre su obra pueden consultarse: B. MA-RIEN, *Bibliografía crítica degli studi plotiniani*, Bari, 1949; E. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, París, 1949; traducción española, *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, 1953; C. CARBONARA, *La Filosofía di Plotino*, 2 vol., Roma, 1938-39, en el primero se ocupa del problema de la materia y del mundo sensible, y en el segundo del hombre y de lo eterno; P. HENRY, *Eludes Plotiniennes*, 2 vol. de estudios críticos abre el texto y los manuscritos de las *Enéadas*, París, 1938-1941. Las relaciones con el neoplatonismo pueden verse en P. V. PISTORIUS, *Plotinus and Neo-Platonism*, Cambridge, 1952; con las doctrinas orientales, P. MARRUCCHI, *Influssi indiani nella filosofia di Plotino?*,

Con él queda definitivamente perfilada la concepción jerárquica de los seres ya insinuada en Filón y los platónicos medios³⁰⁰.

En Plotino la trascendencia infinita de Dios sobre el mundo sensible se marca con rasgos mucho más definidos, hasta el punto de negar ya de manera absoluta la posibilidad de alcanzarlo a no ser por medio del éxtasis místico³⁰¹.

Roma; 1938. Su significación e influencia en H. CH. PUECH, *Position spirituelle et signification de Plotin*, en "BAGB" 61 (1938), 13-46; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, en "Spicilegium sacrum lovaniense", Louvain, 1934. Dos temas especiales de su filosofía están tratados en J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, París, 1955, y *La purification plotinienne*, París, 1955.

³⁰⁰ Sincretismo religioso con influencias orientales de las que ciertamente estaba exento Filón. El Uno reemplazando, como principio superior y subsistente, a la Idea de Bien: en esto se nota una marcada influencia pitagórica. Recordemos que ya Espeucipo sobrino de Platón y que le sucede en la dirección de la Academia, subordinó el Bien al Uno aceptando en esto el pitagorismo así como, en la física principalmente, aceptó el peripatetismo. Al respecto se puede leer F. CREUZER-G. H. MOSER, *Plotinus, Enneades*, Prolegómena, p. VIII-X. Conviene completarlo, en el aspecto de la evolución religiosa, con el artículo del P. J. M. LAGRANGE, *Les doctrines religieuses successives de l'académie fondée par Platon*, en "RT" 34 (1929), 320-324. F. Creuzer nos trae (o.c., p. XV) una enumeración de los filósofos platónicos y pitagóricos que desde el siglo II al III prepararon el camino a Plotino: "Jam enumerandi sunt nobis philposophi Platonici, Pythagorei aut varié miscelli, qui inde ab ineunte primo saeculo usque ad tertii exitum plus minusve Plptinum praevertisse putantur. Sunt autem hic máxime: Thrasyllus, Philo Judaeus, Plutarchus Chaeronensis, Sextus Chaeronensis, Maximus Tirus, Apollonius Tyanensis, Nicomachus Gerasenus, Secundus Atheniensis, Favorinus, Theo Smyrnaeus, Albinus, Alcinous, Calvisius Taurus, Atticus, Athenagoras Atheniensis, Appuleius, Galenus, Numenius, Potamo Alexandrinus, Cronius, Moderatus, Severus". Sobre el Uno plotiniano puede verse R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, París, 1921, p. 130 ss.

³⁰¹ Recordemos que Platón en la República 509b, pone en Dios la trascendencia absoluta. No habría pues que recurrir a los influjos meramente orientales para explicar la noción de un Dios que está absolutamente más allá de todo lo creado, tal como lo hace resaltar E. R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic "one"*, en "CQ" 22 (1928), 129-142. El P. A. J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, T. 4, París, 1954, se ocupa de la doctrina platónica de la trascendencia divina en el siglo II, en el c. 6, p. 92-140. La doctrina de la emanación minimiza sin embargo en Plotino la trascendencia divina. Podríamos encontrar aquí una antinomia metafísica.

Dios es la Unidad plena, perfecta, subsistente³⁰², causa de la vida, de la inteligencia y del ser³⁰³. Eterno e inmutable, está más allá de lo inteligible³⁰⁴, del ser, de la esencia y del pensamiento³⁰⁵. No es espíritu, porque éste hace parte de las cosas existentes y el Uno lo antecede. Ni “algo”, ni ser, puesto que no tiene forma; tampoco es cualidad, ni cantidad, ni alma, ni movimiento, ni reposo. No está ni en el tiempo ni en el espacio: más allá de todo lo inteligible e imaginable³⁰⁶. De este Uno inefable³⁰⁷, por fuerza de su plenitud y perfección, emanarán³⁰⁸ todas las cosas, las cuales serán

³⁰² *Enn.* VI, 9, 8: “Un dios es un ser totalmente adherido al Uno”; en ed. Creuzer, p. 536, y Bréhier, T. 6 (2), p. 182; en lo sucesivo citamos de esta manera.

³⁰³ *Enn.*, I, 6, 7: “causa de la vida de la inteligencia y del ser”; p. 35; T. 1 p. 103.

³⁰⁴ *Enn.*, III, 7, 2; p. 169; T. 3, p. 128.

³⁰⁵ *Enn.*, V, 5, 6; p. 334; T. 5, p. 97-98

³⁰⁶ *Enn.*, VI, 1, 3: “Lo que es superior al entendimiento, no puede ser inteligencia sino algo muy superior a ella y, además, precederle en la existencia. Pues el intelecto es ser, tiene la realidad de alguna cosa; este término (UNO), en cambio, no es cosa alguna sino superior a cada una puesto que existe antes que todas las cosas; no es ser, porque si lo fuera tendría que tener la forma propia del ser. Pero el (UNO) está privado de toda forma, aun la inteligible. Porque, ya que la naturaleza del UNO es la generadora de todo, no es nada de aquello que engendra: no es cosa alguna, ni cualidad, ni cantidad; no es ni inteligencia ni alma; “no está ni en movimiento ni en reposo; fuera de todo lugar y tiempo” (Cf. PLATÓN, Parménides, 139b, 138b, 151d); existe en sí, como esencia, puesto que es antes de toda esencia, antes del movimiento y del reposo; porque estas propiedades sólo se encuentran en el ser y son las que lo hacen múltiple”, p. 531; T. 6 (2), p. 175.

³⁰⁷ *Enn.*, VI, 9, 4; p. *Ib.*; *Enn.* V, 6; p. 334; T. 5, p. 97-98.

³⁰⁸ *Enn.*, V, 1, 7: “Decimos luego, que la Inteligencia es una imagen del UNO; pero es necesario hablar con mayor claridad: desde luego que es preciso que el ser engendrado sea de alguna manera semejante al UNO, que conserve los caracteres del UNO, que haya entre él y el UNO la semejanza que se da entre la luz y el sol. Ahora bien, el UNO no es Inteligencia. Luego, ¿cómo la engendra? Porque al ensimismarse ve en sí mismo; y esta visión es la Inteligencia (...). En la Inteligencia también hay unidad; pero sólo el UNO es poder productor de todas las cosas. Y el pensamiento, dividiéndose de alguna manera después de este poder, contempla todas las cosas de las cuales el UNO tiene el poder; sin lo cual la Inteligencia no existiría (...). Ella sabe que la esencia es como una porción de lo que es el UNO, que ella *emana* de él, que de él saca ella su fuerza y que llega a ser una esencia por él y porque *emana* de él. La Inteligencia ve que la vida, el pensamiento y todas las cosas *emanan* a partir de la subdivisión del UNO indivisible, que se origina en ella, puesto que él no es nada de todas las

tanto más perfectas cuanto más cercanas al principio fontal del cual han emanado. Así se jerarquizan los seres llegando, a través de una serie de realidades intermedias (Nous, Demiurgo, alma), al mundo sensible, oscuro, múltiple, degradado, negativo, principio del mal y antítesis del Uno.

El Nous, Espíritu, es lo primero que se desprende de él. Supone incisión, dualidad y, por lo tanto, le es inferior. Es el compendio de todas las ideas y normas del ser. Ocuparía, en cierto modo, el lugar del Demiurgo platónico pero de suyo estaría mucho más cerca del Logos filoniano. Viene a ser lo más próximo al Uno: un segundo Dios³⁰⁹.

Este “Nous” crea todas las cosas, se hace Demiurgo y de él emanará, como razón, como sustancia pensante en la existencia, el

cosas existentes; porque todo *emana* de él, ya que el mismo no está contenido en ninguna forma”, p. 304, T. 5, p. 24. Por aquí podemos ver que el concepto de emanación en Plotino es fundamental. Allí radica el fundamento para entender el mundo desde arriba y no desde abajo. Es, de alguna manera, la visión platónica del Cosmos, pero que en Plotino se hace esencialmente dinámica: el mundo se mueve de arriba hacia abajo por la emanación; la perspectiva aristotélica era contraria. Santo Tomás asumirá las dos direcciones: “In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt” (I Sent. D. 14, q. 2, a. 2). Las cosas para Plotino se desprenden unas de otras: la inferior de la superior, pero todas al mismo tiempo permanecen unidas participando en el ser por la forma que viene del alma; ésta, a su vez, recibe su forma del “NOUS” y éste del “UNO”. El “UNO” es inmóvil, pero de él emana una luz, que, alcanza a todos los seres. Todos los seres, además, en cuanto que subsisten, producen necesariamente alrededor de ellos, de su propia esencia, una realidad que *tiende* hacia el *exterior* en *dependencia* de su poder actual: esta realidad es como una imagen del ser del cual ha emanado. Cf. especialmente *Enn. V*, 1, 6 (p. 302-303; T. 5, p. 22). Nada más adecuado para dar una imagen precisa de esta emanación que la luz. Estos dos conceptos jugarán un papel fundamental en el neoplatonismo. Cuando el pseudo Dionisio diga: “Semper fines primorum coniungens principiis secundorum” (De Div. Nom., c. 7, par. 3, n. 324) estará describiendo los efectos de esta concepción y dando pie para construir una visión jerárquica de los seres con continuidad ontológica desde la idea de participación. Se puede consultar, C. FABRO, *La nozione metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, Torino, 1950, p. 75 ss.

³⁰⁹ *Enn. V*, 1,1, p. 304, T. 5, p. 25.

alma³¹⁰ y luego las demás cosas, conforme al arquetipo ideal que en él se encierra³¹¹.

Hay un alma única que anima el universo. En ella existen en mutuo contacto o simpatía (en sentido estoico según el cual cada parte del todo recibe el influjo de las otras) las almas particulares³¹². Se constituye así en un término medio o puente entre el mundo de lo inteligible (Uno-Nous) y el sensible. Ella está toda en todos lados³¹³ y entera en todas las partes del cuerpo³¹⁴. Es de rango divino y por ende inteligible³¹⁵. Aunque es una e indivisible en las hipóstasis superiores, se divide y degrada para animar los cuerpos³¹⁶. El alma cobra de esta manera una proyección esencialmente dinámica: está continuamente en movimiento y devenir. Por un lado se eleva hacia lo inteligible, por otro se degrada hacia lo sensible³¹⁷. Viene a ser por tanto, forma y materia: materia de la inteligencia, del espíritu, del Nous que en ella permanece³¹⁸ y forma del cuerpo con el que se mezcla³¹⁹ y al que ilumina³²⁰. Una de sus partes, por tanto, se

³¹⁰ Enn. Ib.: “La Inteligencia engendra el alma, la Inteligencia que es perfecta”.

³¹¹ Llegamos así a la jerarquía plotiniana de las tres hipóstasis: Uno, Nous, Alma, que el filósofo compara con la trilogía divina de Hesíodo: Urano, Cronos y Zeus; cf. *Enn.* V, 1, 7; V, 8, 12 y 13. También Platón había hablado de estas tres hipóstasis.

³¹² *Enn.* I, 1, 8: “¿Qué relación tenemos con la Inteligencia, entendiendo por tal, no la disposición que el alma tiene hacia la inteligencia, sino la inteligencia ella misma? (Consiguientemente, entonces, la misma inteligencia que nosotros poseemos está fuera de nosotros). ¿La poseemos, por tanto, todos en común o cada uno en particular? a la vez en común y en particular; en común porque ella es una e indivisible, y siempre y en todos lados la misma; en particular, porque cada uno de nosotros la posee toda entera en su primer alma. También poseemos de dos maneras a las ideas: en el alma, desarrolladas y separadas unas de otras; en la inteligencia, todas en conjunto”, p. 4, T. 1, p. 44.

³¹³ *Enn.* III, 8, 5, p. 184, T. 3, p. 158.

³¹⁴ *Enn.* IV, 3, 8, p. 203, T. 4, p. 72.

³¹⁵ *Enn.* IV, 2, 1, p. 194, T. 4, p. 7.

³¹⁶ *Enn.* IV 2, 1 y 2; p. *ib.* y 195; *ib.* y 9.

³¹⁷ *Enn.* III 8, 6 p. 186; T. 3, p. 160; III, 9, 3, p. 191; T. 3, p. 173; *Enn.* IV, 4, 3, p. 223; T. 4, p. 104.

³¹⁸ *Enn.* IV, 1, p. 193; T. 4, p. 5.

³¹⁹ *Enn.* I, 1, 3, p. 2; T. 1, p. 39; I, 1, 4, p. 2; T. 1, p. 40.

³²⁰ *Enn.* I, 1, 8, p. 4; T. 1, p. 44; IV, 3, 24, p. 213; T. 4, p. 90.

acerca a lo inteligible, la otra se queda en lo sensible y posee además una zona media³²¹. Consecuentemente podemos hallar en ella una parte superior y otra inferior³²²; una que es racional y otra irracional³²³; una que obra sobre el cuerpo y otra que se queda en lo alto³²⁴. En ambas, sus ser es la vida³²⁵ y especialmente vida de la inteligencia³²⁶, porque es precisamente esta parte superior del alma la que se hace “inteligencia” cuando se dirige hacia lo alto³²⁷. Puede de esta manera llegar a tener contacto con los dioses y demonios³²⁸; más aún, a unirse a Dios³²⁹ por el despojamiento de toda forma³³⁰ y de toda disipación³³¹. Arribamos así al punto central en el cual el plotinismo se hace místico, en que la angustiada exigencia de llegar a lo absoluto se ve sobradamente cumplida en la purificación, la ascesis y el éxtasis³³².

Todo el cosmos ha de ponerse en movimiento hacia el principio indivisible del cual ha emanado. Se cierra así una dinámica circular. El hombre alcanza lo absoluto, no ya por un camino meramente intelectual, sino por el transporte arrebatador del éxtasis que lo eleva al ámbito de lo “supraintelectual”³³³. Allí se llega por una

³²¹ *Enn.* II, 9, 2, p. 95; T. 2, p. 11; IV, 3, 12, p. 206; T. 4, p. 79.

³²² *Enn.* III, 8, 5, p. 184; T. 3, p. 158.

³²³ *Enn.* IV, 4, 43, p. 256; T. 4, p. 150.

³²⁴ *Enn.* IV, 4, 13, p. 230; T. 4, p. 114.

³²⁵ *Enn.* IV, 2, 6, p. 397; T. 6 (1).

³²⁶ *Enn.* V, 9, 14, p. 368; T. 5, p. 172.

³²⁷ *Enn.* VI, 2, 22, p. 409; T. 6 (1), p. 123.

³²⁸ *Enn.* IV, 4, 45 p. 258; T. 4, p. 152.

³²⁹ *Enn.* V, 8, 11, p. 358; T. 5, p. 148.

³³⁰ *Enn.* VI, 9, 7, p. 535; T. 6 (2), p. 181.

³³¹ *Enn.* VI, 9, 9, p. 537; T. 6 (2), p. 184.

³³² cf. R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 243 ss.

³³³ Es difícil creer que la noción del éxtasis plotiniano esté inspirada solamente en la filosofía griega, como quiere J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, 1. 1, Barcelona, 1959, p. 200. Es cierto que los griegos no fueron ajenos a esta noción, pero tampoco Plotino podía vivir al margen de las corrientes filosófico-religiosas que caracterizan su época, como sobradamente lo prueba la frecuencia con que echa mano a las mitologías y mitos. Cf. J. TROULLARD, *La purification Plotinienne*, París, 1955, p. 193 ss. De todas maneras, el éxtasis que

vía previa de purificación, de “catharsis” que nos dispone a recibir la *iluminación* de la primera inteligencia que es el Sol³³⁴ que ilumina natural y necesariamente, a todo lo que está fuera de ella³³⁵. Es superior al alma³³⁶, puesto que nace de una conversión hacia lo Uno³³⁷ del cual deriva³³⁸. De aquí que pueda *iluminar* las inteligencias para que se conozcan a sí mismas como *luz* y puedan alcanzar a Dios³³⁹.

Esta iluminación que permite al hombre conocerse como luz *emanada* de la Luz Divina, prepara al éxtasis contemplativo, el cual ciertamente es un acto de visión, de “Nous”³⁴⁰, que no sólo va mucho más allá de una mera unidad intencional sino que se vuelca

transporta al mundo de lo supra-intelectual coloca muy lejos a Plotino de Platón, como ya se había colocado, a la luz de la Revelación, el judío alejandrino. Cf. P. PHILIPPE, *De contemplatione mystica in historia*, Dispensa anual de curso, Angelicum, Romae, 1955, p. 18 ss.

³³⁴ *Enn.* IV, 3, 2, p. 199; T. 4, p. 65.

³³⁵ *Enn.* II, 9, 12, p. 95; T. 2, p. 113.

³³⁶ *Enn.* V, 9, 4, p. 363; T. 5, p. 164.

³³⁷ *Enn.* V, 2, 1, p. 308; T. 5, p. 35.

³³⁸ *Enn.* V, 1, 7, p. 303; T. 5, p. 23.

³³⁹ *Enn.* V, 3, 17: “Es necesario creer que se ve (el UNO) cuando el alma recibe repentinamente la luz: esta luz de él emana y es él mismo. Debemos pensar que él se nos hace presente cuando nos ilumina, así como otro dios viene de un modo fijo y estable, al llamado que él le hace. De este modo el alma permanece sin luz cuando no lo contempla; pero una vez iluminada, ella posee todo lo que ardientemente su alma apetecía. Tal es el verdadero fin del alma: el contacto con esta luz, la visión que ella tiene de esto debido no a una otra luz, sino gracias a la luz misma que ve y que es la que le permite la visión. Porque es por esta luz por la que el alma es iluminada, y a la que debemos contemplar. Puesto que tampoco vemos el sol por otra luz que no sea la suya propia”, p. 326; T. 5, p. 73.

Enn. VI, 9, 9: “Viviendo en este estado (de desapego de lo creado y de unión con Dios), uno puede ver a Dios y conocerse a sí mismo, en la medida que es posible tener tales visiones; uno se ve entonces iluminado de la luz y totalmente lleno de la luz inteligible; o más bien, uno se ve transformado a sí mismo en una pura luz, un ser ligero y sin peso”, p. 538; T. 6 (2), p. 186.

³⁴⁰ *Enn.* VI, 7/34, p. 501; T. 6 (2), p. 107.

para constituir un todo entitativo en la realidad de una *iluminación* que hace al hombre divino³⁴¹.

Cuando la mirada de nuestro espíritu logra escapar a todo modo de luz sensible o extrínseca y, ensimismándose, introvertiéndose hasta llegar al vértice luminoso de su propio "nous", encuentra en el éxtasis estático, intuitivo, unitivo, repentino y pasajero³⁴², la presencia viva del Primer Principio, ha alcanzado finalmente la única verdadera subsistente Luz. Presencia de Dios en sí mismo, no a través de sus intermediarios ni de la degradante participación de lo divino por medio de la emanación.

No se habrá logrado con esto a "todo Dios". Siempre quedará una formalidad intimísima de lo divino que permanecerá desconocida³⁴³, pero, de todas maneras, el hombre así divinizado, se habrá hecho él mismo una luz.

Todos estos elementos serán asumidos por la mística cristiana porque también aquí, como en Filón, el "nous" personal ha tenido que comportarse, en último caso, pasivamente, frente a la fuerza iluminativa de lo divino que lo arrastra y transporta a la región de lo supraintelectual.

Si pasamos revista a las conclusiones en que se mueve todo este sincretismo filosófico-religioso de los últimos tiempos del paganismo, veremos que no podía ofrecerse mejor posibilidad a los Santos Padres para usar y construir, a la luz del Evangelio, una sistemática teológica. El P. Arnou se ha ocupado de expresar estos rasgos distintivos³⁴⁴. Primeramente, una oposición cada vez más

³⁴¹ *Enn.* VI, 9, 9: "Esta vida de los dioses y de los hombres divinizados es: la huida del solo al solo, p. 538; T. 6 (2), p. 184; también *Enn.* VI, 9, 11, p. 539; T. 6 (2), p. 188. Cf. J. MARECHAL, *Eludes sur la psychologie des mystiques*, T. 2: "Le seul a seul avec Dieu dans l'extase d'après Plotin", Paris, 1937, p. 51-87; R. ARNOU, *La Contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*, en "DTC", art. "Contemplation", T. 2, col. 1716-1742.

³⁴² Las características del éxtasis plotiniano pueden verse en J. MARECHAL, *Eludes sur la Psychologie des Mystiques*, T. 2, VII, Paris, 1937, p. 60-65

³⁴³ Respecto de esto el pensamiento de Plotino no es claro, pero la conclusión se hace evidente si se tienen en cuenta los elementos de su Teología.

³⁴⁴ R. ARNOU, *Platonisme des Peres*, en "DTC", T. XII, col. 2273.

acusada entre Dios y el mundo, fruto de la enseñanza neopitagórica. Por transformación del platonismo primitivo, el autor del universo se convierte en el lugar de las Ideas, pero, de esta manera se hace múltiple y entonces es necesario llegar hasta el Uno como razón suprema de todas las cosas, que es al mismo tiempo el Bien absolutamente trascendente. Esto obliga a dar un rol de primera magnitud a los intermediarios: Razones, espíritus, potencias, demonios, de naturaleza divina pero subordinados entre ellos. Se forma así una cadena que busca desesperadamente llenar el abismo que separa de Dios, transmitiendo la acción divina hasta las naturalezas inferiores y permitiendo a los hombres remontarse gradualmente hasta su primer principio. El fin de la actividad humana será por tanto, la asimilación con Dios, concebida como una suerte de absorción en la divinidad. Por último, la necesidad moral de una "catharsis" que libere la parte más pura del alma que es semejante a Dios y llamamos "nous" o inteligencia, de toda servidumbre de lo sensible.

El momento histórico-doctrinal obliga a los Santos Padres a apurar el proceso de asimilación. El gnosticismo herético, con su absoluta concepción de la trascendencia divina, exigía proclamar la posibilidad real y concreta de poder llegar hasta Dios. Se hacía necesario superar la antinomia trascendencia-inmanencia de lo divino que, por otro lado era, en cuanto tal, ajena al Evangelio.

El gnosticismo se movía activamente en este campo, por eso no debe extrañarnos descubrir en los siglos II y III una terminología común a ambos. Sin embargo el problema, en el fondo, es totalmente diverso. Los Padres saben que la salvación comporta al mismo tiempo un conocimiento, y de aquí que la expliquen, como ya dejamos señalado, con la analogía de la luz y la iluminación; para los gnósticos, en cambio, ella consiste esencialmente en un conocimiento³⁴⁵. De todas maneras, condición o esencia de la salvación, el conocimiento viene a aglutinar y confundir terminología

³⁴⁵ Se pueden consultar los trabajos ya citados de E. DE FAYE, *De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au IIe. siècle. Gnosticisme et Christianisme*, en "RHR" 63 (1911), 1-24; 64 (1911), 151-178; H. CH. PUECH, *Où en est le problème du gnosticisme?*, en "Revue Universelle de Bruxelles", 39 (1934-35), 137-158; 295-314

y conceptos³⁴⁶. La filosofía pagana ofrecerá la posibilidad de una explicación racional y será por tanto asumida en sus últimos arrebatos que³⁴⁷, por exigencias del momento y como conclusión de su sincretismo, termina en una mística natural donde la antinomia entre el mundo de lo relativo y de lo absoluto, de lo inteligible y lo sensible se soluciona en un “tertium quid” que desafía y escapa a todo cálculo humano. Desde aquí no hay problema para coordinar la trascendencia y la inmanencia de Dios ni las seguridades de un conocimiento estable o cierto con la inquietud de uno opinativo y dudoso. Dios viene a superar toda forma creada del ser. Se sitúa más allá de todo lo creado y, si bien es cierto que nada podemos conocer de él, no menos cierto es que, con un deseo vivo de unión y preparándonos por un camino de purificación y ascesis, Dios mismo se nos entrega y nos conduce, por la fuerza arrebatadora de su luz divina, hasta el éxtasis completo en que somos plenamente colmados con sus resplandores. Presencia inmediata, viva de Dios, imposible de explicar si no es a través de la analogía con la luz.

Dios es el sol que ilumina nuestra alma, no en lo que ella tiene de inferior y sensible, sino en su parte superior, en su cúspide, en su vértice, en su ojo, allí precisamente donde ella participa de lo divino, porque “sólo lo semejante conoce lo semejante”³⁴⁸.

El influjo de toda esta terminología y de estos conceptos adquiere tal magnitud que los vemos enteramente asumidos en la mística cristiana³⁴⁹.

³⁴⁶ Cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris, 1958, p. 79.

³⁴⁷ Cf. A. J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, T. 4, Paris, 1954, p. 583-585 ss.

³⁴⁸ Este principio es citado también por Aristóteles en III Met, c. 4, BK 1000b 5. En los Santos Padres está también presente, como lo nota M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, p. 92, especialmente nota 90. También A. SCHNEIDER, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in Antiker und Patristischer Zeit*, en “Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, Supplementband II, Festschrift Clemens Baumker, 1923, p. 65-76.

³⁴⁹ “Le platonisme préparait ainsi l'instrument de la théologie mystique naissante. La vie psychique avait pour définition de n'être pas une nature, mais une forcé en que te d'achèvement, un état qui pouvait être dépassé. L'âme en nous n'est plus

Ya habíamos visto cómo los Santos Padres, en líneas generales, entendieron la función iluminativa del Verbo según el prólogo joánico. El problema lo habíamos planteado especialmente en San Justino que es quien de modo explícito atribuye esta función al Verbo de Dios, a raíz de las exigencias que tenía de hacerse de una metodología que le permitiera cumplir su misión de apologista cristiano. También tuvo en esto su parte el gnosticismo. Pero, paralelamente a esta línea de explicación descripta que podríamos considerar filosófico-teológica, conforme a la cual el concepto luz — activo-pasivo— se atribuye al Verbo con su más amplia aplicación analógica: Logos-Vida-Luz, de donde se han de derivar todos los sentidos éticos-morales, surge una concepción teológico-mística de la iluminación, como fruto del encuentro del neoplatonismo con la verdad de la Revelación. Estos temas de una mística iluminística o de una “metafísica de la luz” —“Lichtmetaphysik”—, como quiere Baeumker³⁵⁰, vendrán a hacerse clásicos en la historia de la mística, desde San Agustín y el Pseudo-Dionisio hasta Ruysbroec.

Convendría notar, sin embargo; que a medida que los Santos Padres, desde los alejandrinos en adelante, van más y más desprendiéndose de elementos intelectuales o noéticos en el encuentro místico con Dios, para dejar más lugar al influjo del amor³⁵¹, más y más se afirma y clarifica esa función activa, por vía de iluminación, de Dios en el alma. Es como si al ceder el “nous” frente a la fuerza del “espíritu”, paradójicamente, el alma se hiciera más luminosa, más radiante, más vitalmente cognoscitiva: recibiera con más fuerza la luz de Dios.

El problema decimos que resulta paradójico, puesto que la analogía que lleva a hablar de una iluminación divina ha estado siempre fundamentada en el orden de lo sensible donde la luz tiene una relación directa con la función cognoscitiva. Paralelamente entonces, al situarnos en el ámbito sobrenatural, la exigencia vital de un conocimiento de lo divino debiera llevarnos a relacionar

ce qu'elle a été, elle peut redevenir ce qu'elle a cessé d'être”; M. R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, p. 200.

³⁵⁰ Cf. C., BAEUMKER, *Witelo*, en “BeitráGeschPhilo”, Bd. III, 2, p. 357-514, especialmente consagradas a tratar de la historia de la “Lichtmetaphysik”.

³⁵¹ Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, S. Grégoire de Nysse, Paris, 1944.

directamente la iluminación interior, sobrenatural del Espíritu de Dios que permite y condiciona esta visión, con el “nous”, inteligencia o capacidad superior cognoscitiva del alma, tal como aparece insinuada en Plotino. Sin embargo, en la mística natural plotiniana, el éxtasis intuitivo, repentino, pasajero, ha superado las posibilidades de lo meramente intelectual. Aquí encontrarán la vena de sus afirmaciones los Santos Padres y muy especialmente el Pseudo-Dionisio, pero también habrá muchos en quienes, por influencia al menos terminológica del gnosticismo, para el cual la salvación consiste esencialmente en un conocimiento intelectual de Dios y los misterios de la Revelación, la expresión externa de la relación entre el hombre y la iluminación divina ha de perfilarse en un sentido más bien nocional. Se daría pues, una relación parcial del “logos” personal con la luz y, al menos en el orden terminológico-conceptual, quedaría descartado el aspecto de Vida que fundamenta la Luz del Verbo. Es necesario entonces, deslindar los campos del conocimiento y del amor, o mejor aún, colocar la visión mística de Dios en el orden de lo supra-intelectual. Aquí reside la paradoja puesto que, precisamente cuando la capacidad intelectual natural cognoscitiva del alma queda desplazada por el orden del amor, estableciéndose consecuentemente otro ámbito de conocimiento, la temática de la iluminación se hace más precisa y notable.

Es que hablar de un conocimiento místico, es referirse a un modo de conocer donde el medio formal no estará dado por especies infusas. No se trata de una mera manifestación intencional de Dios. Así concebido, la relación “logos humano” —“Luz divina”— sería directa y la analogía apropiadísima. Pero aquí se trata de un conocimiento afectivo que supone la iluminación del alma por las especies ya adquiridas de la fe, que se comportan entonces materialmente, pero donde su impulso formal estará dado por el

amor³⁵². Es la caridad la que establece la relación connatural del alma con lo divino: la presencia viva de Dios³⁵³.

De este modo la mística cristiana, cuanto más cerca está del gnosticismo, y del sincretismo religioso-filosófico de los primeros siglos, más se presenta, aunque en el fondo realmente no lo sea, como un intento de llegar a Dios por un camino de “conocimiento”. La iluminación más formal será entonces, la del Verbo de Dios por la Revelación. De aquí la importancia que cobra en la patrística esta consideración³⁵⁴. El “nous” vendrá entonces a ocupar un lugar importante, pero nunca llegará a sustituir, en el cristianismo, la divina iluminación del Espíritu de Dios.

En otras palabras, en este contacto con lo divino descubrimos una línea de explicación que, por excesiva influencia de la terminología gnóstica y platónica, se mantiene, en cierto modo, marcadamente intelectualista. Es lo que ocurre en los Padres y en los alejandrinos, especialmente en Clemente de Alejandría y en

³⁵² Téngase en cuenta que la fe, en orden a su acto propio: asentir a la verdad divina, es perfectiva del entendimiento, suponiendo siempre la moción de la voluntad; pero en orden al modo propio y formal del entendimiento: el “leer dentro”, la fe no puede ser perfectiva; allí intervendrán los dones intelectuales. Por eso niega Santo Tomás que ella sea una virtud intelectual. Es más bien una “virtud del intelecto”, III Sent., d. 23, q. 2, a. 3, ql. 3. Al respecto, D. RENAUDIÈRE DE PAULIS, *La fe y los dones*, en “ETF” 1 (1959), p. 27-36.

³⁵³ Cf. P. PHILIPPE, *De contemplatione mystica in historia*, Dispensa anual, Angelicum, Romae, 1955, p. 25.

³⁵⁴ El fundamento bíblico está tratado por M. BOISMARD, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, en “RB” 56 (1949), 365-391; J. DUPONT, *Essai sur la christologie de saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La gloire du Christ*, Bruges, 1951; VAN DEN BUSSCHE, *L'attente de la grande révélation dans le IVe. Evangile*, en “NRT” 75 (1953); 1009-1019; A. FEUILLET, *L'homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur*, en “Viyre et Penser” 51 (1942), 58-79; J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Louvain, Paris, 1949. La aplicación a la Patrística: H. I. MARROU, *Doctrina et disciplina dans la langue des Peres de l'Eglise*, en “Archivium latininitatis Medii Aevi”, 1934, p. 5-25; G. MOHRMANN, *Epiphaneia*, en “RScPhth” 37 (1953), 644-670; L. BOUYER, *Gnosis. Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Peres alexandrins*, en “JTS” 4 (1953), 188-203; F. DOLGER, *Theou Phone. Die Gottes-Stimme bei Ignatius von Antiochien, Kelsos und Origenes*, en “Ant. u. Chris.” 5 (1936), 218-223.

Orígenes³⁵⁵. Ellos no pueden escapar a la influencia del medio en que se han formado³⁵⁶. Es cierto que esta influencia es de tipo más que nada terminológico pero, así y todo, no deja de ofrecer sus problemas. Gustarán hablarnos de un alma tripartita³⁵⁷, la parte superior de la cual, su ojo, participa de lo divino³⁵⁸. La ascesis, tornando impasible el alma en el amor, que es al mismo tiempo “conocimiento”, la fija en la unidad³⁵⁹. Se llega de este modo al supremo grado de asimilación divina que es alcanzado por la *Inteligencia* perfectamente purificada³⁶⁰. De todas maneras no

³⁵⁵ Algunos han exagerado un poco el aspecto hostil de los Santos Padres a la filosofía pagana, como por ejemplo, J. F. BALTUS, *Déjense des SS. Peres acenses de Platonisme*, 1, II, Paris, 1711, p. 96-241 y J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 18-26. Nosotros ya hemos opinado al respecto. El P. DE LABRIOLLE, en la introducción a su *Historie de la littérature latine chrétienne*, 3^e ed., Paris, 1947, p. 17-26, y sobre todo en *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du 1^{er}. au VI^e. siècle*, Paris, 1942, muestra mejor la actitud conciliadora de los Apologistas. Esta actitud en Clemente de Alejandría es más marcada; cf. P. CAMELOT, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, en “RechSR” 22 (1931), 541-569.

³⁵⁶ “Platonisme, mystères grecs, exégèse biblique. Pour une telle mixture, ou trouver meilleur chaudron qu'Alexandrie?”, A J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 1. 9, Paris, 1950, p. 550. La coexistencia del cristianismo, gnosticismo y neoplatonismo está tratada por H. CH. PUECH, *Position spirituelle et signification de Plotin*, en “BAGB” 61 (1938), p. 13-46.

³⁵⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogi*, L. 3, c. 1, PG 8, 555 A-B: “Y existiendo una triple alma: la intelectual que llamamos facultad de raciocinar (...); la parte que atribuyen a la ira (...); la tercera es la concupiscible”. ORÍGENES, *De Principiis*, L. 4, c. 10, PG 11, 366 A: “Así, pues, como el hombre se dice que consta de alma, cuerpo y espíritu (...)”. Ya hemos hecho referencia a este problema en la página 57, nota (²⁸³). Compárese, por ejemplo, con Plotino, *Enn.* II, 9, 2, p. 95; T. 2, p. 113.

³⁵⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Cohor. ad Gentes*, c. 10, PG 8, 241 A-B: “El Divino Verbo, hijo genuino de la Mente, es luz arquetipo de la luz. Pero el hombre es imagen del Verbo, pues existe en él una verdadera *mente*, y por esta causa se dice que es hecho a imagen y semejanza de Dios (...), partícipe de la razón”. ORÍGENES, *Contra Celsum*, L. 7, c. 39, PG 11, 1475 D. Compárense estos textos con los referidos de Filón en p. 55, nota (274).

³⁵⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, L. 4, c. 9, PG 9, 295 A: “Ciertamente la caridad del que ama no es apetición, sino benévola conunción que restituye en la unidad de la fe al que es contemplativo (es decir, “gnóstico”), prescindiendo de manera absoluta, de todo lugar y tiempo”.

³⁶⁰ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom*, L. 5, c. 10, PG 9, 99 C: “Cuando el alma se nutre a sí misma en la sentencia de Platón, que es un estudioso de la verdad, el

podemos dudar que tanto para Clemente como para Orígenes el hombre “psíquico” cae vencido por el “pneumático”³⁶¹ y siempre, en el trasfondo conceptual del problema, estaremos dentro de los límites de una verdadera mística cristiana³⁶².

(Logos divino) se comunica a aquellos que se hacen partícipes de un tal alimento espiritual. Pues el alimento y la bebida del 'Logos' divino es el *conocimiento de la divina esencia*". En el capítulo siguiente (102 B), nos habla de la necesidad de una purificación para librar a la mente de toda atadura carnal y poder llegar de esta forma al conocimiento de Dios. Aduce a su favor el testimonio y la autoridad de filósofos como Sócrates, Pitágoras, etc.

³⁶¹ Plotino nos habla de un hombre “empírico” y otro “inteligible”, que es el hombre por excelencia, el cual es en el espíritu e ilumina al segundo hombre y éste al tercero (*Enn.* VI, 7, 6). Se trata de grados en el mismo sujeto humano. El inteligible es divino, el otro abarca, en cambio, lo bestial y lo demoníaco; cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, París, 1955, p. 17. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, París, 1958, p. 87, entiende que comparar Orígenes con Plotino resulta artificial: “en étendue et en profondeur, les sources chrétiennes sont, pour Origène, beaucoup plus importantes que les sources philosophiques”. No dudamos de esto; de todas maneras hay al menos una inspiración terminológica importante. También los gnósticos hablarán de razas de hombres: los hylicos, los psíquicos y los pneumáticos (Cf. *Ib.*, p. 96). San Clemente, basándose en I *Cor.* 2, 6-13 y 14 y 3, 1-2, hablará de los “fideles” que son los que no contemplan y los “gnósticos” o contemplativos; también habla de carnales y pneumáticos o mayores y menores (*Stromat.* VI). Para las relaciones entre Plotino y Orígenes pueden consultarse H. J. BESTMANN, *Origènes una Plotinus*, en “*Zeitschrift für Theologie und Kirche*” Tübingen 4 (1883), 169-187; R. ARNOU, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez Augustin*, en “*Greg*” 13 (1932), 124-136.

³⁶² Respecto de Clemente de Alejandría, este aspecto es puesto de manifiesto por P. CAMELOT, *Foi et gnose chez Clément d'Alexandrie*, París, 1945: la “gnosis” es un verdadero conocimiento afectivo hecho por el amor, cf. p. 125-129. El lugar de la caridad está perfectamente salvado. Lo mismo podemos decir de Orígenes ya en su doctrina de los cinco sentidos espirituales —cf. K. RAHNER, *Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, en “*RAM*” 1w (1932), 113-145— ya en sus comentarios al Cantar de los Cantares: cf. DANIELOU, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, en “*RAM*” 23 (1947), 126-142. Sin embargo, como nota el P. P. PHILIPPE, *De contemplatione mystica in historia*, Dispensa anual, Angelicum, Romae, 1955, p. 35-36: “*El mismo (Orígenes) llegó sin más a un principio central de la vida espiritual, entendiendo naturalmente que las relaciones del alma con Dios son relaciones de amor parecidas a las de la esposa y el esposo; pero cuando intentó describir aquellas relaciones, no explicó aquel principio y describió aquellas relaciones como penetración de la mente en Dios mediante una contemplación “teológica” (...) más y más luminosa*” (se trata de la contemplación “pneumática-noética” que nos da el conocimiento de la

Lo que a nosotros nos interesa destacar es que en esta línea donde más evidente se hace la influencia del neoplatonismo, los diversos pasos de acercamiento del hombre a Dios culminan en una contemplación *mental* de lo divino. Al verse obligados, dada la trascendencia infinita de Dios absolutamente demarcada, a poner el principio activo de esta relación en Dios mismo, el “nous” intuye a Dios por una suerte de iluminación divina que toca las fronteras de lo intelectual³⁶³.

Filón y el mismo Plotino tratarán de superar el aspecto meramente intelectual. Uno y otro recurrirán al éxtasis contemplativo pero, sobre todo en el filósofo griego, éste no pasará de ser una unión estática con el Primer Principio, logrado gracias al influjo arrebatador de la luz divina en el “nous”.

Los Santos Padres, a medida que vayan dando más lugar a la caridad en el encuentro del hombre con Dios, se irán apartando de esta terminología. El “nous” tendrá que unirse al amor: la “fe” dará las especies materiales —será ésta también una suerte de iluminación por parte de Dios—, del “amor [caridad]” surgirá el aspecto formal merced al cual Dios, en último caso, infundirá aquella vida divina que es luz de los hombres. Será ésta la más completa iluminación posible aquí en la tierra: Dios se hará presente al alma por la gracia o el conocimiento fugaz y repentino del éxtasis místico.

El neoplatonismo, en su síntesis ecléctica termina por construir un sistema que va fundamentalmente de arriba hacia abajo, de lo Uno a lo múltiple, por la ley de la emanación: de lo perfecto a lo imperfecto, de lo Inteligible a lo sensible, de la luz infinita del “Nous” divino a la participada iluminación de lo creado. Por este camino las cosas, en el “nous”, retornan a Dios.

Trinidad; la vida “psíquica” prepara a ello por los caminos de la purificación) *magis magisque luminosam*”.

³⁶³ Ya conocemos la posición platónica: sólo lo inteligible puede ser alcanzado por un conocimiento científico; los sentidos no pueden trascender el ámbito de lo meramente opinativo. Cuando el platonismo degenera en el complejo sistema sincretista de los siglos II y III, la contraposición entre “intelecto” (noûj) y “sentidos” (ascesis) fundada siempre en el principio de que sólo lo semejante conoce lo semejante, estará centrada en el problema del conocimiento divino. Solamente alejándonos de los sentidos dejamos campo abierto al *nous* para alcanzar la iluminación de Dios.

Conocemos el mundo sensible, objetivamente, por los efectos de la luz física y, subjetivamente, por la luz interna de nuestra propia facultad lograda en la participación emanativa. Análogamente conocemos el mundo de lo inteligible por la *iluminación divina*. La emanación de los seres, por un camino de degradación, establece una continuidad entitativa en el alma y en el “nous”: el alma es vida y es luz: ella está en todas partes, y allí donde se encuentra ilumina. Los efectos de esta iluminación serán, pues, directos e inmediatos. Sólo así se puede salvar la aporía de lo sensible y de lo inteligible, de lo creado y lo increado³⁶⁴ sin poder escapar, sin embargo, a la degradación de lo divino.

La teología cristiana es también un sistema que va de Dios al hombre y que permite el retorno del hombre a Dios. Cuando neoplatonismo y Revelación se encuentran, no ya esporádica y terminológicamente, sino más bien completándose en la construcción de un sistema³⁶⁵, el concepto de *iluminación* desempeñará un rol de primera magnitud, llegando a suscitar uno de los temas clásicos de la escolástica medieval. A ella llegará por dos líneas principales: una griega-cristiana, con San Agustín (Plotino), el Pseudo-Dionisio (Proclo) y Boecio (Porfirio); otra griega-árabe, con Avicena y el *Sobre las causas*³⁶⁶.

Antes de seguir adelante, creemos conveniente examinar, a modo de síntesis, las diversas líneas de explicación iluminística que hasta aquí hemos visto perfiladas.

³⁶⁴ Notemos que estamos muy lejos de Aristóteles, para quien las relaciones entre la Causa Primera Trascendente y el mundo no iban más allá de un mero orden de causalidad inconsciente.

³⁶⁵ Quizá la expresión no sea muy exacta; de todos modos, por un lado el Pseudo Dionisio, por otro San Agustín y los árabes confluirán en la formación teológica de la primera escolástica; Cf. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, 2ª ed., París, 1947, p. 115 ss.

³⁶⁶ Las fuentes directas del neoplatonismo griego son raras en la Escolástica medieval, como nos lo hace notar F. VAN STEENBERGHEN, *Siéger de Brabant*, T. 1, Louvain, 1931, p. 393: “Si les sources directes du néoplatonisme grec sont rares, par contre l’influence directe de la métaphysique plotinienne est très agissante, par le pseudo-Denys, par Saint Augustin, par Avicenne et par Avicenne, pour ne citer que les intermédiaires principaux”.

Todas parten de una analogía en la cual el sumo analogado es la luz física. Esta permite ver los objetos sensibles: es la “hipóstasis de los colores” como gustaban llamarle en la Edad Media³⁶⁷. Luego, allí donde alguna cosa se nos haga manifiesta, deberá constatarse una suerte de iluminación, la cual podrá ser extrínseca o intrínseca al sujeto mismo, objetiva o subjetiva, si queremos. La luz sensible será un modo de iluminación extrínseca hecha por la luz solar: tendrá pues, razón de objeto. Es un dato evidente. Pero, a su vez, esto supone una iluminación intrínseca en el sujeto, por medio de la facultad capaz de alcanzar esta luz. Esta intrínseca iluminación no es espontánea, está dada por el Creador. Por aquí los Santos Padres descubren una primera función iluminativa en el Verbo divino. Aquellos que reconocían intermediarios entre Dios y la creación, les atribuirán esta misión iluminativa: el Demiurgo platónico, el Logos filoniano, las “razones seminales” de los estoicos, la participación emanativa del “nous” plotiniano. En todos los casos, una verdadera iluminación que no siempre podrá ser ajena a ciertos modos de panteísmo. En Platón esta iluminación será divina, puesto que el Demiurgo es divino; los estoicos nos hablarán de un Logos universal, mente divina inserta en las cosas mismas, a las cuales rige y ordena y que podemos llamar Zeus: en ella participan los logos humanos. Para Filón, el Logos como palabra, es el instrumento del que se sirve Dios para crear y gobernar, y en este sentido le está de alguna manera identificado; por último el “Nous” plotiniano, luz perfecta, divina, segundo Dios, llegará a través de las almas, a comunicarnos su luz. Los Santos Padres pondrán esta iluminación o función iluminativa-creativa (iluminación ontológica) en el Verbo de Dios, según aquello de la Escritura: “Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”. San Justino, por su parte, recurrirá a la doctrina estoica para explicar el problema.

La cosa, sin embargo, no termina aquí. Lo sensible es contingente, mudable, variable, mera sombra —al decir de Platón—, de aquel mundo infinito, eterno, supraceleste de las Ideas Subsistentes, paradigma eterno de toda realidad. Sólo alcanzando lo inteligible podemos lograr ciencia y estabilidad.

³⁶⁷ Cf. III *Sent.* D. 23, q. 2 a. 1 ad 1.

También para esto será necesario una doble iluminación: la creativa u ontológica, que había puesto en el alma, antes de su encarcelamiento corporal, todas las ideas innatas, que permitía luego, por un camino de reminiscencia, poder alcanzarlas. El alma contaba para eso con una parte superior, semejante a lo divino, que la conectaba con los “inteligibles” porque sólo lo semejante conoce lo semejante. No hay lugar así, para una auténtica abstracción, puesto que no se puede explicar desde abajo, desde lo sensible y contingente, el mundo superior de los inteligibles. A la contemplación perfecta, aunque incompleta en esta vida, de las Ideas Subsistentes, se llega por un camino de purificación liberador del “nous” que, iluminando desde dentro, permite alcanzar finalmente, en la luz de la Idea de Bien, la perfecta iluminación.

Posteriormente, a medida que el platonismo va sufriendo los influjos del neopitagorismo y las religiones orientales, el Uno reemplaza al Bien en la jerarquía de los seres y la inquietud acuciante de lo contingente y absoluto es trasladada del orden de lo intelectual al orden de lo religioso. Lo divino es concebido como algo absolutamente trascendente al mundo sensible, más allá del ser y de lo puramente intelectual. ¿Cómo hacer para conocerlo? Habrá también en esto una doble iluminación: la ontológica o creativa, que se hace intrínseca al hombre poniendo en el alma una parte superior (mens, nous, ojo) que lo condiciona para recibir la iluminación extrínseca que lleva al éxtasis contemplativo, supuesto el camino de retorno a Dios por una purificación y ascética liberadora del “nous” que, alejándose de la carne prevaricada y perversa, nos introduce en el mundo perfectísimamente iluminado de lo supra-intelectual y divino.

Esta doctrina ya insinuada en Filón es sistematizada por Plotino en función de su concepción emanativa del cosmos. En la mística de los primeros siglos cristianos también se hablará de una iluminación similar, sobre todo en los Padres Alejandrinos, para los cuales la contemplación es “gnosis”. De todas maneras la relación al “nous” va poco a poco siendo desalojada por el orden perfectísimo y superior de la caridad.

Capítulo IV

Las perspectivas de la iluminación agustiniana

También San Agustín se vio influido por esa concepción filosófica del mundo que nerviosamente anhelaba buscar un camino para el encuentro del hombre con Dios. No se trataba de un mero planteamiento intelectual; era una inquietud más profunda, un deseo que nacía de las entrañas mismas de la criatura racional que trataba de percibir, en el interior de su alma, aunque más no fuera de una manera transitoria y fugaz, la presencia viva de esa luz inefable que, emanando de la Primera Hipóstasis, se degradaba en el interior de cada ser para convertirlo en luz. Iluminación que, bordeando las estructuras del panteísmo, hacía presente la luz divina en la substancia misma de todos los seres, como resultado de un largo proceso de emanación.

San Agustín nos refiere que, luchando por no concebir a Dios como cuerpo, había sin embargo caído en una similar concepción³⁶⁸.

Cuando, ya separado interiormente de los maniqueos³⁶⁹ y después de algunos conatos de escepticismo académico³⁷⁰, conoce

³⁶⁸ Conf., L. 7, c. 1, n. 2, PL 32, 734: "Así como el cuerpo del aire –de este aire que está sobre la tierra- no impide que pase por él la luz del sol, penetrándolo, no rompiéndolo ni rasgándolo, sino llenándolo totalmente, así creía yo que no solamente el cuerpo del cielo y del aire, y del mar, sino también el de la tierra, te dejaban paso y te eran penetrables en todas partes, grandes y pequeñas, para recibir tu presencia, que con secreta inspiración gobierna interior y exteriormente todas las cosas que has creado".

³⁶⁹ Conf., l. 5, c. 14, n. 25, PL 32, 718: "Entonces dirigí todas las fuerzas de mi espíritu para ver si podía de algún modo, con argumentos ciertos, convencer de falsedad a los maniqueos". Estamos entre los años 383-386; Agustín cuenta entonces 29 años de edad y se encuentra viviendo en Roma. Sobre el maniqueísmo agustiniano pueden consultarse: L. CILLERUELO, *Ideario de San Agustín durante su época maniquea*, en "CdD" (1946), 337-351; A. E. DI STEFANO, *Il manicheismo in S. Agostino*, Padova, 1960.

³⁷⁰ Conf., L. 6, c. 4, n. 6, PL 32, 722. Sobre las relaciones de San Agustín con el escepticismo c. L. CILLERUELO, *El escepticismo en San Agustín*, en "Arbor" 7 (1947), 26-46.

en Milán algunas obras de Platón y sobre todo de Plotino³⁷¹, su alma se ve inmediatamente fascinada, como ya lo había sido antes, a sus dieciocho años, con la lectura del *Hortensio* de Cicerón³⁷². Eran esos los caminos previos a su conversión cristiana³⁷³.

³⁷¹ Ya estando en Tagaste (374-383) conoció, a más de las *Categorías*, el *Peri hermeneias* y los *Tópicos* de Aristóteles, el *Timeo* y el *Fedón* de Platón y la *Isagoge* y la *Filosofía de los Oráculos* de Porfirio. Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, Madrid, 1960, p. 194. Las relaciones de Agustín con las diversas filosofías y especialmente con el platonismo están tratadas por A. C. VEGA, *Antecedentes históricos-genéticos de la filosofía de San Agustín*, en "RelCult" 15 (1931), 461-71; R. UGARTE ERCILIA, *El platonismo de San Agustín*, en "RezFe" 95 (1931), 365-78; 96 (1931), 182-189; 98 (1932), 102-118; F. PÉREZ AGOSTA, *El platonismo de San Agustín*, en "Tribuna Católica", Montevideo, 7 (1941), 118-128.

Para bibliografía agustiniana en general, pueden consultarse: P. BLANCO SOTO, *Bibliografía agustiniana*, en "ArchAgust" 35-39 (1931-1933); R. GONZÁLEZ, *Bibliografía agustiniana del Centenario*, en "RelCult" 15 (1931), 461-509; M. CUERVO, *Boletín de literatura agustiniana*, en "CT" 43 (1931), 209-243. En J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, T. 1, Apéndice II, Barcelona, 1959, p. 489, viene una abundante bibliografía española ordenada por materias. Se puede completar con L. M. GÓMEZ, *Bibliografía Filosófica Española e Hispanoamericana (1940-1958)*, Barcelona, 1961, p. 31, n. 703 a 901.

³⁷² Conf., L. 3, c. 4, n. 7, PL 32, 685: "Entre estos tales estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en la que deseaba sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana. Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación a la filosofía, y se llama el *Hortensio*". Se trata de una obra perdida de la cual sólo se conservan fragmentos. "La lectura del *Hortensio* señala un punto capital y de arranque en el desarrollo del pensamiento del Santo. Con toda justicia debe ser considerada como el acontecimiento más importante y trascendente de su vida en este período. Su influencia fue enorme y sin igual", cf. A. C. VEGA, *Las Confesiones en Obras de San Agustín*, T. 2, Madrid, 1955, p. 182, nota 20. El *Hortensio* logró despertar en el alma del joven Agustín, un deseo vehementemente de buscar la verdadera sabiduría. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938, p. 161, hace notar, sin embargo, que este influjo no fue del todo duradero, pues si bien le hizo sentir la falta de Cristo, no logró conocerlo, pues le repugnó el estilo descuidado de las Escrituras: "En vista de ello decidí aplicar mi ánimo a las Santas Escrituras y ver qué tal eran. Mas he aquí que veo una cosa no hecha para los soberbios, ni clara para los pequeños, sino a la entrada baja y, en su interior sublime y velada de misterios, y yo no era tal que pudiera entar por ella o doblar la cerviz a su paso por mí. Sin embargo, al fijar la atención en ellas, no pensé entonces lo que ahora digo, sino simplemente me parecieron indignas de parangonarse con la majestad de los escritos de Tulio", Conf. L. 3, c. 4, n. 8, PL 32, 686; ib. c. 5, n. 9.

Conoció unas pocas *Enéadas* según la traducción de Victorino³⁷⁴ y un nuevo mundo se abrió entonces a los ojos de su espíritu³⁷⁵: el encuentro con lo divino que lo llevaría, definitivamente curado ya de su escepticismo, a abrazar la verdad cristiana³⁷⁶. El

Todos los historiadores reconocen, de todas maneras, la importancia de este hecho; cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, París, 1918, p. 65; E. GILSON, *Introduction á l'étude de saint Augustin*, París, 1929, p. 1; el tema está especialmente tratado por A. CLAESEN, *Augustinus en Cicero's Hortensius*, en "Miscellanea Augustiniana", Rotterdam, 1930, p. 391-417.

³⁷³ Es evidente que San Agustín ha tenido una etapa de "conversión a la filosofía" y que el contacto con el neoplatonismo lo ayudó y preparó intelectualmente para su encuentro con Cristo, pero se nos antoja por demás simplista buscar etapas perfectamente delimitadas en la evolución intelectual de un hombre. Así lo quiere P. ALFARIC, *L'évolution...*, p. 398; lo refuta CH. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, París-Roma, 1920-1953. El protestante GOURDON, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Cahors, p. 45-50, sostuvo antes que Alfaric esa posición. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin...*, París, 1938, p. 164 y ss., hace notar que en la conversión del santo hay un aspecto religioso presente desde el año 386, cuando se decide a ser catecúmeno cristiano: "Quand on a trente ans et qu'on s'appelle Augustin, si on decide de se faire baptiser, c'est qu'on sait ce que l'on fait". Por otro lado, algunas de sus obras como *Los Diálogos* y el *De moribus Ecclesiae* dan prueba de ello; cf. E. PORTALIE, *Augustin*, en "DTC", T. 1 (2), col. 2273, n. 2.

³⁷⁴ Conf. L. 8, c. 2, n. 3, PL 32, 750: "(...) pero cuando le dije que había leído algunos libros de los platónicos, que Victorino, retórico en otro tiempo de la ciudad de Roma —y del cual había oído decir que había muerto cristiano—, había vertido a la lengua latina...". Nótese la importancia que el neoplatonismo tenía entre los cristianos cultos, que cuando Agustín le dice a Simplicio —"padre en la colación de la gracia"— que ha leído a Plotino, éste le felicita porque: "En estos se insinúa de todos los modos a Dios y a su Verbo". Sobre la personalidad de Mario Victorino puede consultarse E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, París, 1947, p. 121 ss.; P. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, T. 3, París, 1905, p. 373-422. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 44-62.

³⁷⁵ Nerviosamente lo cuenta a su amigo Romaniano en *Contra Acad.*, L. 2, c. 2, n. 5, PL 32, 921: "Y he aquí que unos libros, bien henchidos, como dice Celsino, esparcieron sobre nosotros los perfumes de la Arabia y, destilando unas poquísimas gotas de su esencia sobre aquella llanita, me abrasaron con un incendio increíble, ¡Oh Romaniano!, pero verdaderamente increíble, y más de lo que tú piensas, y aun no añadiré que más de lo que podía sospechar yo mismo. No me atraían ya los honores, la pompa vana, el deseo de la vana gloria, los incentivos y halagos de la vida mortal".

³⁷⁶ Para la influencia del neoplatonismo en San Agustín pueden consultarse: P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 80 ss. W. THIME, *Augustins geistige*

retiro de Casiciaco³⁷⁷ va a ofrecerle el marco adecuado para la conquista de la verdad racional que habría de definir la actitud total de su vida. No se trata de una mera especulación filosófica. Ciertamente que se da un auténtico encuentro con la metafísica, pero supuesto ya el conocimiento de Dios por la fe³⁷⁸. San Agustín, desde el primer momento se abre a la perspectiva de lo divino: “¡Oh Dios siempre el mismo!, conózcame a mí, conozca a ti”³⁷⁹. Más aún, podríamos decir que nunca ambicionó otra cosa³⁸⁰. Su primera formación cristiana dejó huella profunda para el reencuentro con Dios. Sin embargo, los días aciagos de una adolescencia apasionada y sensual fueron cerrando su alma a las cosas del espíritu. Su formación retórica, por otro lado, no le daba la posibilidad concreta de enfrentarse filosóficamente con la vida. El *Hortensio* viene a definir, al menos, una actitud: buscar

Entwicklung in den ersten Jahre seiner “Bekehrung”, Berlín, 1908; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, París, 1950; P. HENRY, *La visión d'Ostie*, París, 1938; G. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, París, 1896; R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, París, 1932; M. F. SCIACCA, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain, 1956; O. N. DERISI, *Determinación de la influencia neoplatónica en la formación de San Agustín*, en “Sap” 9 (1954), 272-287. En el libro de H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938, p. 161, se precisan los aspectos de su conversión a la filosofía.

³⁷⁷ Del 386 al 387; allí escribe el *Contra Académicos* (386), el *De Beata vita* (386), el *De Ordine* (386), *Soliloquios* (387). En el año 387, Sábado Santo, recibe el bautismo; ya en Milán escribe el *De immortalitate animae*. Seguimos al P. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, Madrid, 1960, p. 195. Las biografías sobre San Agustín son infinitas y figuran en los elencos bibliográficos que hemos citado; podemos, sin embargo, señalar como importantes, el artículo del P. PORTALIE, *Augustin*, en “DTC”, T. 1 (2), col. 2268-2472; G. BARDY, *Saint Augustin*, París, 1940; M. F. SCIACCA, *Sant'Agostino*, T. 1, Brescia, 1949. Sobre su conversión especialmente el trabajo de P. COURCELLE, ya citado.

³⁷⁸ Cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938, p. 182 ss. Un estudio doctrinal de conjunto es la obra de J. MARTIN, *Saint Augustin*, París, 1901; 2ª ed., 1923; la obra de E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, 1929, 2ª ed., 1943, con una extensa bibliografía, es excelente.

³⁷⁹ *Soliloquiorum*, L. 2, col. 1, n. 1, PL 32, 885.

³⁸⁰ Conf. L. 3, c. 4, n. 8, PL 32, 686: “Porque este nombre, Señor, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, lo había yo por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre y lo conservaba en lo más profundo del corazón; y así, cuanto estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, elegante y erudito que fuese, no me arrebatava del todo”.

apasionadamente la verdad, estuviera donde estuviese. Pero para él, la verdad era un problema fundamentalmente religioso³⁸¹.

El maniqueísmo abrió una brecha. Diez largos años de adhesión nominal a la secta que nunca terminó de conformarle. Le repugnaba la hipocresía de una vida virtuosa predicada y no vivida³⁸² y la poca altura intelectual de sus elucubraciones sobre la naturaleza y sus fenómenos, teñidas siempre de magia, horóscopos, cabalas y astrologismo³⁸³. No era ciertamente Manes el “Paraclito”³⁸⁴.

Su alma cayó entonces en las angustias del escepticismo académico³⁸⁵. La verdad, aquella que solamente podía darse junto al nombre de Cristo, parecía habersele ido de las manos³⁸⁶. Una profunda depresión invade su alma. Lo que aún aparecía claro a su espíritu era la necesidad imperiosa de estar asido a algo que se le manifestara como verdad, porque bien sabía que nada destroza tanto interiormente al hombre, como la imposibilidad concreta de entregar enteramente la vida a la verdad. Los sermones de San Ambrosio en Milán lo determinaron finalmente a permanecer

³⁸¹ Conf. L. 3, c. 4, n. 8, PL 32, 686: “Mas entonces –Tú lo sabes bien luz de mi corazón- como aún no conocía yo el consejo de tu Apóstol, sólo me deleitaba en aquella exhortación el que me excitaba, encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta, sino la Sabiduría misma, estuviese dondequiera. Sólo una cosa me resfriaba tan gran incendio, y era el no ver allí escrito el nombre de Cristo”.

³⁸² *De moribus manich.*, L. 2, c. 18-20, PL 32, 1372-1378.

³⁸³ Conf. L. 5, c. 3, n. 3-6, PL 32, 707-708.

³⁸⁴ Para el problema de la identificación de Manes con el Espíritu Paráclito se puede consultar A. E. Di STEFANO, *Il manicheismo in Sant' Agostino*, Padova, 1960, p. 85 ss.

³⁸⁵ Conf. L. 5, c. 14, n. 25, PL 32, 718: “Así que, dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, según costumbre de los académicos, como se cree, determiné abandonar a los maniqueos, juzgando que durante el tiempo de mi duda no debía permanecer en aquella secta, a la que anteponeía ya algunos filósofos...”.

³⁸⁶ Conf. L. 5, c. 14, n. 25, PL 32, 718: “...a quienes, sin embargo, no quería encomendar de ningún modo la curación de las lacerias de mi alma por no hallarse en ellos el nombre saludable de Cristo”.

catecúmeno de la Iglesia Católica “hasta tanto brillase algo cierto a donde dirigir los pasos”³⁸⁷.

Es precisamente entonces cuando conoce la filosofía religiosa de los neoplatónicos, especialmente de Plotino. Si hacemos caso a Marrou³⁸⁸ podemos decir que en ese momento se conjugan en la vida de Agustín el aspecto religioso y el aspecto filosófico que le permiten, por un lado, abjurar del escepticismo³⁸⁹, y por otro —el más definitivo e importante— encontrar una salida congruente hacia lo divino. De aquí en adelante, ya no habrá retrocesos: su camino será una continua ascensión al encuentro de la sabiduría que para él ha de identificarse “primero con la filosofía, luego con la religión y finalmente con Dios”³⁹⁰.

Estas etapas de su vida conformarán en él un método: el de su itinerario hacia Dios. Hay algo en el hombre que lo limita y a la vez trasciende más allá de su propia razón: la verdad. Se le impone, lo domina y al mismo tiempo lo supera, y por esto mismo, se constituye en realidad necesaria, inmutable y eterna: Dios. Así, la vía agustiniana irá siempre “de lo exterior a lo interior, de lo interior a lo superior”³⁹¹.

Sólo desde esta perspectiva podemos entender a San Agustín, puesto que todo en el Santo ha de converger para ponerse al servicio de una Sabiduría que más que una “ciencia de las cosas humanas y divinas”³⁹² —como mero sinónimo de filosofía³⁹³— es un

³⁸⁷ *Conf., ib.:* “(...) hasta tanto que brillase algo cierto a donde dirigir mis pasos”. En *De utilitate credendi*, c. 8, n. 20, PL 42, 78-79, trae un relato vivo de su estado de ánimo en esta época.

³⁸⁸ Saint Augustin et la fin..., p. 164-165.

³⁸⁹ Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, París, 1918, p. 372-383.

³⁹⁰ A. C. VEGA, *Las Confesiones*, en “Obras de San Agustín”, T. 2, Madrid, 1955, p. 43.

³⁹¹ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, París, 1947, p. 129.

³⁹² *De Trinitate*, L. 14, c. 1, n. 3, PL42, 37. Al respecto cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin...*, Appendice, Note “B”, p. 561.

³⁹³ *De Civitate Dei*, L. 11, c. 25, PL 41, 338. H. I. MARROU trata de este aspecto en p. 233-235, de su obra ya citada.

don de Dios³⁹⁴, la perfección sobrenatural del alma³⁹⁵ que se logra en la contemplación de Dios por el amor y la certeza racional de la fe³⁹⁶. Más aun, es un verdadero modo de vida por el que nos aplicamos a la contemplación de las cosas eternas sirviéndonos de la razón³⁹⁷; es, en definitiva, el bien supremo del hombre: el mismo Dios³⁹⁸.

En toda esta concepción, la filosofía ha ido prefigurando al cristianismo porque también para Plotino el camino hacia Dios termina en el éxtasis y la contemplación.

La lucha entre la Luz y las Tinieblas, tema predilecto de los maniqueos³⁹⁹, se hacía solamente Luz en la filosofía de Plotino con su apertura posible a la trascendencia y espiritualidad de Dios. Los Sermones de San Ambrosio y las Sagradas Escrituras harán conocer al santo, posteriormente, que aquella Luz era el Verbo de Dios que se había hecho carne y habitado entre nosotros para asumir, desde la pureza infinita de su luz inaccesible, las tinieblas del pecado y la prevaricación. Su inteligencia había encontrado por fin a Dios; recién entonces comenzará a conocer porqué “*y donde la razón humana desfallece, hace progresos la fe*”⁴⁰⁰.

En este encuentro de la Revelación y de la filosofía pagana, ambas ocupan su lugar y negar el influjo del neoplatonismo en San

³⁹⁴ En numerosos pasajes nos habla San Agustín de la Sabiduría como don del Espíritu Santo: - *Sermo 347*, PL 39, 1524-1526; - *De Sermone Domini in monte*, 1,4 (11-12), PL 34, 1234; -*De Doctrina christiana*, 2, 7 (10), PL 34, 39.

³⁹⁵ *De Beata Vita*, 4, PL 32, 975.

³⁹⁶ Enarratio in Psalmo, 135, n. 8, PL 37, 1760; De Sermone Domini in Monte, 1, 3, PL 34, 1234.

³⁹⁷ Es el modo superior de servirse de la razón y aquel por el cual la sabiduría se distingue de la ciencia: *De Trinitate*, L. 12, c. 4, PL 42, 1000; L. 12, c. 14, PL 42, 1009; L. 13, c. 20, PL 42, 1035; L. 14, c. 1, PL 42, 1037; L. 14, c. 19, PL 42, 1056; L. 15, c. 10, PL 42, 1069. *Contra Faustum*, L. 22, c. 54, PL 42, 434; L. 22, c. 56-58, PL 42, 436-437.

³⁹⁸ *De Libero arbitrio*, L. 2, c. 9, PL 32, 1254; *Soliloquia*, L. 1, c. 13, PL 32, 881.

³⁹⁹ *Contra Faustum*, L. 14, c. 18, PL 42, 293-294.

⁴⁰⁰ *Sermo*, 190, c. 2, n. 2, PL 38, 1008; *Contra Adversarium legis et Proph.*, L. 1, c. 7, PL 42, 609: “*Porque uno conoce una cosa tanto más fácilmente progresando cuanto más religiosamente cree en Dios...*”.

Agustín se nos hace insostenible⁴⁰¹. Tampoco es lícito, sin embargo, exagerarlo. Si ciertamente podemos constatar un vocabulario común; si se da hasta una mentalidad análoga para descubrir la realidad del cosmos, existe, desde otro punto de vista, un espíritu totalmente diverso⁴⁰²: Agustín asimila a Plotino desde la verdad de la revelación. Esto explica el que, pasado el entusiasmo de sus primeros años, luego se arrepienta de haberle otorgado desmedidas alabanzas⁴⁰³.

De todas maneras no podemos negar que, si bien el contenido de los conceptos agustinianos difiere del racionalismo profano de los neoplatónicos, la visión metafísica de éstos sugirió a Agustín el fundamento último de su sistemática doctrinal. Y no se crea que es éste un aspecto meramente accidental: una metodología, cuando es auténtica, responde formalmente a la exigencia de los principios para alcanzar las conclusiones⁴⁰⁴. Interesa por tanto dejar bien claro que se da un verdadero influjo de Plotino en Agustín, como fruto de una asimilación doctrinal hecha, no obstante, a la luz de la Revelación, pero que es suficientemente fuerte para determinar la estructura mental metafísica, si se quiere, del doctor de Hipona⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 63: "Le néoplatonisme a exercé une influence durable sur la pensée du grand évê-que et, par la, sur la pensée chrétienne en general, c'est également un fait incontestable". El autor recalca que la filosofía profana de Plotino llega a constituer un "momento" distintivo en la evolución intelectual de San Agustín.

⁴⁰² Este aspecto está perfectamente delineado por J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París, 1933.

⁴⁰³ *Retract.*, L. 1, c. 1, n. 4, PL 32, 587: "También me desagrada, y no sin razón, "la alabanza con que ensalcé a Platón, a los Platónicos y a los filósofos Académicos" (Cf. *Contra Académicos*, L. 3, c. 17, n. 37, PL 32, 954) más de lo que es lícito a hombres impíos, principalmente por sus grandes errores de los que hay que defender la doctrina cristiana".

⁴⁰⁴ R JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, París, 1932, p. 115: "Ainsi, avec les mêmes pierres, construisons-nous des édifices qui ne se ressemblent pas, parce que l'idée qui en assemble les éléments matériels leur impose une forme et un être nouveaux".

⁴⁰⁵ La visión de Ostia ofrece, en la opinión de P. HENRY, *La visión d'Ostie*, París, 1938, p. 33-36, un ejemplo típico.

Agustín conoció la dualidad del mundo platónico ⁴⁰⁶, participado o más bien imitado a la luz de la Idea de Bien. Por aquí era imposible dar paso a la Revelación pero, de todas maneras, siempre quedaba firme la impronta de una visión que no permitía explicar las cosas desde la materia misma sino desde la única realidad verdadera; las Ideas Subsiguientes, fuentes del ser, de la luz, de la verdad.

Sin embargo, así concebidas las cosas, restaban serias incongruencias puesto que, por un lado, Platón colocaba una serie de Ideas sin un entendimiento que las produjera, lo cual resultaba absurdo y, por otro, anulaba la acción de los agentes naturales, puesto que toda forma provenía, no de la acción propia del agente, sino de la idea. El conocimiento mismo, fiel a estos principios, se hacía en él reminiscencia.

Plotino, buscando afanosamente, como ya hemos visto, un intento de conciliación, introducirá el Uno como realidad suprema y todas las demás cosas emanando de él a partir de la primer Inteligencia que, al desdoblarse en el conocimiento de la realidad objeto-sujeto de su propia reflexión, se le subordina. La emanación intelectual, que permite conocer y distinguir las cosas, es luz emanada del Uno supremo.

Nos encontramos de este modo mucho más cerca del concepto de causalidad eficiente divina, tal como el mismo Agustín nos lo hace saber:

“Éstos (los Platónicos), por el conocimiento de Dios, descubrieron dónde estaba la causa creadora del universo, la luz para descubrir la verdad y la fuente donde se saborea la felicidad”⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ Contra Acad., L. 3, c. 17, n. 37, PL 32, 954: “Para mi propósito, bástenos saber que sintió Platón que había dos mundos: uno inteligible, donde habitaba la misma verdad y este otro sensible, que so nos descubre por los órganos de la vista y el tacto. Aquél es el verdadero, éste el semejante al verdadero y hecho a su imagen; allí reside el principio de la Verdad, con que se hermosea y purifica el alma que se conoce a sí misma de éste no puede engendrarse en el ánimo de los insensatos la ciencia, sino la opinión”.

⁴⁰⁷ *De Civit. Dei*, L. 8, c. 10, PL 41, 235.

Aquí encuentra Agustín motivo más que suficiente para que el cristiano pueda asimilar estas filosofías puesto que —dirá él— “los que de esta manera piensan acerca de Dios, coinciden con nosotros”⁴⁰⁸.

Al santo no le interesa precisar los motivos de estas coincidencias; sea que lo hayan plagiado de los profetas (opinión que descarta), sea que se los haya manifestado Dios según aquello de la Epístola a los Romanos:

“Porque lo cognoscible de Dios está manifiesto en ellos, ya que Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Él, su eterno poder y su divinidad, se hacen notorios desde la creación del mundo, siendo percibido por sus obras, de manera que no tienen excusa”⁴⁰⁹.

Lo cierto es que estas coincidencias existen y él, de tal manera las descubre que confesará haber encontrado en ellas un vislumbre del prólogo joánico exactamente hasta donde ya sólo es posible llegar por la Revelación⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ “Sive ergo isti Platónici, sive quicumque alii quarumlibet gentium philosophi de Deo ista sentiunt, nobiscum sentiunt”.

⁴⁰⁹ *Rom.* 1, 19-20; cf. *De Civit Dei*, L. 8, c. 11 y 12, PL 41, 235-237.

⁴¹⁰ Conf. L. 7, c. 9, n. 13, PL 32, 740: “...me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín. Y en ellos leí —no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones- que en el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios. Y Dios era el Verbo. Este estaba desde el principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no se ha hecho nada. Lo que se ha hecho es vida en él; y la vida era luz de los hombres, y la luz luce en las tinieblas, mas las tinieblas no la comprendieron. Y que el alma del hombre, aunque da testimonio de la luz, no es la luz, sino el Verbo, Dios; ése es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Y que en este mundo estaba, y que el mundo es hechura suya, y que el mundo no lo reconoció. Mas que él vino a casa propia y los suyos no le recibieron, y que a cuantos le recibieron les dio potestad de hacerse hijos de Dios creyendo en su nombre, no lo leí allí”.

Quizá podríamos decir con Gilson, que este neoplatonismo difuso no merecería retener la atención a no ser por el hecho de que a su influjo se construye la doctrina agustiniana⁴¹¹.

San Agustín asumió estas doctrinas hasta donde lo permitía la ortodoxia, como escuetamente nos lo afirma Santo Tomás⁴¹², y en este proceso de asimilación y rechazo es donde el Doctor de Hipona elabora un sistema y manifiesta las alturas insondables de su genio⁴¹³.

El Uno plotiniano se hace en Agustín la Verdad infinita e imparticipada de donde han de derivar la verdad intelectual y la verdad entitativa de todos los seres⁴¹⁴. La Inteligencia que emanaba del Uno por un proceso de autorreflexión, se hace el Verbo que en principio estaba en Dios y era Dios, engendrado desde siempre en el conocimiento que el Padre tiene de su propia esencia⁴¹⁵. Verbo personal y distinto que existe sin ninguna relación de dependencia al Padre y al mismo tiempo le está absolutamente identificado⁴¹⁶. Las

⁴¹¹ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, París, 1947, p. 215.

⁴¹² De Spir. Creat., a. 8 ad 8: "Agustín siguió a Platón hasta donde la fe católica le permitía"; también I, 85, 5, c.

⁴¹³ E. GILSON, *La Philosophie...*, p. 137: "La dose de platonisme que le Christianisme pouvait tolérer lui a permis de se donner un technique proprement philosophique, mais les résistances opposées par le platonisme au Christianisme ont condamné Augustin a l'originalité".

⁴¹⁴ Conf. L. 10, c. 41, n. 66, PL 32, 807: "Tu eres la Verdad que preside sobre todas las cosas", De vera Reí, L. 1, c. 31, n. 57, PL 34, 147: "No hay pues ya lugar a dudas: es Dios la inmutable naturaleza, erguida sobre el alma racional, y allí campea la primera vida y la primera esencia, donde luce la primera sabiduría. He aquí la soberana Verdad, que justamente se llama ley de todas las artes y arte del omnipotente Artífice".

⁴¹⁵ De pide et Symbolo, L. 1, c. 3, n. 3, PL 40, 183: "Se llama Palabra del Padre porque el Padre se da a conocer por medio de ella".

⁴¹⁶ De Trinitate, L. 15, c. 14, n. 23, PL 42, 1076: "El Verbo de Dios Padre es su Hijo unigénito, semejante en todo e igual al Padre, Dios de Dios, luz de luz, sabiduría de sabiduría, esencia de esencia, es lo que es el Padre; sin embargo, no es el Padre, porque aquél es el Hijo y éste es Padre. Por consiguiente, conoce todo lo que conoce el Padre". De Fide et Symbolo, L. 1, c. 3, n. 4, PL 40, 183: "En cambio, Dios al engendrar su Palabra, engendra lo que Él mismo es; y no de la nada ni de ninguna materia ya creada o formada, sino que de Él mismo ha engendrado lo que Él mismo es".

Ideas de Platón, que ya con Filón de Alejandría habían pasado a pertenecer al Logos divino y que con Plotino ocupan el lugar de la segunda Hipóstasis o Inteligencia, con Agustín encuentran su sitio en el entendimiento divino que se identifica con el Verbo. Las Ideas Divinas serán el arquetipo o causa ejemplar de todas y cada una de las cosas⁴¹⁷, las cuales llegarán al ser no por una participación meramente ejemplar o de tipo emanativo donde resulta imposible salvar la independencia entitativa y dinámica de las formas creadas, sino por un camino de creación absoluta a partir de la nada⁴¹⁸.

⁴¹⁷ De Genesi ad litteram, L. 2, c. 6, n. 12, PL 34, 368: "es el Verbo del Padre, Hijo Unigénito, en el cual están creadas todas las cosas antes de ser creadas", De diversis quaestionibus, L. 1, q. 46, n. 2, PL 40, 30: "Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren, decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere". O PERLER, *Der Nûs bei Plotin una das Verbum bei Augustinus ais vorbildliche Ursache der Welt*, Paderborn, 1934, p. 64, describe y opone los caracteres que revisten la causa ejemplar del mundo creado en Agustín y en Plotino: para uno y otro las Ideas son interiores a la Inteligencia. Ahora bien, la relación de las Ideas a las criaturas puede ser lógica por parte de las Ideas y real por parte de las criaturas. Si es así se sigue que la multiplicidad de las ideas en el espíritu creador es únicamente de razón y, principalmente, la absoluta libertad de ejercicio en orden al acto mismo creacional. Esta sería la opinión de San Agustín. Plotino, en cambio, al establecer una relación real de las Ideas a las criaturas, éstas devienen una parte constitutiva del Espíritu y, por tanto, el ser divino se hace realmente múltiple, dándose un número paralelo entre cosas e Ideas; por otro lado, la creación se hace una exigencia esencial de lo divino que encierra al mundo en una eternidad dialéctica. Se sigue, consecuentemente, un panteísmo formal en Plotino, el cual es negado por M. DE CORTE, *Technique et fondement de la purrification plotinienne*, en "Revue d'His-toire de la Philosophie" 5 (1931), 44: "Des lors, s'il est vrai de soutenir qu'il n'y a pas, dans le plotinisme, de trace de panthéisme émantiste, il faut bien conclure qu'il est formellement (nous nous contenterions de diré: virtuellement) un spiritualisme moniste et panthéiste qui pesera lourdement sur le système mystique qui l'achève". También niega el panteísmo formal R. ARNOU, *La séparation par simple altérité dans la "Trinité" plotinienne*, en "Greg" 11 (1930), 181-193. Por su parte, P. HENRY, *Bulletin critique des études plotiniennes*, en "NRT" 59 (1932), 922, afirma que el panteísmo plotiniano es muy sutil y solamente podríamos encontrarlo en la posibilidad natural de una visión inmediata de Dios y en la necesidad de la creación como fruto de la emanación.

⁴¹⁸ Conf. L. 12, c. 7, n. 7, PL32, 828: "...hiciste algo de la nada; hiciste el cielo y la tierra; pero no de ti, pues sería igual a ti Unigénito y, por consiguiente, a ti, y no fuera en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu substancia

Fuera de Dios, causa última ejemplar y eficiente de todas las cosas, nadie podrá crearlas ⁴¹⁹. Ya no serán necesarios ni mediadores ni intermediarios subordinados entre sí. Dios, absolutamente trascendente, se hace realmente presente en la creación, no porque la forma divina sea esencialmente participada por los seres, sino en razón de que éstos existen con una esencia que les es propia y específica ⁴²⁰ pero que ha salido de la nada en conformidad con la idea divina, por el absoluto poder de Dios.

Así, en esta participación existencial de las cosas, siempre ha de mantenerse una distinción real y absoluta entre lo imparticipado y lo que participa, salvándose, por otra parte, la pluralidad de los seres en la unidad del entendimiento divino. Dios será de este modo, la medida última de todas las cosas: la Verdad Primera en la cual han de participar todos los seres ⁴²¹.

Desde esta perspectiva la visión agustiniana sitúase en el vértice de Dios para poder entender desde allí todas las cosas. La idea de Verdad adquirirá una proyección inusitada.

(...) y por esto hiciste de la nada el cielo y la tierra”; Cf. también De Vera Relig., L. 1, c. 18, n. 55, PL 34, 137; De Genesi ad litteram, L. 1, c. 1, n. 2, PL 34, 247; De natura boni contra Manichaeos, L. 1, c. 25, PL 42, 559; De anima et eius origine, L. 2, c. 3, n. 5, PL 44, 496-497: “Así como no creo que tú, siendo miembro de la Iglesia católica, hayas admitido jamás que el alma es una parte de Dios o de la misma naturaleza que Dios, así también temo que acaso hayas asentido al parecer de tu maestro y creas que “Dios no hizo de la nada el alma, sino de sí mismo, de manera que sea una emanación de Dios””.

⁴¹⁹ De Genesi ad Litteram, L. 9, c. 15, n. 26, PL 34, 403: “Los ángeles no pueden absolutamente crear naturaleza alguna, pues sólo Dios, es decir, la misma Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo...”.

⁴²⁰ De Genesi ad litteram, L. 1, c. 1, n. 2, PL 34, 247; Contra Secundinum Manichaeum, L. 1, c. 7, PL 42, 583.

⁴²¹ De Libero Arbitrio, L. 2, c. 14, n. 38, PL 32, 1262: “En cambio, aquella hermosura de la verdad y de la sabiduría (...) está próxima a todos y para todos es sempiterna; no está en ningún lugar, y nunca está ausente; exteriormente aconseja e interiormente enseña; hace mejores a los que la contemplan, y a ella nadie le hace peor; nadie juzga de ella y nadie puede juzgar bien de ella. Por todo esto es evidente que la verdad es, sin duda alguna, superior a nuestras inteligencias, que, si llegan a ser sabias, es únicamente por ella, y que no juzgan de ella, sino que por ella juzgan de todas las demás cosas”.

En su sentido primario no comportará más que la afirmación de las cosas tal cual son⁴²². De aquí han de derivar todos los otros sentidos: La relación lógica al entendimiento por un lado⁴²³, por otro su realidad formal surgida de la adecuación de la cosa, en sí misma verdadera en cuanto que es, con el entendimiento del que la conoce⁴²⁴, el Verbo de Dios, en cuanto que nos manifiesta al Padre tal cual es⁴²⁵, y, por último, todo lo eterno, lo inmortal, lo invisible e inteligible, en la medida en la cual se acercan a la Verdad Primera de Dios⁴²⁶.

Plotino había fundado la escala de los seres, su riqueza o empobrecimiento, en la medida que más se acercaban, conforme a la dinámica de la emanación, a aquel Uno eterno e indiviso que les participaba, a partir de la segunda Hipóstasis o Inteligencia, su misma luz.

En Agustín la Verdad ocupa el lugar del Uno y entonces, la realidad —y por tanto la verdad de los seres— dependerá del mayor o menor acercamiento que tengan a la Primer Verdad imparticipada. Desde aquí se establecen los grados del ser, pero no sólo en un aspecto meramente entitativo⁴²⁷ sino también dinámico-moral⁴²⁸. Cuanto más se asemejen las cosas a la Verdad primera más tendrán de ser y consecuentemente de verdad⁴²⁹. Descubrimos aquí

⁴²² *De Vera Religione*, L. 1, c. 36, n. 66, PL 34, 152: “Por lo cual, las cosas verdaderas como son tanto verdaderas cuanto son...”.

⁴²³ *Soliloquia*, L. 2, c. 5, n. 8, PL 32, 888: “Verum est quod ista se habet ut cognitori videtur, si velit possit que cognoscere”.

⁴²⁴ *De Vera Religione*, L. 1, c. 36, n. 66, PL 34, 151: “Entenderá que la verdad es la que nos muestra lo que es”; cf. *Soliloquia*, L. 2, c. 5, n. 8-9, PL 32, 888-889.

⁴²⁵ *Ib.*, PL 34, 152.

⁴²⁶ Cf. C. BOYER, *L'idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, París, 1921, p. 2-4.

⁴²⁷ *Soliloquia*, L. 2, c. 5, n. 8, PL 32, 889: “Me parece que lo verdadero es aquello que es”.

⁴²⁸ *De Vera Religione*, L. 1, c. 36, n. 67, PL 34, 152: “pero de los pecados nace el engaño del alma, cuando se busca lo verdadero dejando y descuidando la verdad”.

⁴²⁹ *De Vera Religione*, *Ib.*, n. 66: “Como en las cosas verdaderas la verdad se conmensura al ser y éste se mide por el grado de semejanza con el Uno

el núcleo central de la sistemática agustiniana. El *Hortensio* le había dado al santo aquel efímero y ardoroso impulso de sus 20 años para buscar la verdad; los académicos lo habían hecho caer en las angustias de una duda sistemática; el Evangelio, al entregarle la Verdad le comunicaba por fin la luz. Así venía la Verdad a unirse a los conceptos de Luz y de Vida que se predicaban del Verbo⁴³⁰.

El Verbo era fuente de Verdad, de Vida y, por tanto de Luz⁴³¹. El Dios que hizo la luz, es luz eterna e incommutable⁴³² que el hombre descubre en el fondo mismo de su ser, con el ojo de su alma. No se trata de una luz corporal o semicorporal. Es la luz de la verdad que todo ser salido de las manos de Dios posee, la cual, haciéndonos ver más allá de nuestros ojos carnales, nos hace conocer la eternidad⁴³³. Es la luz que veía “Tobías cuando, cerrados sus ojos, enseñaba al hijo el camino de la vida y andaba delante de él con el pie de la caridad, sin errar jamás. O la que veía Isaac

principal, aquélla es la Forma de cuanto existe, por ser sumamente semejante al Principio, y es Verdad, porque no entraña ninguna desemejanza”.

⁴³⁰ *De Vera Religione, ib.:* “tal es la Verdad y el Verbo en el Principio, y el Verbo Dios en el seno de Dios. Pues si la falsedad viene del vestigio de la unidad y no del aspecto positivo de la imitación, sino del negativo o de la disimilitud, aquélla es la Verdad que pudo dar cima a esta obra e igualársele en el ser: ella revela al Uno como es en sí, por lo cual muy bien se llama su Palabra y su Luz (Jn. 1,9)”.

⁴³¹ *In Joannis Evang.,* T. 13, c. 3, ri. 5, PL 35, 1495: “En el principio era el Verbo y el Verbo era junto a Dios. Veamos si este Verbo es luz. *En ti está la fuente de la vida y en tu luz veremos la luz* (Ps. 35, 10). Aquí en la tierra, una cosa es la fuente y otra es la luz. Si tienes sed, buscas la fuente, y para ir a la fuente buscas la luz del día; y si es de noche, enciendes una luz para ir a la fuente. La fuente aquella es la misma luz; es fuente para el que tiene sed y es luz para el que está ciego. Ábranse los ojos para que vean la luz: ábranse las fauces del corazón para que beban de la fuente; lo que bebes es lo mismo que lo que ves, es lo mismo que lo que escuchas: Dios es tu todo”.

⁴³² *Contra Advers. Legis et Prophet.,* L. 1, c. 7, PL 42, 609.

⁴³³ *Conf. L. 7, c. 10, n. 16, PL 32, 742:* “Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y púdolo hacer porque tu te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz incommunicable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra como del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas estas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya”.

cuando, entorpecidos y velados por la senectud sus ojos carnales, mereció no el bendecir a sus hijos conociéndolos sino el conocerlos bendiciéndolos. O la que veía Jacob cuando, ciego también por la mucha edad, proyectó los rayos de su corazón luminoso sobre las generaciones del pueblo futuro⁴³⁴. Esta luz incorpórea, interior, espiritual, de la que nos habla el santo, no es otra que la luz de la indivisa Trinidad⁴³⁵ que no puede ser alcanzada sino por los puros de corazón⁴³⁶ a quienes Dios mismo ilumina manifestándoles lo latente, revelándoles lo oculto, haciendo, en una palabra, que por los rayos luminosos de su verdad y sabiduría, mueran a las tinieblas del pecado y queden conformados con la imagen de su salvador⁴³⁷.

Una vez más se hacen manifiestos todos aquellos temas iluminísticos, ya presentes en el sentir común de los Santos Padres y de los cuales ya hemos hecho referencia. Sin embargo, en San Agustín es necesario destacar la impronta del neoplatonismo también en estos temas de iluminación sobrenatural. Más aún, hasta un cierto punto podría decirse, como lo afirma el santo Doctor en un famoso texto, que a este respecto no nos separan de aquellos filósofos ninguna divergencia:

“No tenemos conflicto alguno con estos eminentes filósofos en esta cuestión. Vieron y consignaron de muchos modos y copiosamente en sus escritos que la felicidad de estos seres, lo mismo que la nuestra, procede de un objeto inteligible por la luz,

⁴³⁴ *Conf.*, L. 10, c. 34, n. 52, PL 32, 801.

⁴³⁵ *Contra Faustum*, L. 20, c. 7, PL 42, 372.

⁴³⁶ *Enarratio in Ps.*, 26, n. 15, PL 36, 206: “¿A quién dice nuestro corazón *busqué tu rustro* sino a aquel que pertenece al ojo del corazón? Los ojos de la carne buscan esta luz; los del corazón buscan otra luz. ¿Quieres ver la luz que se divisa con los ojos del corazón? Dios es tal luz. *Dios es luz*, dice San Juan, y en *Él no hay tinieblas* (1 Jn. 1, 5) ¿Quieres ver esta luz? Limpia el ojo con el que se ve, pues dice: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt. 5, 8)”.

⁴³⁷ *Enarratio in Ps.*, 66, n. 4, PL 37, 806: “...sino que le ilumina sobre nosotros, de suerte que se nos descubre lo que estaba oculto y se nos manifiesta lo que existía, pero que se hallaba escondido para nosotros; en esto consiste el iluminar Dios. También puede entenderse, sin lugar a dudas, *ilumina tu rostro sobre nosotros* por ilumina tu imagen en nosotros pues nos grabaste tu imagen, nos hiciste a tu imagen y semejanza (Gn. 1, 26), nos hiciste tu moneda; y por tanto, no debe permanecer tu imagen oscurecida; envía el rayo de tu sabiduría para que disipe nuestras tinieblas y brille tu imagen en nosotros”.

lo que es Dios para ellos y diferente de ellos, por el cual quedan tan iluminados que pueden resplandecer y permanecer con su participación perfectos y felices. Muchas veces, y con mucha insistencia afirma Plotino, desarrollando el sentido de Platón, que ni aún aquel alma que creen alma del mundo, tiene su felicidad distinto origen que la nuestra, y que esa luz no es ella misma, sino la que la ha creado y con cuya iluminación inteligible resplandece ella inteligiblemente.

Pone también una comparación entre aquellos seres incorpóreos y estos cuerpos celestiales ilustres y grandiosos: Dios sería el sol, y esa alma, la luna. Piensan, en efecto, que la luna es iluminada por la oposición del sol. Dice, pues, aquel gran platónico que el alma racional, o llamémosla mejor intelectual, de cuya clase son también –según él- las almas de los inmortales y felices, que no duda habitan en las moradas celestes, esa alma racional no tiene sobre sí otra naturaleza que la de dios, que fabricó el mundo, por el cual fue hecha ella también.

Y que no tienen esos seres celestes otra fuente de vida feliz y de luz para entender la verdad, que la que tenemos nosotros mismos; también lo dice el mismo, en lo cual está de acuerdo con el Evangelio, donde se lee: Apareció un hombre enviado por Dios, que se llamaba Juan; éste venía como testigo para dar testimonio de la luz y que por él todos llegasen a la fe. No era él la luz, era sólo testigo de la luz. La luz verdadera, la que alumbraba a todo hombre, estaba llegando al mundo. Esta distinción basta para demostrar que el alma racional o intelectual, como era la de Juan, no puede ser luz para sí misma, sino que brilla por la participación de la otra luz verdadera. Esto lo confirma el mismo Juan cuando, dando testimonio de él, dice: Porque de su plenitud todos nosotros recibimos (Jn. 1, 6-9, 16)⁴³⁸.

La inspiración plotiniana de este texto, tal como lo muestra el P. P. Henry⁴³⁹, se hace evidente. Dios, tanto para Agustín como

⁴³⁸ *De Civitate Dei*, L. 10, c. 2, n. 3, PL 41, 279-280.

⁴³⁹ Cf. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 129-133, donde hace un estudio exhaustivo del problema, refutando la opinión de W. THEILER, *Porphyrios una Augustin*, Niemeyer, 1933, p. 2, n. 1, el cual quiere encontrar la fuente de inspiración agustiniana más bien en Porfirio. El P. HENRY compara con los lugares paralelos de *Enn.* V, 1 y 6. Ya M. N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, Ts. 2 y 3, París, 1858-61, ps. 557-558 y 798, respectivamente, había manifestado dicho paralelismo.

para Plotino, es una luz intelectual que ilumina todos los seres inferiores. Ya habíamos hablado de esa doble iluminación plotiniana por la cual el nous era por un lado luz emanada del Uno y por otro recibía, en el éxtasis contemplativo, la luz divina que lo transportaba a la región de lo supra intelectual. La comparación, clásica en el neoplatonismo, se tomaba siempre del mundo sensible: el Uno era la luz, la Inteligencia el Sol, el Alma el astro receptor de la luz solar. Agustín hará asumir al ángel el lugar que el neoplatonismo reservaba al "nous"⁴⁴⁰ y únicamente Dios vendrá a asumir la función del Sol. De esta forma venían a salvarse las exigencias de la Revelación, pero se daba así pie para la introducción, con el influjo posterior de los árabes, de una problemática filosófica que arrastraría consigo importantes implicaciones teológicas como ya veremos.

Por ahora retengamos de este texto algunas ideas fundamentales. La felicidad última de los ángeles, y por tanto de las almas separadas, será la intuición de una cierta luz inteligible, distinta de ellos mismos, y que es el mismo Dios. La fuente pues de la beatitud y de la inteligencia de la verdad es Dios que, a modo de un supremo sol, ilumina a todos los seres inferiores.

Ahora bien, ya hemos visto toda la amplitud analógica que el concepto de verdad entrañaba para San Agustín. Es fácil pues deducir de aquí que todo contacto con la verdad, sea de la índole que fuera, supondría siempre una iluminación del mismo Dios. Así la captación de la verdad suprema que es Dios en cuanto Dios, vivencialmente presente en el fondo del alma, dará lugar a la temática de la iluminación mística; la captación de la verdad de las cosas en cuanto que son, dará lugar a la temática de la iluminación intelectual.

Dios, verdad primera e imparticipada, puede ser alcanzado en lo íntimo, en lo más recóndito de la propia alma donde El, sin menoscabar su infinita trascendencia, se hace presente. Para esto es necesario recorrer un largo camino pasando por siete estadios —

⁴⁴⁰ Sobre los puntos de contacto de estos conceptos puede verse P. HENRY, *Bulletin critique des eludes plotiniennes*, en "NRT" 59 (1932), 922: Plotino atribuirá la unidad y la bondad al Uno, el ser y el pensamiento a la Inteligencia. De esta forma el "nous" está más cerca del ángel de la teología tomista.

no olvidemos los modos de exégesis “cabalística” según la cual el siete es siempre número perfecto⁴⁴¹ —: “Animación, sentido, arte, virtud, tranquilidad, ingreso y contemplación”⁴⁴². Siete etapas que llevan a alcanzar la presencia viva de Dios allí donde El se nos presenta más cercano⁴⁴³.

Es necesario notar que en San Agustín se da una constante referencia a la experiencia interior. También en esto rendirá tributo a las influencias neoplatónicas. Hay en el hombre una tendencia, un apetito ingente por alcanzar la luz de Dios, la “sabiduría luminosa”⁴⁴⁴ presente en el fondo mismo del alma⁴⁴⁵.

⁴⁴¹ Cf. *De Civit. Dei*, L. 11, c. 31, PL 41, 344-345.

⁴⁴² Puede consultarse A. CATURELLI, *Los grados de perfección del alma según San Agustín*, en “Sapientia” 9 (1954), 254-271.

⁴⁴³ *De Quantitate Animae*, L. 1, c. 34, n. 77, PL 32, 1077: “Del mismo modo que hay que confesar que el alma humana no es lo que es dios, así hemos de presumir que nada de lo creado está más cerca de Dios”.

⁴⁴⁴ *Contra Faustum*, L. 22, c. 53, PL 42, 433: “Aquello que apetece, una sabiduría luminosa”.

⁴⁴⁵ *Enarratio in Ps. 130*, n. 12, PL 37, 1712: “Y si el alma no se levanta sobre sí misma, no llegará a la visión de Dios, al conocimiento de aquella substancia inmutable”; *Enarratio in Ps. 139*, n. 15, PL 37, 1813: “Siempre quieres estar fuera y rehúas estar dentro. El que te enseña está dentro”. El alma alcanza esa presencia de Dios por su cima o “...la parte más noble del alma humana, por la que conoce o puede conocer a Dios...”, según *De Trinitate*, L. 14, c. 8, n. 11, PL 42, 1044; en *De Trinitate*, L. 15, c. 27, n. 49, PL 42, 1096, se nos dice que esa parte superior del alma es el elemento espiritual que no tiene sobre sí nada fuera del mismo Dios; ahora bien, este elemento superior del alma, conforme al *De Genesi ad Litt.*, L. 12, c. 24, n. 50, PL 34 501, considerado genéricamente puede llamarse “espíritu”, pero, como principio del orden de la voluntad se le dice en el *De Civit. Dei*, L. 7, c. 23, n. 1, PL 41, 291, “animus”; finalmente, en cuanto principio de todas las operaciones espirituales se le dice “mente”. Así, la “mente” será en *De Trinitate*, L. 15, c. 1, n. 1, PL 42, 1057: “Lo que es excelso en el hombre y no en el bruto”; en *De Trinitate*, L. 15, c. 27, n. 49, PL 42, 1096: “sin reconocer superior a quien deba acatamiento y obediencia, fuera de Dios”; en *De Trinitate*, L. 15, c. 7, n. 11, PL 42, 1065: “Mejor que otras partes en el alma”; “Lo que es excelso en el alma”; “cabeza, rostro, ojo del alma”. Nótese la similitud terminológica con Filón de Alejandría. Cf. L. REYPPENS, *Ame, ses puissances et sa structure d'après les mystiques*, en “DSp”, T. 1, col. 437-438. Sobre la influencia de Plotino en San Agustín respecto a este tema cf. R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, París, 1921, p. 289 ss.

Esta marcada interioridad agustiniana será como la tónica fundamental y más original de su mística. El hombre encuentra a Dios en el fondo mismo de su ser, porque ha sido hecho a su imagen y semejanza: “Más interior que lo íntimo mío y más superior que lo sumo mío”, dirá el santo⁴⁴⁶. Aquí podríamos encontrar el fundamento de la llamada “mística de la introversión”, la cual será posteriormente retomada por Eckhart, Taulero y principalmente Ruysbroeck, alcanzando con ellos sus últimas consecuencias.

Por ahora queremos hacer hincapié en el hecho por demás evidente para San Agustín, de la presencia de Dios en el fondo del alma y la posibilidad concreta de alcanzarlo por la parte superior o principal de la misma. La “mente” es, por tanto, el lugar perfecto donde se descubre la imagen de Dios y por donde la podemos conocer⁴⁴⁷. Así, en la medida que el alma se depure, se trascienda a sí misma por el amor, la imagen se hace más perfecta y consecuentemente la presencia de Dios más actual y más viva hasta que *alcanza* su coronamiento en la visión beatífica⁴⁴⁸. Se participa de este modo en la plena sabiduría y Verdad de Dios recibiendo su perfecta iluminación.

En esto, nos decía San Agustín, no hay choque con aquellos “excellentioribus philosophis”. Pero quede sin embargo bien presente que, aun cuando en esta línea de iluminación mística, en la cual el alma es iluminada en su parte superior por la Verdad y Sabiduría de Dios real y actualmente presente, si aún más, en el éxtasis agustiniano, tal como nos lo ha descrito en el famoso libro noveno de las *Confesiones*, existe una terminología indiscutiblemente neoplatónica⁴⁴⁹, sin embargo estamos ahora en un

⁴⁴⁶ *Conf. L. 3, c. 6, n. 11, PL 32, 687.*

⁴⁴⁷ *De Trinitate, L. 14, c. 8, n. 11, PL 42, 1044:* “Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios”. Sobre la doctrina agustiniana de la imagen de Dios en el hombre puede consultarse P. F. MERKEN, *L'image de Dieu*, en “Revue augusti-nienne” 77 (1902), 9-22; *Ib.*, *L'homme image de Dieu*, en *ib* 73-83 y 569-580.

⁴⁴⁸ *De Trinitate, L. 14, c. 17, n. 23, PL 42, 1054*

⁴⁴⁹ P. HENRY, *La vision d'Ostie*, París, 1938, p. 29: “La part des éléments plotiniens dans la vision d'Ostie est donc considerable, d'au-cuns diraient volontiers envahissante. L'étude des sources littéraires a montré, -en effet-, combien intimement Augustin s'est pénétré non pas de telle ou telle idée de

ángulo diametralmente opuesto del problema⁴⁵⁰. El alma, por su parte principal alcanza fugazmente, con delectación incomparable, la luz inmutable de Dios bajo los velos de la fe, pero por un impulso nacido del amor.

La caridad vendrá pues a desempeñar una función formal y específica en esta contemplación⁴⁵¹. El neoplatonismo ha quedado pues, completamente superado. Dios es amor y la contemplación luminosa de Dios se hará en el amor. Tampoco se da en Agustín la posibilidad de equivocarse o confundir conceptos, como pasaba con los Padres Alejandrinos en quienes la iluminación mística del éxtasis contemplativo se quedaba encerrada en las fronteras terminológicas de un marcado intelectualismo.

San Agustín es el poeta de la caridad. Nadie como él ha cantado con más fuerza la función transformante, divinizante de esta virtud teológica, don absolutamente gratuito y sobrenatural de Dios⁴⁵². La contemplación se hace así un conocimiento experimental, ciertamente también intelectual⁴⁵³, pero formalmente afectivo⁴⁵⁴.

Plotin, mais de sa tournure d'esprit. In ne revêt pas seulement ses conceptions des mêmes images et des mêmes mots, mais il leur prête, pour ainsi dire, les mêmes gestes. Le fait mérite qu'on s'arrête”.

⁴⁵⁰ Cf. F. CAYRE, *La Contemplation Augustinienne*, Bruges, 1954, p. 262: “Saint Augustin est par excellence le Docteur du surnaturel. C'est dire que son mysticisme dépasse celui que l'on est convenu de nos jours d'attribuer à Plotin. Le penseur des Ennéades est un grand philosophe et l'on trouve chez lui une orientation mystique très accusée; mais ce mysticisme est purement naturel”.

⁴⁵¹ Cf. G. COMBES, *La Charité d'après saint Augustin*, Paris, 1934.

⁴⁵² *Epístola 167, c. 3, n. 11, PL 33, 737*: “Grande y auténtica virtud es, pues, la Caridad que brota de un corazón puro, de la conciencia buena y de la fe no fingida, puesto que ella es también el fin del precepto (I Tim. 1,15). Con razón se dijo que es fuerte como la muerte (*Cant. 8, 6*), o porque, como a la muerte, nadie la vence, o porque, durante esta vida, la medida de la caridad es amar hasta la muerte”.

⁴⁵³ San Agustín nos habla de un “mirada del espíritu”, vg. en *De Genesi ad Litt.*, L. 12, c. 12, n. 25, PL 34, 463; *Ib.*, c. 6, n. 15, PL 34, 458: “Mirada de la mente con la que se contempla la dilección misma”.

⁴⁵⁴ *De Divin. Quaest.*, 83, q. 35, n. 2, PL 40, 24: “Ningún bien que no se amapientemente, se conoce perfectamente”; *Enarratio in Ps. 135*, n. 8, PL 37,

Podríamos concluir que en esta iluminación mística agustiniana los puntos de contacto con el neoplatonismo estarían presentes en la terminología; en la estructura de las descripciones; en su naturaleza, determinada por una visión de la luz divina; en los efectos de gozo, fruición, delectación; en su cualidad de raptó fugaz, transitorio, repentino; en el sujeto, es decir, la parte superior del alma, vértice, el ojo, la cúspide o “principal de la mente”; pero el principio formal originativo será totalmente diverso.

Por otra parte, Plotino afirma una visión intuitiva inmediata, aquí en la tierra, de la esencia divina, mientras que Agustín, como es obvio, la niega totalmente. A Dios sólo le alcanzamos “a través de un espejo”, nos dice el santo⁴⁵⁵, esto es, en la imagen de lo divino impresa en el fondo mismo del alma⁴⁵⁶ o “repliegues del alma”⁴⁵⁷. Esta imagen divina se hace presente por medio de la memoria⁴⁵⁸, concebida entonces no como una mera facultad de recordación, sino como una toma de conciencia de esta presencia de inmensidad divina⁴⁵⁹ que toca al hombre con Dios y le está siempre presente aún cuando la voluntad humana se le aleje. Es por esta presencia

1760: “No sin razón entendemos que la sabiduría se halla en el conocimiento y en el amor de lo que siempre es e inmutablemente permanece, lo cual es Dios”.

⁴⁵⁵ *De Consensu Evang.*, L. 1, c. 5, n. 8, PL 34, 1046: “Por ello, mientras dura esta vida mortal, aquélla consiste en las obras de una vida santa; ésta, en cambio, más en la fe, y, en unos poquísimos, en una cierta visión de la verdad inmutable, a través de un espejo, en enigma y de forma parcial” (I *Cor.* 18, 12).

⁴⁵⁶ Conf. L. 10, c. 25, PL 32, 794-795.

⁴⁵⁷ *De Trinitate*, L. 14, c. 7, n. 9, PL 42, 1043.

⁴⁵⁸ Conf. L. 10, c. 25, n. 36, PL 32, 795: “Y entré en aquellas otras partes tuyas en donde tengo depositadas las afecciones del alma, que tiene en mi memoria – porque también el alma se acuerda de sí misma”. Sobre el concepto de memoria y sus significaciones especiales en San Agustín, puede consultarse M. SCHMAUS, *Die Psycholo-gische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Münster, 1927, p. 264 ss.; sobre la estructura del alma explicada desde el tomismo, A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, T. 1, París, 1927, p. 21 ss., 47 ss., 155 ss.

⁴⁵⁹ *De Trinitate*, L. 14, c. 7, n. 10, PL 42, 1043: “Porque si nos referimos a la memoria inferior del alma, que la lleva a recordarse de sí; y a la inteligencia interior, por la que se conoce; y a la voluntad interior, por la que se ama, donde estas tres facultades existen simultáneamente y siempre a un tiempo existieron desde que se inició su existencia, ya se piense o no se piense en ellas, parecerá que esta imagen de la trinidad pertenece exclusivamente a la memoria”.

de inmensidad divina como Dios, imprimiendo su imagen en la "profundidad más oculta del alma"⁴⁶⁰ ilumina al hombre y lo provee de los elementos necesarios para que pueda alcanzar, en el interior de su espíritu, la presencia natural de Dios. Hasta aquí Plotino y Agustín podrían conciliarse. Pero el Doctor de Hipona va mucho más allá. La Revelación, sin negar este aspecto natural, le ha marcado otro camino: el de alcanzar a Dios por el amor sobrenatural de la caridad. Para este contacto afectivo con la Luz de la Verdad divina, Dios mismo nos ilumina por los dones sobrenaturales de la gracia, de las virtudes y de la contemplación infusa. Aquí tendrá un lugar importante la función iluminativa del Verbo como Maestro interior y la de los Dones del Espíritu Santo⁴⁶¹.

Una doble iluminación de Dios, pues, en el alma: la natural, por la presencia de inmensidad divina que, asumida plenamente por la iluminación sobrenatural de la gracia y las virtudes, trasciende totalmente el éxtasis plotiniano, sirviendo éste únicamente para que San Agustín encuentre en él los elementos terminológicos necesarios a fin de dejarnos, con la fuerza arrebatadora de su estilo, una vital y colorida descripción.

Por último, podemos decir que, para nuestro santo, esta presencia de la Verdad Divina es tan fuerte que toda la tendencia del alma está volcada hacia la posible visión de Dios aquí en la tierra, visión únicamente factible cuando logran conjugarse la caridad con la iluminación divina del Sol de la verdad⁴⁶².

El otro modo como el hombre puede alcanzar la verdad es en el conocimiento de los inteligibles. No se trata, como es obvio, de la verdad total de Dios que se nos va entregando en la iluminación

⁴⁶⁰ *De Trinitate*, L: 14, c. 4, n. 6, PL 42, 1040: "Ni será imagen de Dios la trinidad que ahora no existe, ni es imagen de Dios aquella que entonces no existirá; es en el alma del hombre, alma racional e intelectual, donde se ha de buscar la imagen del Creador, injertada inmortalmente en su inmortalidad".

⁴⁶¹ Cf. F. CAYRE, *La contemplation Augustinienne*, Bruges, 1954, p. 154-162.

⁴⁶² Nuestra intención no es analizar la naturaleza de la contemplación agustiniana sino determinar los temas iluminísticos allí presentes. Sobre la contemplación como tal pueden consultarse, además de la obra de Cayré ya citada, M. OLPHE-GAILLARD, *La contemplation agustinienne*, en "DSp", T. 2, col. 1911-1921; C. BOYER, *Saint Augustin*, en "DSp", T. 1, col. 1101-1130.

de la gracia, de la fe, de los dones del Espíritu Santo⁴⁶³ y de la contemplación mística, sino en el ámbito del conocimiento donde se mueven la “razón inferior” y la “razón superior”⁴⁶⁴: la una mira al mundo de lo temporal y sensible y se ordena al orden práctico; la otra se dirige a lo inteligible y eterno tendiendo a la contemplación y sabiduría de las verdades eternas, que dan el fundamento último a la certeza de toda realidad. Para alcanzar estas verdades, que no son en sí mismas (puesto que sería ver a Dios en esencia y Agustín lo niega) sino en su imagen o participación, el santo concibe un influjo o iluminación divina directa, al modo como Dios influye en la creación y conservación de los seres. Es la ya famosa y tradicional doctrina agustiniana de la iluminación intelectual⁴⁶⁵.

⁴⁶³ Se pueden consultar R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les dons du Saint-Esprit d'après saint Augustin*, en “La Vie Spirituel” 24 (1930), 95-111; VAN LIERDE, *Doctrina sancti Augustini circa dona Sancti Spiritus*, Wurzburg, 1935; A. GARDEIL, *Les dons du Saint -Esprit*, en “DTC”, T. 4 (2), col. 1762-64.

⁴⁶⁴ Cf. J. PECHAIRE, *Le couple augustinien “Ratio superior et ratio inferior”*, en “RSPT” 22 (1934), 221-238; M. D. CHENU, *Ratio superior et inferior*, en “RSPT” 29 (1940), 84-89.

⁴⁶⁵ Sobre el particular existe una prolifera bibliografía; como más importantes podríamos citar: C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, París, 1921, p. 157-220; E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París, 1943. *Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne*, e”*Rev. Neoschol*”36 (1934), 320-331; *Ib.*, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, en “AHDLM”, 1 (1926-27), 5-217; R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, París, 1934; *Ib.*, *La doctrine augustinienne de l'illumination*, en “RevPh” 37, 1930), 382-502; M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, T. 1, Brescia, 1949, p. 224-243; R. ALLERS, *Sí. Augustine's Doctrine on illumination*, en “FS”, 34 (1952), 27-46; M. GRABMANN, *Der gottliche Grund menschlícher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Colonia, 1924; A. CATURELLI, *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino*, Córdoba, 1954. W. OÍR, *Ueber die Schrift des hl. Augustinus de Magistro*, Hechingen, 1898; E. PORTALIE, *Augustinus* en “DTC”, T. 1, col. 2334; A. C. VEGA, *La idea de la verdad en la filosofía de San Agustín*, en “CdD” 128 (1922), 125-133; 252-258; 131 (1922), 176-187; 133 (1923), 163-188, 345-361, 426-441; 134 (1923), 5-29, 119-136; 137 (1924), 414-430; 138 (1924), 32-50, 91-108; 142 (1925), 448-463; 143 (1925), 8-90; DI SOMMA, *De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomas*, en “Greg” 7 (1926), 321-338; B. NAVARRO, *La teoría de la iluminación en San Agustín*, en “Ábside” 11 (1947), 261-296; M. MARTÍNEZ, *Introducción a El Maestro, Obras de San Agustín*, T. 3, Madrid, 1951, p. 669-680; J. GONZÁLEZ QUEVEDO, *La iluminación agustiniana*, en “Pensamiento” 11 (1955), 5-28; I. QUILES, *Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana*, en “Aug” 3 (1958), 255-268.

Pretender entender esta doctrina desde una perspectiva ajena a los substratos neoplatónicos que la alimentan, es exponerse a una profunda desinteligencia del auténtico modo de pensar agustiniano. Nos encontramos frente a una originalísima solución del ya típico problema platónico que repetidas veces hemos venido señalando: la distinción existente entre el mundo sensible y el inteligible, acerca de los cuales han de darse dos tipos diversos de conocimiento: mudable, opinativo y dudoso el uno; cierto, inmutable y eterno el otro. Este no puede depender de aquél y sólo se tocan en cuanto lo sensible provoca, por vía de reminiscencia, la intuición de lo inteligible⁴⁶⁶.

Esta estructura ontológica, con las variantes dinámicas acopladas por el neoplatonismo, es mantenida por San Agustín hasta donde los límites de la Revelación se lo consienten. La idea fundamental, aquella que para el santo ofrece un punto de coincidencia con los neoplatónicos, ha de desempeñar en esto un lugar primordial: Dios es fuente de Verdad y de Luz⁴⁶⁷ y, así como El nos ilumina en el orden de la vida sobrenatural y mística, así también nos ha de iluminar en el conocimiento de las verdades inteligibles, las cuales, conforme a la estructura platónica, de ningún modo podrán explicarse partiendo de los datos imprecisos del orden sensorial.

Así enfocado el problema, entendiendo el dinamismo del mundo desde arriba, desde lo superior, es imposible dar pie a una explicación del hecho incontrovertible del conocimiento de las verdades eternas e inmutables, por un mero camino de elaboración personal. La abstracción aristotélica no tiene entrada en este mundo agustiniano.

⁴⁶⁶ Cf. *Phaed.* 74b-75c; *Men.* 81a ss.

⁴⁶⁷ *Soliloquia*, L. 1, c. 1, n. 3, PL 32, 870: "Dios es luz inteligible, en la cual, por la cual y a través de la cual lucen todas las cosas de modo inteligible".

Quizá, como quiere Gilson⁴⁶⁸, Agustín se explica este hecho dando lugar, en sus primeros tiempos, a la reminiscencia platónica⁴⁶⁹, pero en las Retracciones la rechaza definitivamente⁴⁷⁰ y entonces la única salida congruente que le queda es su originalísima teoría de la iluminación, la cual nada tiene que ver con “innatismo de ideas”, como quieren algunos⁴⁷¹, puesto que jamás habla de esa manera.

San Agustín parte de dos principios que son fruto de su metodología introspectiva o psicológica: descubre a la “mente”, en sus dos formalidades de “razón superior” y “razón inferior”, como el elemento último y distintivo de la naturaleza humana⁴⁷², el único que

⁴⁶⁸ E. GILSON, *Introduction...*, p. 95: “Il se peu done qu'aux pre-miers temps de sa conversión, Augustin ait combiné la doctrine de la préexistence de l'âme avec celle de la réminiscence platonicienne qui en est le complément naturel. Ce qui est par contre, absolument certain, c'est que, dans l'augustinisme définitif, la réminiscence platonicienne se trouve entièrement libérée de l'hypothèse de la préexistence de l'âme”.

⁴⁶⁹ Estas expresiones estarían usadas entre el 387-389; así en los *Soliloquia*, L. 2, c. 20, n. 35, PL 32, 902: “ Tales son los que están bien instruidos en las artes liberales, las cuales, al aprenderlas, las extraen y desentrañan, en cierto modo de donde estaban soterradas por el olvido “; *De Quantitate Animae*, L. 20, c. 34, PL 32, 1054-55: “...por el contrario, me parece que las trae todas, y el aprender no es otra cosa que el recordar”; idénticas alusiones en el L. 36, c. 50-51, PL 32, 1064; L. 32, c. 69, PL 32, 1075.

⁴⁷⁰ Retracta, L. 1, c. 14, n. 4, PL 32, 590: “Dije lo mismo en cierto lugar “instruidos en las artes liberales, las cuales, al aprenderlas, las extraen y desentrañan, en cierto modo, de donde estaban soterradas por el olvido”. (Soliloquia arriba citado) Pero repruebo también esa frase, pues es más creíble que hasta los ignorantes respondan cosas verdaderas sobre algunas disciplinas, cuando son bien interrogados, precisamente porque, en cuanto pueden comprenderlo, tienen presente la luz de la razón eterna, en la cual ven estas verdades inmutables; no porque alguna vez las hayan conocido, y se han olvidado, como creyeron Platón y otros tales”.

⁴⁷¹ Por ejemplo, J. MARTIN, *Saint Augustin*, París, 1923, p. 55.

⁴⁷² *In Joannis Evang.*, T. 1, n. 18, PL 35, 1388: “Estas son las palabras que siguen: *Y la vida era la luz de los hombres*. Esta es la vida que esclarece a los hombres. Los animales no reciben esta luz, carecen de inteligencia, única capaz de contemplar la Sabiduría. Es el hombre, hecho a la imagen de Dios y dotado de inteligencia, quien puede conocer esta divina Sabiduría”.

por tanto puede, por la riqueza intrínseca de su propia prestancia, alcanzar a los inteligibles.⁴⁷³

Pero, trascendiendo la naturaleza humana, más allá de la misma razón, escapando a las posibilidades concretas de una mera elaboración personal, estarían aquellas verdades que, al decir de San Agustín, son comunes a todos los razonables viéndolas, no obstante, todos y cada uno con su propia razón; poseyéndolas como propias, lo cual no hace, sin embargo, que se alteren sino que, por el contrario, permanecen íntegras e incorruptas, las vean los hombres o no las vean⁴⁷⁴. A este género de verdades necesarias corresponde, por ejemplo, la razón y verdad de los números, “que está a disposición de todo ser racional, que cada calculador puede intentar aprender con su propia razón e inteligencia, y unos pueden comprender fácilmente, otros con más dificultad y otros finalmente, no pueden de ninguna manera comprender (...) I y cuando alguien la percibe, no por esto se transforma, ni convierte como en su propio alimento, ni tampoco se desvirtúa cuando alguien se engaña respecto de ella, sino que, per-naciendo en toda su verdad e integridad, el hombre es el único que cae en error, tanto más grande cuanto menos la alcanza a ver”⁴⁷⁵

El otro género de verdades de este tipo está dado por las normas de la sabiduría, verdaderas y evidentes, y, en orden a la contemplación, comunes a todos los que son capaces de intuirlos⁴⁷⁶.

⁴⁷³ *De Trinitate*, L. 9, c. 3, n. 3, PL 42, 963: “Percibe, por lo tanto, la mente, por los sentidos del cuerpo, las sensaciones de los objetos materiales, y por sí misma los incorpóreos”; *De Trinitate*, L. 15, c. 12, n. 21, PL 42, 1075: “Existen dos géneros de conocimientos: uno el de las cosas que el alma percibe por los sentidos del cuerpo, otro el de las cosas que ella por sí misma adquiere”; *De Libero Arbitrio*, L. 2, c. 6, n. 13, PL 32, 1247: “Que tenemos cuerpo es evidente, y también un alma que anima al cuerpo y es causa de su desarrollo vegetal; dos elementos que vemos tienen también las bestias; pero tenemos, además, un tercer elemento, que bien a ser como la cabeza u ojo de nuestra alma, o algo así, si hay algo que podamos aplicar con más propiedad a la razón y a la inteligencia, y que no tienen las bestias. Por lo cual te ruego que veas si puedes encontrar en la naturaleza del hombre algo más excelente que la razón”.

⁴⁷⁴ *De Libero Arbitrio*, L. 2, c. 8, n. 20, PL 32, 1251.

⁴⁷⁵ *Ib.*

⁴⁷⁶ *De Libero Arbitrio*, L. 2, c. 10, n. 29, 1257: “Por consiguiente, cuanto son verdaderas e inmutables las leyes de los números, cuya razón y verdad

Se trata, pues, de los principios o juicios primeros de valor moral que dan el fundamento primario para que el hombre pueda alcanzar la verdad en el obrar.

Pues bien, estas verdades en las que comunican todos los hombres sin perder ellos su individualidad y sin que aquéllas terminen por eso alterándose, están más allá de la misma razón puesto que no somos nosotros los que juzgamos de ellas sino ellas las que juzgan de nosotros.

Vemos retomado, a su modo, el clásico esquema platónico. Por un lado, el ámbito de estas verdades primeras, universales e inmutables; por otro, el hombre con su mente capaz de intuir estos inteligibles; ¿cómo encontrar el modo cierto de relacionarlos, desde que el santo les niega intervención a los sentidos? Cuando yo conozco el dos o el tres o el diez —dice Agustín— lo que realmente conozco es la relación a la unidad, y la unidad en cuanto tal, es una verdad que escapa al orden de lo sensible. Cuando Pedro, y Juan, y Pablo, y todos y cada uno entienden igualmente que las cosas inferiores han de estar sometidas a las superiores; que los iguales deben compararse a sus iguales; que lo incorrupto es mejor que lo corrupto; lo eterno mejor que lo temporal; lo inviolable mejor que lo viciable; que se debe amar la incorrupción y no la corrupción y que hay que dar a cada uno lo suyo⁴⁷⁷, y en una palabra, cuando se hace patente la existencia de estas “regla y luces de las virtudes”⁴⁷⁸, ellas no pueden ser explicadas por aquello que intrínsecamente debe conformárseles, como es todo el ámbito del conocimiento sensitivo⁴⁷⁹.

Por otro lado, no podemos explicar aquello que es común a todos los racionales e inteligentes, como algo propio y personal de la naturaleza de cada uno de ellos. Es clarísimo, por tanto, que estas verdades comunes e inalterables que todos conocemos en común, cada uno con su propia inteligencia, no pueden pertenecer a la

dijiste que se hallaba presente inconmutablemente, y que eran comunes a todos los que la ven, tanto son verdades e inconmutables las normas de la sabiduría...”.

⁴⁷⁷ Ib., n. 28 y 29, PL 32, 1256-57.

⁴⁷⁸ Ib., PL 32, 1257.

⁴⁷⁹ Ib., c. 12, n. 34, PL 32, 1259.

naturaleza de la mente de nadie porque “un objeto que ven a la vez los ojos de dos individuos no puede decirse que sea o se identifique con los ojos ni del uno ni del otro, sino que es una tercera cosa, en la cual convergen las miradas de uno y otro”⁴⁸⁰.

Si estas verdades se identificaran con nuestro entendimiento serían mudables; además, como se ha dicho, ellas son medida de nuestras concepciones, hasta el punto de que éstas sean tanto más verdaderas cuanto más se le conformen⁴⁸¹. Son pues absolutamente superiores y, por tanto, admiten una única explicación: el influjo que Dios, Verdad Subsistente, ejerce en nuestro espíritu y que podemos llamar iluminación⁴⁸².

Es Dios mismo, pues, quien va a iluminarnos⁴⁸³, imprimiendo en nuestras almas la verdad, a la manera como el sello deja su huella en la cera, porque sólo El es el Sol del mundo

⁴⁸⁰ *De Libero Arbitrio*, L. 2, c. 12, n. 34, PL 32, 1259.

⁴⁸¹ *Ib.*

⁴⁸² El P. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, T. 1, París, 1853, p. 414, nos dice respecto de la temática común de la iluminación intelectual que Platón, San Agustín y Santo Tomás “se sont tenus dans le vrai par une image, en s'appuyant sur la poésie de Dieu, et comparant la vision intellectuelle a la vision physique”; citado por C. BOYER, *L'idée de venté...*, p. 185. Rechazada la reminiscencia platónica y con ella todo tipo de innatismo, tal como lo hace en el L. 12, del *De Trinitate*, a propósito del famoso ejemplo del esclavo que preguntado por Platón respondió exactísimamente sobre un problema de geometría (Cf. *Menón* 81a ss.), la conclusión a la que arriba San Agustín se hace absolutamente congruente: “Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri: sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in *quadam luce sui generis incorporea*, quemadmodum modum oculis carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus”.

⁴⁸³ *De Civit. Dei*, L. 8, c. 7, PL 41, 232: “Pero afirmando también que existe una luz para conocerlo todo, y que ésa era el mismo Dios, por quien fueron hechas todas las cosas”.

espiritual⁴⁸⁴ que nos hace conocer, en su luz, todos los inteligibles⁴⁸⁵.

¿Se trata de una iluminación que alcanza la formación misma de los conceptos? Para Gilson sólo se extendería hasta el conocimiento de las verdades necesarias, o sea, hasta la aprensión de los juicios de valor acerca del bien, de lo igual y semejante, etc., que escapan absolutamente a todo dato sensible⁴⁸⁶.

Cual sea en definitiva la naturaleza de esta iluminación es un problema difícil de aclarar y acerca del cual se han dado muchas opiniones⁴⁸⁷. Para nosotros un hecho se nos manifiesta como indiscutible: esta doctrina es la originalísima solución con la cual Agustín reacciona contra el escepticismo de los académicos con las verdades de la Revelación divina y los postulados de la filosofía platónica.

En ambos, Dios es concebido como causa fontal subsistente del ser, de la luz y la verdad. Ambos coinciden en mostrar que hay una sola fuente de luz para la inteligencia de la verdad. Además, vimos como estos “tan excelentes filósofos” conocían un cúmulo de perfecciones que la Revelación atribuye al Verbo y negando, como

⁴⁸⁴ *Soliloquia*, L. 1, c. 1, n. 3, PL 32, 870: “Ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur”.

⁴⁸⁵ *De Magistro*, c. 11, n. 38, PL 32, 1216. “No podría entenderlas si no fueran iluminadas por otro como por su sol”.

⁴⁸⁶ E. GILSON, *Introduction...*, p. 121: “Le plus évident est que, a quelque interprétation de la doctrine que l'on s'arrête, Augustin n'a jamais clairement distingué le problème du concept de celui du jugement, ni le problème du jugement en general de celui du jugement vrai en particulier (...). Ainsi (...), la doctrine augustinienne de illumination rendrai raison de rorigine de nos idees comme de celle des principes; d'un mot, elle se substituerait á une doctrine de l'abstraction et se dirigerait, comme d'elle-même, vers le confluent où, au XIIIe. siècle, elle rejoindra celle d'Avicenne”.

⁴⁸⁷ E. PORTALIE, *Augustin*, en “DTC”, T. 1, col. 2336, la explica haciendo cumplir a Dios la función del entendimiento agente de los tomistas; C. BOYER, *L'idée de vérité...*, p. 157 ss., la entiende como un modo de participación o conexión del intelecto humano con el divino, según la cual, éste da a aquél en la creación, las virtualidades intrínsecas de su propia actividad; E. GILSON, *Introduction...*, p. 124, la concibe como un influjo regulador de las ideas divinas en el conocimiento de los trascendentales.

de hecho negaban, la posibilidad de explicar desde lo sensible el orden de lo intelectual, ofrecieron el mejor esquema racional para que San Agustín, corrigiendo lo que en ellos creía errado o no concorde con la Revelación, construya una doctrina personal del conocimiento según la cual la iluminación divina, sin excluir la función propia del entendimiento ni adoptar el lugar que el tomismo reservará al intelecto agente, viene a cumplir un rol especialísimo en el conocimiento esencial de las razones formales de las cosas, no en sus desarrollos posteriores ni en sus formulaciones particulares⁴⁸⁸. Es el modo pues como la razón superior alcanza aquel cúmulo de ideas trascendentes y en ellas la sabiduría y la contemplación de Dios.

Es posible decir entonces que conocemos las cosas en Dios o en las razones eternas⁴⁸⁹ excluyendo sin embargo toda interpretación ontologista, como querían Malebranche y la mayoría de los modernos críticos⁴⁹⁰.

Cierto es que San Agustín está movido por la inquietud de llegar a la visión de Dios y todo lo resuelve desde la Verdad divina; pero no menos cierto es que distingue perfectamente la luz propia de nuestra mente de la luz de Dios⁴⁹¹. A Dios no le vemos si no es “a través de un espejo”, es decir, a través de una imagen⁴⁹². Esta imagen de Dios es, como ya vimos, la de la Santísima Trinidad impresa en el “repliegue del alma” o fondo del alma. De la misma

⁴⁸⁸ Cf. R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, p. 172; F. CAYRÉ, *Contemplation et raison d'après saint Augustin*, en “RevPh” 1 (1930), 374-375; *ib.*, *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin*, en “ETL” 6 (1929), 23-38.

⁴⁸⁹ Cf. *De Diversis Quaestionibus*, 83, q. 46, PL 40, 30.

⁴⁹⁰ Cf. J. HESSEN, *Augustinus Metaphysik des Erkenntnis*, Berlín-Bonn, 1931, p. 216; E. GILSON, *Introduction...*, p. 128 ss.; G. SESTILI, *Augustini philosophia pro existentia Dei*, en “Miscell. Agostin.” II, Roma, 1931, p. 765 ss.

⁴⁹¹ *Contra Faustum*, L. 20, c. 7, PL 42, 372: “Esta luz no es aquella luz que es Dios”.

⁴⁹² *De Trinitate*, L. 15, c. 8, n. 14, PL 42, 1067: “Sé que la sabiduría es substancia incorpórea y luz a cuyo resplandor vemos lo que es invisible a los ojos del cuerpo; con todo, San Pablo, varón tan eminente y espiritual, dijo: *Vemos ahora como en un espejo y en enigmas, entonces veremos cara a cara* (I Cor. 13, 12). Si anhelamos saber qué es este espejo y cómo es, lo primero que se nos ocurre pensar es en la imagen en él reflejada”.

manera, en esta luz creada e incorpórea el hombre no ve sino una imagen o participación de las ideas divinas, sin llegar a contemplarlas directamente⁴⁹³.

En definitiva nos encontramos frente a un modo nuevo de actuar del Verbo de Dios en el dinamismo nocional de los hombres.

Esta doctrina acompaña a Agustín desde siempre y no creemos encontrar en ella una evolución que iría desde la reminiscencia platónica a la iluminación plotiniana⁴⁹⁴. De todas maneras nosotros estamos más próximos a ver en ella una influencia de la concepción plotiniana, la cual se hace evidente, como ya vimos, en la terminología y conceptos con que el Doctor de Hipona describe la iluminación mística y que, por otro lado, dará el substrato esquemático para la interpretación del conocimiento intelectual⁴⁹⁵.

Esto no es óbice a que, en esta concepción agustiniana encontremos elementos platónicos y que no se excluyan ciertas concepciones aristotélicas. Repitamos una vez más que la línea dominante de la cultura contemporánea a San Agustín está dada por una suerte de integracionismo sincretista. Los elementos que la informan son, por tanto, múltiples y dispersos y Agustín los asimila en la medida que más lo ayudan a acercarse a la contemplación de la Verdad Revelada, única y acuciante inquietud que lo domina.

Así y todo, siendo la doctrina agustiniana que nos ocupa, en su enfoque formal, definitiva desde sus primeros escritos, podríamos, desde otro punto de vista, señalar una cierta evolución.

⁴⁹³ *De Trinitate*, L. 12, c. 4, PL 42, 1000.

⁴⁹⁴ Cf. R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, p. 172-173, refutando la posición de B. KALIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen, 1920, p. 81.

⁴⁹⁵ Las relaciones entre Plotino y Agustín respecto al hecho de que hay verdades universales en las cuales todos los hombres comunican conociéndolas, sin embargo, de manera personal y propia, como propio y personal es su entendimiento y su alma, está tratado por J. PEPIN, *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*, en "Revue de Métaphysique et de Morale" 55 (1950), 128-147; 56 (1951), 316-326. El autor pretende encontrar un punto de contacto entre la relación de las almas particulares y el alma universal de Plotino, con la teoría agustiniana del Maestro Interior.

En el “Sobre el Maestro”, obra de sus primeros años de convertido⁴⁹⁶, hace llegar su doctrina hasta las últimas consecuencias posibles, como reacción quizá contra la vacuidad retórica hacia la cual había estado orientada su primera etapa de formación intelectual. Es lógico pues que afirme de manera taxativa, frente a la demagogia verbal de los retóricos, que el único Maestro interior es el Verbo que nos hace alcanzar la verdad, ya en el orden natural, ya en el sobrenatural, con su iluminación. Las palabras son signos —dice el santo— y cuando alguno me muestra un signo, si yo ignoro lo que él significa, nada aprendo; y si algo aprendo es porque la verdad significada ya estaba en mi alma como fruto de la iluminación del Maestro interior⁴⁹⁷.

No habrá lugar para mediadores en el proceso iluminativo que el hombre recorre al encuentro de la verdad: las palabras sólo cumplen una misión de reminiscencia⁴⁹⁸.

Sin embargo, en el “Sobre la Doctrina Cristiana”, obra de su época de obispo⁴⁹⁹, afloja un poco los alcances o, si queremos, las aplicaciones absolutas de su anterior concepción. Una cosa es la palabra común, con que nombramos los objetos, otra la palabra de Dios que nos ha quedado viva en las Sagradas Escrituras. Es por tanto lícito acercarnos a escuchar y a aprender por boca de los sacerdotes y predicadores, porque Dios quiere, por este medio, iluminarnos⁵⁰⁰. Sin embargo, ninguno, ni el que enseña la palabra divina, ni el que recibéndola es con ella iluminado, puede

⁴⁹⁶ Lo escribe en Tagaste hacia el 389.

⁴⁹⁷ *De Magistro*, c. 10, n. 32-33, PL 32, 1213-1214; *Ib.*, c. 12, n. 40: “Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre inferior; mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo digo porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve él interiormente y con los ojos simples. Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño algo diciéndole la verdad, pues aprende, y no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente; por tanto, si le preguntase sobre estas cosas, podría responder”.

⁴⁹⁸ Así San Agustín aplica la doctrina pitagórico-platónica de la reminiscencia, rechazando, como se hace evidente, todo modo de innatismo conceptual.

⁴⁹⁹ Comenzado entre 396 pero interrumpido en el 397, en el L. 3, c. 25-35; finalmente completado en el 427.

⁵⁰⁰ *De Doctrina Christiana*, Prol. 5, PL 34, 17. (498) *Ib.*, 8, PL 34, 18.

considerarla como algo propio: toda verdad y toda luz procede de Dios⁵⁰¹.

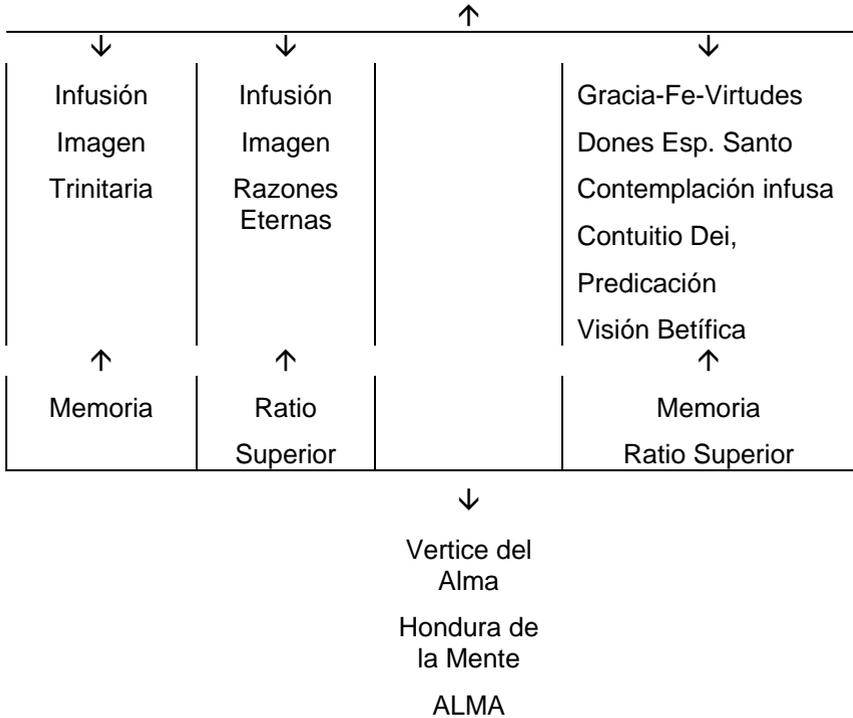
He aquí, en definitiva, la amplísima concepción iluminística agustiniana que va desde el orden místico, donde tenemos un conocimiento afectivo y connatural de Dios, hasta el conocimiento de las verdades universales e inteligibles. En una palabra, que acompaña en toda su extensión los modos con los cuales el hombre puede alcanzar la verdad porque, en último caso, sin excluir la actividad del sujeto, la verdad no es aprendida sino más bien se nos entrega desde la Verdad misma de Dios en la cual participan todas las cosas. La iluminación viene, por tanto, a determinar los modos superiores de la dinámica del espíritu facilitando el medio adecuado para que el hombre llegue a la adquisición y contemplación de la “sabiduría luminosa”⁵⁰².

Sintetizando, podríamos decir que dos son los tipos de iluminación que se hacen presentes en San Agustín: uno natural y otro sobrenatural. En el primero descubrimos la luz de la “mente” humana participando de la luz del entendimiento divino, la cual a la vez podrá ser “lo principal de la mente” o “intelecto” como parte superior y elevada capaz de alcanzar esta luz, y “repliegue del alma” o fondo del alma donde Dios nos ilumina imprimiendo la imagen de la Trinidad, fruto de la presencia de la inmensidad divina. Por aquí puede darse un fundamento para una mística natural, según la cual el hombre, por un camino de introversión y ascesis puede llegar a captar esta luz de la presencia divina en su alma por medio de la parte superior de su mente. Por último, y siempre en el orden natural, para el conocimiento de los puros “inteligibles” el hombre recibirá en su “razón superior” la iluminación divina.

⁵⁰¹ Ib., 8, PL 34, 18.

⁵⁰² *Contra Faustum*, L. 22, c. 53, PL 42, 433.

ILUMINACIÓN DEL VERBO DE DIOS



En el orden sobrenatural, en cambio, la gracia, la fe, los dones del espíritu Santo, la contemplación infusa y la predicación misma de la palabra de Dios serán otros tantos modos de iluminación divina que hallarán su acabamiento completo en la visión beatífica.

En todos estos temas iluminísticos, la Revelación y el neoplatonismo han logrado conjugarse.

Capítulo V

Los árabes y la temática iluminística medieval

Al margen de esta concepción agustiniana y también por influjo del neoplatonismo, se genera otra temática iluminística en los autores árabes.

Estos conocen la filosofía griega en los siglos VII y VIII a través de las iglesias cristianas siríacas⁵⁰³ y por medio de versiones directas de Aristóteles y Platón⁵⁰⁴.

Llegan así a construir un sistema filosófico-teológico⁵⁰⁵ donde la temática de la iluminación juega un papel fundamental.

⁵⁰³ El contacto de Siria con la cultura griega se inicia con las expediciones de Alejandro; cf. G. GLOIZ-P. ROUSSEL-R. COHÉN, *Histoire General*, T. 4, París, 1938, p. 185 ss.; G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, Madrid, 1960, p. 605; "Los cristianos sirios (en el siglo v) habían realizado una importantísima labor de traducción a su lengua de obras científicas y filosóficas griegas, especialmente aristotélicas y neoplatónicas". Al respecto cf. E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, T. 1, París, 1941, p. 611; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, T. 2, París, 1909, p. 209-221; F. NAU, *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe. au VIIIe. siècle*, en "Cahiers de la société asiatique", París, 1933; L. GARDET M. M. ANAWATI, *Introduction a la théologie Musulmane, Essai de théologie comparée*, París, 1948, p. 192-194.

⁵⁰⁴ El principal influjo del pensamiento griego en la confección del *Kálem* o teología musulmana proviene de la inmensa obra de traducciones de Aristóteles, tanto del griego como del siríaco. Entre la larga lista de traductores merece citarse a Qusta Ben Luqa, conocido por los escolásticos como el Constabulinus, cuyo tratado sobre la diferencia entre el alma (*nafs*) y el espíritu (*ruh*), de absoluta raigambre neoplatónica, es traducido por Domingo Gundisalvo y Juan Hispano (*De differentia spiritus et animae*). Según el P. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, p. 605 ss., llegan como versiones directos el *Timeo*, *La República* y *Las Leyes* de Platón y todo Aristóteles menos la *Política*. Además, pasando por aristotélicas, conocen dos obras neoplatónicas: la *Teología de Aristóteles*, que en realidad es una compilación de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino, y el *Tratado de las cinco substancias*, síntesis neoplatónica de Plotino, Proclo, Filón, con no pocos elementos maniqueos. Cf. L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction a la théologie Musulmane*, p. 44, donde se cita como obra capital a este respecto, M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig, 1893. La asimilación cultural de estos elementos demandará aún muchos siglos, cf. R. VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*, T. 2, Madrid, 1953, p. 30.

En estos autores los elementos neoplatónicos se hacen presentes de manera manifiesta⁵⁰⁶. El esquema es siempre el mismo: Dios, concebido como el principio supremo o Primer Ente, del cual emanan necesariamente todas las cosas. Esta emanación alcanzará no sólo el orden del ser sino el del operar, como ya hemos comprobado. A partir de este Primer Principio se suceden jerárquicamente los seres. Pero como de este Uno no puede proceder lo múltiple⁵⁰⁷, conforme al postulado plotiniano, introducen entre él y la creación sensible diez Inteligencias y nueve orbes, la Primera de las cuales tiene categoría de motor y fin, y la décima, a la que llaman Inteligencia Agente, es la que da las formas corruptibles

⁵⁰⁵ Téngase en cuenta, como quiere AZIN PALACIOS, *Los orígenes de la Teología escolástica*, en "Mélanges Mandonnet", T. 2, París, 1930, Bibliothèque Thomiste, XIV, p. 57 ss., que el Islam es un credo religioso que, en muchas cosas, coincide con el cristianismo; San Juan Damasceno lo cataloga entre las herejías cristianas en su *De Haeresibus*. No nos debe extrañar, pues, que busque, con la ayuda de la filosofía griega razonar sistemáticamente su creencia. Se puede consultar A. GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, París, 1920, p. 61-109; la obra de L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction...*, nos parece fundamental, especialmente el c. 3, p. 136 ss y p. 191 ss.; M. AZIN PALACIOS, *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas*, en "Revista de Aragón" (1903), 179-189, 264-275, 343-359; SOFIA VANNI-ROVIGHI, *La Filosofía Patrística e Medieval*, en "Storia della Filosofia" a cura di C. FABRO, Roma, 1954, p. 193.

⁵⁰⁶ Los árabes, especialmente Avicena (Ibn Sina +1037) hacen una síntesis entre la física y la lógica. Es posible que llegaron a ello movidos por la necesidad de cubrir las lagunas que el aristotelismo dejaba especialmente en orden a la metafísica, donde el Ser Supremo, concebido sólo a modo de Primer Motor, no parece influir de manera permanente en la existencia de los seres, ni en la duración y evolución de todas las substancias que forman el orden creado. Lógicamente, esta teología natural no se acercaba conveniente a los datos que la Revelación ofrecía a los árabes. Sin embargo, sin descartar este aspecto, la verdadera razón habría que atribuirlo a la influencia que ejercen en la sistematización doctrinal musulmana, las obras neoplatónicas erróneamente atribuidas a Aristóteles. De esta manera el pensamiento del Estagirita se mostraba totalmente coherente. Cf. F. VAN STEEN-BERGHEN, *Siger de Brabant*, T. 1, Louvain, 1931, p. 374.

⁵⁰⁷ Cf. AVICENA, *Methaphysices Compendium*, L. 1, pars 4, T. 2, c. 1, n. 6: "En efecto has conocido que de lo Uno, en cuanto uno, no procede sino lo uno"; ed. N. Careme, Roma, 1926, p. 192.

y causa, dirigiendo y administrando al mismo tiempo, las almas de los hombres⁵⁰⁸.

Logran así establecer una jerarquía de seres⁵⁰⁹, todos ellos frutos de una causalidad emanantista que también llegará a determinar de manera absoluta el orden de la operación.

Dios, principio único y soberano causa eternamente por sí mismo un solo efecto: la primera Inteligencia; de ella procede la segunda y al mismo tiempo la primera esfera celeste, que es un cuerpo animado movido por la primera Inteligencia. Así sucesivamente hasta la décima inteligencia que es el Intelecto Agente de la humanidad, el principio inmediato de las almas humanas y de todo el mundo "sublunar". Los principios universales son únicamente conocidos por el entendimiento divino y en el conocimiento de lo contingente actúa la última inteligencia.

Esta metafísica creacionista, aplicada al orden del operar, llegará al extremo, como se hace evidente por lo hasta aquí dicho,

⁵⁰⁸ El PSEUDO-AVICENA, *Liber de Causis Primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*, c. 4, recoge esta doctrina: "Ya sabes [*habes*] que desde lo creado primero descienden, por el hecho de que se entiende a sí mismo, pero no descienden a través de modos diversos, de los cuales has oído hablar, sino a través de dos, a saber, en razón de la posibilidad y de la naturaleza intelectual, los cuales encontramos en aquél. Y a partir del hecho de que descienden hay inteligencia en común con este camino que hemos declarado entonces implícitamente se presentó junto a ti una intención [o bien *una comprensión*] que no te es lícito ocultar, y es: que a partir de la inteligencia primera, por el hecho de que se entiende a sí misma y por el hecho de que es posible en sí misma, procede la esfera primera con sus partes, la materia y la forma. Ya no te está oculto esto que he enunciado respecto de la progresión de la doble causa del primer cielo desde lo primero causado, y he conocido a su vez que si la inteligencia ve lo primero, entonces ve en ello a la inteligencia tal como es, rigiendo después de aquella en el orden, y la quiere después de sí a causa del intelecto del orden que está en aquella y por esto se sigue que ella es de otra inteligencia inferior a aquella. Ahora bien este brevísimo discurso nos indica en metafísica en dónde bajo toda inteligencia se manifiestan los tres en el ser, siempre que se llegue a la inteligencia agente, la cual es la que mueve a nuestras almas"; ed. R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin*, París, 1934, en "Bibliothèque Thomiste", T. XX, p. 101-102; en p. 63-80 se dan los presupuestos históricos y doctrinales de esta obra.

⁵⁰⁹ Cf. AVICENNA, *Compendium Metaphysices*, L. 2, T. 1, c. 2, n. 1, ed. Careme, p. 243.

de afirmar la acción inmediata y directa de Dios en todas las operaciones de los seres creados, descartando consecuentemente la acción real de las causas segundas.

Ya habíamos hablado de la imagen clásica con que los neoplatónicos explicaban el conocimiento. También la asumirán los árabes y entonces para ellos Dios es el Sol del mundo inteligible que ilumina, por infusión de las formas inteligibles, la Primera Inteligencia; ésta a su vez a la segunda y así sucesivamente, por un proceso de iluminación emanantista, se llega a la Inteligencia Agente la cual finalmente irradia su luz en nuestras almas. De esta manera se ha descartado toda actividad personal en la adquisición del conocimiento intelectual y pueden, entonces, con toda propiedad, comparar a la mente con la luna y a Dios con el Sol⁵¹⁰. La felicidad última del hombre consistirá en el retorno al Principio Supremo, por un camino de reabsorción iluminativa, de Inteligencia a Inteligencia, hasta alcanzar la visión inmediata y plena del primer Principio.

El P. S. Ramírez señala dos caminos conocidos por los árabes en este reencuentro con lo divino⁵¹¹. Uno especulativo-místico profesado por Alkindi, Alfarabi, Avicena, Abentofail, Avempacis y Averroes y otro puramente místico-intuitivo, profesado por Algazel.

⁵¹⁰ Con una fantástica etimología, algunos autores hacían derivar “mens humana” del griego “Mrjvn” que en latín significaría *luna*; así en el GUNDISSALINUS, *De Anima*, c. 10: “De donde la mente del hombre se dice “*mente*” por mérito griego, la cual en latín se interpreta como “*luna*”. En efecto la luna, según dicen los astrólogos, no posee luz por sí misma sino por el sol”; ed. R. DE VAUX, *Notes et textes...*, p. 175; esta etimología absurda proviene, según el mismo R. DE VAUX, *ib.*, nota (2), de CASIODORO, *De Anima*, c. 1: “*Mens* se dice... esto es por la luna”, DL 70, 1282. Etimología retomada por ALCHERIUS CLARAVALLENSIS, *De spiritu et anima*, L. 1 c. 11, PL 40, 786: “*Mens* se dice... en griego; en latín, luna”. Sabemos que esta obra, escrita hacia el 1161, fue falsamente atribuida a San Agustín; Santo Tomás lo denuncia en *De Spirituálibus Creaturis* a. 11, ad 2 y *De Anima* 12, ad. 1. Puede consultarse al respecto G. THERY, *L'authenticité du “De spiritu et anima” dans saint Thomas et Albert le Grana*, en “RSc PT” 10 (1921), 373-377; G. Raciti, *L'autore del “De spiritu et anima”*, en “RFNS” 53 (1961), 385401.

⁵¹¹ S. M. RAMÍREZ, *De hominis Beatitudine*, T. 3, Madrid, 1947, p. 284. Remitimos a la bibliografía por él citada.

En el primero se conjugarían la iluminación intelectual, por un proceso de demostración y abstracción quiditativa que facilitaría la unión del entendimiento posible con la Inteligencia Agente, y la iluminación mística que comenzaría entonces a partir de la unión con la última Inteligencia hasta llegar al Supremo Ser. La felicidad última del hombre vendría de la iluminación suprema obtenida por la unión con la última Inteligencia, pero por un camino previo de especulación filosófica⁵¹².

La otra explicación que nace como reacción a la filosofía, tiene a Algazel como principal fautor, el cual, liberado de los elementos de especulación racional que sostenían los anteriores, se acerca mucho más a la concepción iluminística plotiniana.

Imbuído de un profundo escepticismo por las ciencias especulativas, las declara ineptas para dar la perfección última al hombre. Hay un solo camino y es el de la ascesis, la ciencia práctica y la virtud que nos conducen paulatinamente al éxtasis, a las revelaciones divinas, a las profecías y finalmente a la intuición de las Inteligencias y del mismo Dios⁵¹³.

La naturaleza de nuestra alma es verdaderamente divina. Si por la mortificación y la ascesis podemos alcanzar el fondo mismo de ella para recibir allí la iluminación y la revelación del mundo espiritual, nos unimos de modo inmediato y directo con Dios,

⁵¹² El P. S. M. RAMÍREZ, *De hominis Beatitudine*, p. 284-285, disdistingue en este proceso especulativo por el cual el intelecto posible asciende al encuentro de la Inteligencia Agente, una serie de estadios: 1- el *intelecto meramente pasivo* o material o en potencia absoluta; 2- *En efecto* o *en potencia fácil*, es decir, cuando está informado por las primeras nociones inteligibles y conoce los primeros juicios "evidentes por sí mismo", con y por los cuales se alcanzan los "intelligibilia secunda" del género de los teoremas euclidianos; así el entendimiento se pone 3- *En el efecto por comparación del primero*; 4- el entendimiento en *potencia perfecta* que a su vez se compone de dos momentos: a-) el de la adquisición y posesión de todas las formas inteligibles, es decir, de todas las ciencias especulativas sin que, sin embargo, "in actu" las considere y entonces tenemos 5- el *intelecto en hábito*, el segundo momento b-) está determinado por el actual ejercicio de estas ciencias que pone el entendimiento 6- *en el efecto absolutamente* y dado que es entonces cuando recibe la influencia actual de la Inteligencia Agente a la cual recién conoce y con la cual entonces se une, se le llama también "intelecto adaptado" o "acomodado" o "asimilado".

⁵¹³ Cf. S. M. RAMÍREZ, *De hominis Beatitudine*, p. 290.

resolviendo de este modo la pluralidad en la Unidad Suprema. A este término sólo podemos llegar, no por la filosofía o las ciencias especulativas, sino únicamente por el amor⁵¹⁴. Las influencias neoplatónicas se hacen evidentes.

Lo que nos interesa pues poner de manifiesto en toda esta concepción iluminística es que, dentro de ciertos módulos aristotélicos se mantienen, sin embargo, los principios del neoplatonismo conforme a los cuales estos autores árabes sostendrán que la iluminación necesaria, ya sea para el conocimiento de los puros inteligibles, ya para la intuición última y directa de Dios, proviene de un principio superior y externo: la Inteligencia Agente de la cual emana.

Esta concepción filosófico-mística de la iluminación vendrá posteriormente a influir con Avicena, en los judíos Ibn Gabirol y Jehuda Ha Leví (s. XII) y en los cristianos Gundisalvo, Guillermo de Auvergne, Roberto Grosseteste, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, etc.⁵¹⁵; y con Averroes en Maimónides (s. XIII). Además, el Liber de Causis, falsamente atribuido al Estagirita, vendrá a complicar las cosas y finalmente todas estas corrientes doctrinales llegarán a la Edad Media entremezcladas y confundidas⁵¹⁶, ofreciendo una magnífica oportunidad al Angélico Doctor para que, refutando errores y asumiendo verdades, construya con todas ellas una síntesis prodigiosa del pensamiento, a la luz de la Revelación⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Cf. CARRA DE VAUX, *Gazali*, París, 1902, p. 129-227.

⁵¹⁵ AZIN PALACIOS, *Los orígenes de la Teología escolástica*, p. 60, se ocupa de poner en evidencia la importancia de esta influencia, no sólo a través de las obras filosóficas sino también teológicas de los árabes, muy especialmente el *Ihía* o el *Ictisad* de Algazel y la coincidencia de materias entre estos últimos y los tratados escolásticos de "De Deo Uno". Cf. la obra del mismo autor, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, Zaragoza, 1904, p. 271-331

⁵¹⁶ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, T.2, Louvain, p. 358: "La vie intellectuelle du XIIIe. siècle est dominée par un fait historique capital, qui est étroitement lié aux origines de la philosophie de Siger: l'introduction en Occident, par vagues successives allant du milieu du XIIe. siècle au milieu du XIIIe., d'une abondante littérature philosophique et scientifique, d'origine grecque, juive et arabe".

⁵¹⁷ R. DE VAUX, *Notes et textes...*, p. 15, basado en los trabajos de E. Gilson sobre el agustinismo aviceneano, muestra que ya antes de Santo Tomás se trató

El transplante del pensamiento árabe al cristiano no se hace difícil si tenemos en cuenta los presupuestos neoplatónicos ya existentes como consecuencia de la influencia excepcional de San Agustín. Cuando, por obra de las traducciones latinas de los árabes y muy especialmente de Domingo Gundisalvo⁵¹⁸, el cristianismo

de conciliar en Avicena al pseudq Dionisio, San Agustín y Aristóteles, pero los elementos están allí integrados en bruto: "il fallait tout reprendre par l'intérieur, rectifier chaqué notion, l'affiner, la mettre a sa place. Long travail qui ne trouvera a son achèvement que dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin". Respecto al *Liber de Causis*, su autor según H. BEDORET, *L'auteur et le traducteur du Liber de causis*, en "RNP" 41 (1938), 519-533, sería Alfarabi (+949 ó 950). Para el P. G. THERY, *Tolède, Grande ville de la renaissance médiévale*, Oran, 1944, el autor sería el judío Salomón Ibn Dáwód (Avendauth) o Juan de España, judío diverso del arzobispo de Toledo del mismo nombre, que sucedió en la sede episcopal a Raimundo, el cual fue el iniciador de las traducciones, como ya dijimos. Este Raimundo sería, por su parte, el autor del *Liber de causis primis et secundis*, del cual ya también hablamos. Para el P. Alonso, *Las fuentes literarias del "Liber de causis"*, en "El Andaluz", 10 (1945), 345-382, Juan de España sería uno solo. Se puede ver también L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introductio...*, p. 246, nota (2). Para la influencia del "De Causis" en Santo Tomás, cf. C. VANSTEENKISTE, // *Liber de Causis negli scritti di San Tommaso*, en "Ang" 35 (1958), 326-374; la influencia general de todas estas corrientes puede apreciarse en el artículo del mismo autor, *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso*, en "Ang" 37 (1960), 336-401.

⁵¹⁸ Debemos notar que es el arzobispo de Toledo, Raimundo de Sauvet (1126-1151) quien promueve la traducción de obras de Aristóteles, Alfarabi, Avicena, etc. Así resultan, del trabajo de traducción de Domingo Gundisalvo y de ese misterioso personaje que se llamó Juan Hispano, una serie de obras árabes, neoplatónicas o pseudo-aristotélicas como el *Secretum secretorum*, también el *De intellectu* de Al-Kindi; el *De intellectu, De scientiis, De Ortu scientiarum*, de Alfarabi: una *Lógica*, una *Física* y una *Metafísica*; el *De anima* de Avicena; *Las opiniones de los Filósofos*, de Algazel; el *Fons vitae*, de Ibn Gabirol; el *De differentia spiritus et animae*, de Quista ben Lúea; cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, p. 673; E. GILSON, *La Philosophie...*, p. 377; M. ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, en "AL Andaluz" 8 (1943), 155-188. No podemos olvidar a Gerardo de Cremona (1114-1187), Marcos de Toledo (s. XII) y Miguel de Escoto, el cual especialmente tradujo a Averroes. De todas maneras, el lugar principal que le corresponde al "Gundisalvinus" como intermediario entre la filosofía islámica y cristiana es suficientemente conocido. Cf. E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant*, en "AHDLM", 4 (1929), 85-91; *ib.* 1 (1926-27), especialmente p. 46-49. Sobre las traducciones se pueden consultar H. BEDORET, *Les premières traductions tolédanes de Philosophie: Oeuvres d'Alfarabi et d'Avicenna*, en "RNP" 41 (1938), 80-97; 374,400; L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction...*, p. 239, nota (1), recalca la importancia de los

conoce estas doctrinas, rápidamente se las asimila, originándose entonces una corriente de pensamiento que, bajo formas diversas, llega hasta nuestros días⁵¹⁹.

Entre los autores cristianos se inicia entonces lo que podríamos llamar una corriente filosófico-teológica de la iluminación.

En primer lugar, las substancias separadas de los platónicos y aristotélicos, que los árabes llaman Inteligencias, acercándose de esta manera más al concepto de “nous” neoplatónico, los cristianos llamarán ángeles⁵²⁰. En general vendrán a sostener que Dios es luz increada y purísima, incorpórea, de la cual participan todos los seres. Esta participación alcanzará no sólo el orden operativo natural y sobrenatural, donde la analogía con los efectos de la luz sensible resulta más próxima, sino también el cosmológico. Conforme a esta concepción, afirmarán que la luz se puede predicar con mayor propiedad de los seres espirituales que de los corporales⁵²¹ y que ella es como la forma primera de todas las cosas, idea que se hace presente en Roberto Grosseteste, el Libro sobre las Inteligencias, San Buenaventura⁵²² y que ha llegado hasta

traductores italianos como Jacobo de Venecia, Nicolás de Sicilia, Burgundio de Fiza; en p. 244 se pueden consultar las diversas traducciones del árabe y su cronología.

⁵¹⁹ Se originan, dos corrientes fundamentales en el Medioevo, como fruto de la influencia árabe: una, la del llamado *averroísmo latino* o movimiento heterodoxo o de izquierda aristotélico; otra, que resulta del encuentro con el pensamiento cristiano y que Según M. DE WULF debe llamarse *agustinismo avicebronisante*; R. DE VAUX prefiere más bien hablar de un *avicenismo latino* (Cf. *Notes et textes...*, p. 13-14), posición que E. GILSON, *La Philosophie...*, p. 380-381, refuta proclamando la existencia de un *agustinismo avicenisante*. De esta última corriente tomará origen el moderno ontologismo por vía de Marcilio Ficino, Tomassin, Malebranche y Gioberti. De la línea del misticismo árabe surgirán todos los sistemas intuicionistas que sostendrán la posibilidad de una intuición natural, inmediata y concreta de Dios.

⁵²⁰ Santo Tomás lo explica en I, 79, 10, c.; II *De Coelo et Mundo*, lect. 4, n. 5.

⁵²¹ Cf. San Buenaventura, II *Sent.*, D. 13 a. 1 q. 1: “An lux primo die facia fuerit corporalis vel spiritualis”.

⁵²² Es la conocida corriente que C. BAEUMKER, *Witelo*, en “BeiträGeschPhilo”, Bd, III, Helft 2, p. 357-514, examina con el nombre de “Lichtmetaphysik” o metafísica de la luz.

ellos, tomada de Ibn Gabirol (Avicetrón)⁵²³, a través de Domingo Gundisalvo.

Debemos notar, sin embargo, una evolución en el desarrollo de esta influencia, la cual se hace menos notoria a medida que mejor se va distinguiendo el orden de la naturaleza y aquel de la gracia. Se aceptan entonces las tesis iluministas arabeizantes para explicar los procesos de conocimiento intelectual y éxtasis místicos naturales, pero distinguiéndolos formalmente del orden sobrenatural.

Un ejemplo claro lo tenemos en Udalricus de Argentina, el cual, en su *Summa de Bono*, aplicando los esquemas aviceneanos, distingue diversos modos de conocimiento que van desde la potencialidad absoluta del entendimiento posible, pasando por la etapa del Intelecto santo, cuando ya purificado de toda materialidad se asimila y conoce la luz de las substancias separadas, hasta el Intelecto divino, una vez que recibe la luz de Dios en la inteligencia o facultad superior con la cual llega a conocer y unirse a Dios alcanzándolo en su propia divina luz. Y se apresura a aclarar Udalricus:

“Y no decimos esto a partir de la luz de la gracia, que hace lo agradable, sino de la luz por la cual Dios ilumina a todo hombre (Jn. 1,9) y por la cual Dios reveló a aquellos, es decir, a los filósofos, como dice la carta a los Romanos 1, 9”⁵²⁴.

El versículo joánico ha ofrecido esta vez un nuevo modo para justificar, desde la Revelación, la síntesis temática iluminística de los árabes. La luz del entendimiento agente, la luz de la inteligencia en cuanto tal y la luz divina forman una única luz que es

⁵²³ IBN GABIROL, *Fons vitae*, T. 5, n. 6: “imaginariamente la aplicación de la forma con la materia es como la aplicación de la luz con el aire”, ed. C. BAUMKER, en “BeiträGeschPhilo”, Bd. I, Heft 2-4, Münster, 1895, p. 267. D. GUNDISSALINUS, *De Processione mundi*: “La primera conjunción de la forma con la materia es como la [conjunción] de la luz con el aire (...) Por esto la conjunción de la forma con la materia es asimilada a la conjunción de la luz con el aire, porque, como por la luz se ven las cosas oscuras, así, por la forma se conoce qué es [la esencia] de la cosa misma”, ed. G. BULOW, en “BeiträGeschPhilo”, Bd. 24, Heft 3, Münster, 1925, p. 39-40.

⁵²⁴ Cf. Udalricus de Argentina, *Summa de Bono*, c. 1, ed. J. DAGILLON, *Bibliothèque Thomiste*, T. XII, París, 1930, p. 19 ss.

como la expresión más nítida de la semejanza divina en nosotros y por medio de la cual conocemos no solamente la existencia de Dios, sino que, por esta semejanza luminosa con lo divino, alcanzamos el más alto modo de conocimiento natural de Dios, posible aquí en la tierra. Así interpretan el “Ha de brillar sobre nosotros la luz de tu rostro Señor” (Sal. 4, 7) de la Escritura, explicando de este modo la participación racional en la luz divina.

En el orden del conocimiento intelectual, los árabes vendrán a reforzar el esquema de la iluminación agustiniana. Será fácil conciliar la acción de la última Inteligencia Agente con la influencia de Dios en el conocimiento de los inteligibles.

Claro que esta doctrina tendrá diversas explicaciones a medida que ella también vaya alejándose de la influencia arabeizante⁵²⁵. Así, cuando esta influencia se hace sentir más crudamente, los autores entenderán el alma como la materia sobre la cual deberá actuar un agente exterior, el “dador de las formas” o la Inteligencia Agente avicenisiana, función que para estos autores cumplirá directamente Dios.

El planteo platónico sigue siempre siendo insuperable: desde lo sensible no es posible explicar el orden de los puros inteligibles⁵²⁶.

Esta posición la encontraremos en Guillermo de Auvergnia y en toda la línea doctrinal que E. Gilson ha llamado el “agustinismo avicenisante”⁵²⁷.

⁵²⁵ Cf. L. B GILLON, Signification historique de la théologie de saint Thomas, en “DTC”, T. 15, col. 684-686.

⁵²⁶ D. GUNDISSALINUS, *De Anima*, c. 10: “De donde, como el intelecto que está en potencia, se une con aquel que está en acto por algún modo de unión, se imprime en él alguna especie de las formas que ha sido obtenida desde lo exterior. En efecto, ella misma es la que da la forma inteligible, cuya comparación a nuestras almas es como la comparación del sol a nuestras visiones. Pues, así como sin la luz exterior no se produce la visión, así sin la luz del intelecto agente en nosotros, la comprensión de la verdad de la cosa se hace miles”; ed. DE VAUX, *Notes et textes...*, p. 153.

Manteniendo firme la posición de Dios como iluminador extrínseco absolutamente necesario para la actualización del conocimiento en la aprensión de los inteligibles que exceden el entendimiento humano, hay sin embargo quienes aceptan la existencia del entendimiento agente personal. De este parecer son Rogelio Marston⁵²⁸, Juan de la Rochelle y Juan Peckham, entre otros, dando lugar a la corriente que E. Gilson ha llamado el “agustinismo aristotélico”⁵²⁹.

Es precisamente Juan Peckham quien distingue una triple causalidad iluminativa objetiva en Dios, diversa de la del entendimiento agente personal⁵³⁰, y conforme a la cual, la iluminación divina se extendería desde el orden del conocimiento sensible hasta el de la fe y la profecía. Así Dios obraría: 1º Según la razón de la potencia eficiente, para el ámbito del conocimiento sensible; 2º Según la razón de la luz refulgente, para el conocimiento intelectual, la cual acción divina, estando dirigida a la manifestación del objeto en cuanto tal, no anularía la acción subjetiva del propio entendimiento agente; 3º Según la razón de bondad que declara, que abarcaría el conocimiento por fe y profecía⁵³¹, San Buenaventura planteará la problemática desde un punto de vista más agustiniano y por esta causa intentará explicar la certeza última de los juicios por la iluminación de las razones eternas no directamente vistas —lo cual es propio de la visión beatífica— puesto que de este modo, para la certeza del entendimiento concurriría la evidencia de la luz eterna “como la razón de conocer todas y solas [cosas]”. Tampoco le parece adecuado al doctor franciscano, entenderla desde el punto de vista de una mera influencia general de Dios sobre toda actividad

⁵²⁷ Para el agustinismo medieval pueden consultarse los textos principales recogidos en el volumen *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, Quaracchi, 1883, ed. Aquas Claras.

⁵²⁸ Cf. E. GILSON, Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant, en “AHDLM” 8 (1933), 37-42.

⁵²⁹ Cf. E. GILSON, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, en “AHDLM” 1 (1926), 102.

⁵³⁰ Cf. V. DOUCET, Notulae bibliographicae de quibusdam operibus J. Peckham, en “Antonianum” 8 (1933), 458.

⁵³¹ Cf. J. PECKHAM, *Quaestiones de anima*, ed. SPETTMAN, en “BeiträGeschPhilo”, Bd. 29, Heft 5-6, Münster, 1930, p. 67; citado por L. B. GILLON, *Signification historique...*, col. 686.

creada, puesto que así entendida, "Deus non magis debet dici dator sapientiae quam fecundator terrae". La única explicación que le resta entonces, y que él acepta, es la de una influencia iluminante que actúa como regla y razón motivadora, y es observada, por la razón creada. Esta "Razón eterna" es la idea de ser que encontramos implícita en todo conocimiento y que poseemos, no por abstracción, sino por reflexión en nosotros, del ser divino⁵³². Esta doctrina será común a todos los maestros franciscanos del siglo XIII, como, v. g., Mateo de Acquasparte⁵³³.

San Alberto, por su parte, será dueño de una posición sincretista en la cual intentará coordinar la doctrina aristotélica del conocimiento con la iluminación divina.

Ya hay en él una clara distinción real entre el alma y las facultades correspondientes que de ella emanan⁵³⁴. Además vemos perfectamente asumido el rol que el entendimiento agente viene a desempeñar en la noética aristotélica: abstraer las formas inteligibles e iluminar el entendimiento posible⁵³⁵. Pero, según el santo Doctor, esto sólo no basta. Para el conocimiento de la verdad es necesario añadir la acción iluminativa del entendimiento increado

⁵³² Cf. SAN BUENAVENTURA, *QQ.DD. De Scientia Christi*, q. 4, ed. Quaracchi, T. 5, p. 23. Sobre San Buenaventura puede consultarse la obra de E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, París, 1924, p. 362-387.

⁵³³ Cf. J. ROHMER, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine*, en "AHDLM" 3 (1928), 105-84; E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padua, 1950; A. DI NOTO, *L'evidenza di Dio nella Filosofia del secolo XIII*, Padova, 1958.

⁵³⁴ Cf. M. BROWNE, *Circa intellectum et eius illuminationem apud S. Albertum Magnum*, en "Ang" 9 (1932), 187-202; cf. *Summa Theol.*, P. 2, T. 12, q. 70, Memb. 2, Sed Contra; en ed. BORGNET, *Opera Omnia S. Alberti*, París, 1890-1899, T. 33, p. 22, col. 1. Para la historia del problema de la distinción real del alma y sus potencias puede verse S. TERÁN, *Notas sobre la realidad de las facultades del alma*, en "Ortodoxia" 2 (1944), 167-268.

⁵³⁵ *De Anima*, L. 3, T. 2, c. 29: "Dos son las operaciones del [intelecto] agente, de las cuales una es abstraer formas inteligibles, lo cual no es otra cosa que hacerlas simples y universales; y lo segundo es iluminar al [intelecto] posible, como la luz se relaciona a lo diáfano, por lo cual es necesario que la especie universal, cuando es universal, esté siempre en la luz del [intelecto] agente; y por esto, cuando se recibe en el intelecto posible es necesario que sea recibida en la luz del intelecto agente: y por eso es necesario que el intelecto posible sea iluminado por la luz del intelecto agente", *ed. cit.*, T. 5, p. 360, col. 1.

del mismo modo como el rayo luminoso del sol actúa sobre la luz de las estrellas⁵³⁶. Es decir, toda verdad, ya sensitiva ya intelectual, ha de resolverse, en último caso, en esta iluminación divina, la cual, según el pensamiento de las *Sentencias*, será formalmente objetiva, esto es, se dirigirá, como “conditio sine qua non”, al objeto para hacerlo de esta forma inteligible.

En la *Suma* variará su concepción atribuyéndole una función marcadamente subjetiva, en cuanto que hace terminar el efecto de esta iluminación divina en el intelecto agente, el cual, así actualizado, ilumina el objeto sensible⁵³⁷.

Debemos notar finalmente que, para San Alberto, esta iluminación divina abarca no sólo el orden natural sino también el de la gracia, por la fe y la visión beatífica. En todos estos casos, el intelecto posible ocupa el lugar del “ojo del alma”, aprensivo de esta iluminación⁵³⁸.

En el orden natural esta iluminación alcanzará el conocimiento sensible, el conocimiento de los puros inteligibles, el conocimiento que el alma tiene de sí misma y además, el conocimiento mismo de Dios, presente en el alma, por potencia, por esencia y por “presencialidad”⁵³⁹.

Para todas estas explicaciones, San Alberto utilizará a la ya conocida metáfora de la luna que recibe la luz del sol y la refleja a la tierra. Así resulta una única luz formada por la del intelecto agente y el divino. Es fácil constatar la marcada influencia de la concepción

⁵³⁶ *I Sent.*, D. 2, a. 5 Sol; ed. cit., T. 25, p. 59-60.

⁵³⁷ *Summa Theol.*, P. I, T. 3, q. 15, Memb. 3 a. 3 Solutio: “Esta luz que así descende no es algo que confiera lo conocido para que sea cognoscible, sino que confiere [la capacidad de] conocer para poder conocer”, ed. cit., T. 31, p. 110, col. 2.

⁵³⁸ *Summa Theol.*, *ib.*: “Sin la luz que ilumina al intelecto, nuestro intelecto no es perceptivo de nada conocido. Por esto, pues, la luz se hace ojo del intelecto posible para ver: y esta luz es natural para recibir las cosas naturales y es en cambio [don] gratuito para creer; y es gloria para las cosas que hacen feliz”.

⁵³⁹ *De Coel. Hier.*, c. 2, parágr. 2, Sol. dub.; ed. cit., T. 14, p. 27, col. 1. También pueden consultarse sobre San Alberto, B. GEYER, *De aristotelismo B. Alberti Magni*, en “Atti della settimana Albertina”, Roma, 1931, p. 75-79.

aviceniana, muy especialmente en lo que se refiere a ese conocimiento esencial e innato de Dios por medio de la iluminación divina, la cual, de todas maneras, escapa a toda forma de moderno ontologismo, desde el momento que estará dado siempre con la intermediación formal de la luz divina actualizante del entendimiento.

Recordemos que también para San Agustín, la luz divina nos hacía conocer la imagen de la Trinidad en el fondo del alma, y esta iluminación de Dios era la originada, en el orden objetivo, por su presencia de inmensidad. En este sentido entendemos la posición albertiana.

Dejando ya de lado la temática iluminística nocional, también se harán presentes otros temas iluminísticos neoplatónicos y agustinianos que en su oportunidad hemos puesto de relieve. El Gundisalvo, por ejemplo, distinguirá en el alma una parte superior, por la que es iluminada y alcanza la contemplación y la sabiduría, y otra, por la cual está volcada a las cosas de abajo y se mueve en los confines de la ciencia. También la luna, dirá él, tiene una parte por la cual es directamente iluminada por el sol, y otra que permanece oscura y tenebrosa. Cuando el alma se vuelca a las cosas de la tierra, sufre el eclipse de la iluminación divina⁵⁴⁰. Así, la “luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Joa. 1,9), nos hace pasar por tres estadios; uno, el caliginoso y sensible, en el cual solamente aprendemos los datos de los sentidos y comunicamos con las bestias de la tierra; otro inteligible, lleno de la multitud de las formas cognoscibles⁵⁴¹, en el cual comunicamos con la sabiduría terrenal y alcanzamos la ciencia; y un tercero, el de los simples inteligibles, que se mueve en el tercer cielo del raptó paulino, donde se escuchan palabras que no puede el hombre decir (II Cor., 12, 4); donde sólo se contemplan las cosas eternas por medio de la pura inteligencia (Fil. 3, 20) y donde se gustan las delicias de la sabiduría.

En el primer estadio o cielo, los hombres palpitan como ciegos en las tinieblas, según aquello del salmo: “No conocieron ni entendieron porque andan en tinieblas” (Sal. 81, 5); en el segundo cielo se luce como la luna, porque “la noche a la noche comunica la

⁵⁴⁰ D. GUNDISSALINUS, *De Anima*, c. 10; *ed. cit.*, p. 175-176.

⁵⁴¹ Recuérdese el “intellectus adeptus” de Avicena.

ciencia” (Sal. 18,3) y en el tercero, sólo el sol refulge porque: “el día al día le comunica la palabra” (Sal. 18,3)⁵⁴².

No puede pedirse una más original síntesis de la iluminación, en donde se han aunado los elementos del agustinismo, del neoplatonismo arabeizante y de la Revelación.

Debemos todavía notar que paralelamente se mantiene toda la temática tradicional conforme a la cual los Santos Padres habían entendido la función iluminativa del Verbo de Dios.

Ilumina en cuanto Creador, haciendo al hombre a su imagen y semejanza, comunicándole la participación de lo divino en la naturaleza racional. En este orden de cosas, la ley natural es entendida como un modo de iluminación primaria para sacar de las tinieblas del pecado al reino de la luz. Por otro lado, el Verbo nos ilumina en cuanto Revelador de los misterios del Padre y finalmente, en cuanto Redentor, comunicándonos la vida de la gracia, las virtudes y la gloria.

A medida que la teología se va sistematizando, pasan a formar parte de esta temática iluminística, esa misteriosa función del hombre para captar la ley natural y que los medievales llamarán “syndéresis”, la gracia, la fe, las virtudes, los dones del Espíritu Santo, la palabra divina y la visión beatífica en la luz de la gloria, juntamente con todas las interpretaciones ético morales que ya hemos dejado reseñadas al tratar de los Santos Padres.

Leyendo a cualquier autor, ya desde los albores de la escolástica, fácilmente se tropieza con la frecuente utilización de estos temas⁵⁴³.

⁵⁴² D. GUNDISSALINUS, *De Anima, ib.*, p. 177.

⁵⁴³ A modo de ejemplo, podemos citar a HONORIUS DE AUTUN, *De cognitione verae vitae*, L. 1, c. 8, PL 40, 1012: “Nadie aquí piense en la luz de Dios, como hombre rodeado por un tabernáculo; como si una cosa fuera Dios que habita en la luz, y otra fuera la luz en la que [Dios] habita: sino más bien sepa que la esencia de Dios es luz misma, en la cual entienda que todos los bienes están simultáneamente ubicados. Esta es la luz que sacia a los Ángeles y a las almas por su visión en los cielos. Esta es la [luz] que ilumina por la contemplación a los corazones del mundo. Esta es la [luz] que es lámpara del sol para los que moran

Por último no podemos dejar sin reseñar, aunque más no fuera ligeramente, la influencia que el pseudo Dionisio tiene también en estos temas⁵⁴⁴.

En los intentos que este misterioso personaje realiza para conciliar el neoplatonismo —que conoce por línea de Proclo— con la Revelación, concibe el mundo celestial y el de las realidades terrestres, como una perfecta y ordenadísima jerarquía de seres. Concepción fundamentalmente neoplatónica, que permite explicar el universo como una serie completa de círculos concéntricos rigurosamente determinados por leyes eternas.

El fundamento último de estas jerarquías lo encuentra Dionisio en un principio muy importante, que a su turno sabrá asumir también Santo Tomás. Nuestro desconocido autor, cuando quiere expresarlo en una sola palabra, escribe “Aleluya”⁵⁴⁵, y cuyo significado conceptual se extiende a concebir la divina sabiduría como causa eficiente que, al crear, conecta siempre lo que es

en el mundo, puestos como luz de candela en una cárcel: por la cual pueden volver de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, del exilio a la patria. Luego, en la oración, de modo tal vuestra mente medite en Dios (...) como el sol sobre la candela, resplandezca (...). De donde se llama Padre de las luces”. Recordemos que este opúsculo fue traducido por los griegos y atribuido a San Agustín por la semejanza de doctrina; por esta razón es considerado así en la PL; cf. E. PORTALIE, *Agustín*, en “DTC”, T. 1 (2), col. 2309.

⁵⁴⁴ Para conocer el estado de la cuestión dionísica, con una buena bibliografía al respecto, puede consultarse M. DE GANDILLAC, *Oeuvres complètes du Pseudo-Dénys l'Aréopagite*, París, 1943, p. 1-64; también, aunque anterior, el trabajo de P. GODET, *Denys l'Aréopagite*, en “DTC”, T. 4 (2), col. 429-436. A la ya completa bibliografía de Gandillac pueden agregarse S. SCIEME, *Studi sul neoplatonismo: Filosofia e teologia nello Pseudo Dionigi*, Firenze, 1953; G. DELLA VOLPE, *La dottrina dell'Areopagita e suoi presupposti neoplatonici*, Roma, 1941; W. VOELKER, *Kontemplation una Ekstase bei Ps. Dion.*, Wiesbaden, 1958; R. ROQUES, *L'univers dionysien*, París, 1954. Citaremos dando las iniciales de las obras y la columna correspondiente al T. 3 de la PG: ND = Nombres Divinos; EH = Jerarquía Eclesiástica; HC = Jerarquía Celeste; MT = Teología Mística y Ep. = Epístola con su número correspondiente.

⁵⁴⁵ Este término con sus diversas significaciones de mutua conexión, mutua coherencia, serie de cosas entre sí conexas, lo usa por ej. en ND 710 D. VAN DEN DABLE, *Índices Pseudo-Dionysiani*, Louvain, 1941, p. 14, remite para este término y su correspondiente: “el uno al otro” a los siguientes lugares: EH 425C, 432A, 481C, 514B, 536B; ND 504B, 709D, 713B, 641A, 641B-D, 721D, 724A, 821A-B; 892C-D, 913C, 917A, 949A-C, 952C, 953A; MT 1033A.

superior en lo inferior con lo que es inferior en lo superior⁵⁴⁶. Es decir que entre los seres creados no hay vacuidad alguna, vacío o medio: toda la creación se difunde en escala.

Estamos frente a una de las leyes fundamentales de la jerarquía. Tanto de abajo hacia arriba, como viceversa, se da una verdadera ligazón jerárquica conforme a la cual, cada grado de ser posee en su cima algo de la perfección del grado superior y, a su turno, trasmite al inferior algo de su propia perfección. He aquí la ley fundamental de la dinámica jerárquica que nos ocupa.

Habrá pues siempre una cima en los seres, que los relacionará con los de grado superior. Así en el alma humana habrá también un vértice, una “punta [extremo]” que la conectará con la naturaleza de los ángeles⁵⁴⁷ y de esta manera podrá participar de lo divino.

Ahora bien, conforme al sentir de los antiguos, dado que la luz solar se difundía sin perder nada de su propia substancia puesto que era incorpórea, nada mejor que la luz para hacernos entender las relaciones entre los diversos grados de la jerarquía.

Podemos decir que la iluminación, para el pseudo Dionisio, se mueve únicamente en el ámbito de lo teologal y místico. Para él, el único objeto, la única razón para hablar de iluminación estará directamente dada en orden a alcanzar las realidades divinas absolutamente trascendentes. En otras palabras, la iluminación dirá relación directa a las teofanías⁵⁴⁸.

No habrá otro modo de llegar a lo divino más que por la revelación o develación de los símbolos sagrados. Esta será la vía

⁵⁴⁶ Así está expresado en su original, v.g. en ND 872B: La Sabiduría ha hecho todas las cosas y las está siempre armonizando. Es la causa indisoluble de todas las cosas, de su armonía y orden. Enlaza siempre el término de cuanto precede con los principios de cuanto sigue. Armoniza la única concordia y consonancia de todo el universo. Cf. La explicación de este texto que figura en las *Adnotationes B. Corderii*, PG 3, col. 875.

⁵⁴⁷ HC 121C-D.

⁵⁴⁸ MT 997A.

estrictamente iluminativa de Dionisio, en orden a la cual podrán ordenarse todas las otras.

Dios mismo, la voluntad divina “hypercósmica”, es la causa primera y fontal de esta iluminación. Será necesario, pues, participar en la luz divina para alcanzar la Verdad de Dios.

Esta luz, sin embargo, no nos llega directamente, sino observando los grados jerárquicos establecidos de manera estricta. Es el único modo de evitar un súbito y enceguedor deslumbramiento⁵⁴⁹.

Como se ve, se trata de una ascensión paulatina hacia el encuentro de la “Thearquia supraesencial”, “superinefable” e imparticipada, por un camino de iniciación o iluminación simbólica y ritos sagrados.

En esta dinámica ascensional, los ángeles, como develadores o reveladores de los misterios divinos, desempeñarán un papel fundamental⁵⁵⁰. La iluminación divina ha de descender desde los Serafines a la Iglesia, y ya en ella, llegará a los fieles, por medio de los sacerdotes. La iluminación estará pues orientada al conocimiento de los “inteligibles”, que no son ya las meras conceptualizaciones del entendimiento, sino el conjunto de misterios y oráculos, mediante los cuales, y supuesto un camino previo de purificación, recibimos la luz en el desciframiento de los símbolos teológicos, de los sacramentos y de las operaciones divinas⁵⁵¹.

Así, pues, iluminación será igual a revelación o iniciación en los misterios teofánicos.

Por aquí puede alcanzarse el último grado, la fase silenciosa del proceso al cual solamente es posible llegar abandonando todo plan teórico (en el sentido de revelación de símbolos y oráculos) para dar paso al amor por medio del cual se alcanza el éxtasis⁵⁵² y

⁵⁴⁹ Ep. 8, 1089B.

⁵⁵⁰ HC 300B.

⁵⁵¹ EH 513C.

⁵⁵² ND 712A-B.

la luminosa “tiniebla” que toda junta oculta y revela los misterios divinos⁵⁵³.

El éxtasis dionísico parece haber traspasado el orden esencial de las jerarquías, por su aparente proximidad esencial a la visión beatífica. Sin embargo, no es así⁵⁵⁴, porque, en el sentir del Areopagita, ni aun Moisés pudo ver a Dios sino sólo a través de los resplandores luminosos de las esencias angélicas⁵⁵⁵.

En definitiva, la deificación del hombre es el objeto final de la teología dionisiaca. De aquí resultan las dos jerarquías: celeste una, eclesiástica la otra, cuya finalidad no será otra que la de transmitir la luz divina desde Dios a los hombres, para que éstos alcancen finalmente su deificación.

No queremos insistir más en el problema. Solamente destacar que la iluminación en el pseudo Dionisio, acompañará todo el camino previo ascensional del hombre hasta la etapa del encuentro místico con Dios. Ya aquí, ella no interviene — al contrario de Plotino — porque si bien es cierto que Dios es luz⁵⁵⁶, no menos cierto es que habita mucho más allá de la luz, en las tinieblas inaccesibles y trascendentes, de las cuales, en la contemplación, sólo se alcanza a vislumbrar la experiencia de su trascendentalidad: la ignorancia mística⁵⁵⁷. Así y todo, los caminos previos a esta “mística ignorancia”, hacen que desde la iluminación deba explicarse toda la dinámica de los coros angélicos y de la misma Iglesia⁵⁵⁸.

La influencia de Dionisio en el Medioevo es suficientemente conocida⁵⁵⁹. Lo estudian o comentan Gilberto Porretano, Juan de Salisbury, Guillermo de Auvernia, San Anselmo, Alejandro de Hales,

⁵⁵³ TM 1048A-B.

⁵⁵⁴ Cf. J. MARECHAL, *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, T. 2, V, París, 1937, p. 19 ss.

⁵⁵⁵ TM 1000D.

⁵⁵⁶ ND 699D; Ep. 5, 1073A.

⁵⁵⁷ TM 1000 C-D.

⁵⁵⁸ Cf. por ejemplo, los capítulos 5 y 6 de HE, donde claramente se ve la función iluminativa atribuida a los sacerdotes y obispos en la constitución de la Iglesia.

⁵⁵⁹ Cf. J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, París, 1919, p. 235.

Vicente de Beauvais, Hugo y Ricardo de San Víctor, Tomás Gallo, San Buenaventura, San Alberto Magno y otros, sin olvidarnos de Santo Tomás. Toda la teología angélica y el problema de su iluminación se inspirarán directamente en él. Pero su influjo fundamental se irá haciendo sentir cada vez más en el ámbito de la Teología Mística, merced a la síntesis de su temática hecha por San Buenaventura, al cual llega por vía de Tomás Gallo y Ricardo de San Víctor, y que posteriormente ha de alcanzar su apogeo en la mística germano-holandesa de los siglos XIV y XV.

Todos estos temas iluminísticos de los que hasta aquí nos hemos ocupado, han de llegar a Santo Tomás, y el Angélico Doctor sabrá valorarlos y ubicarlos, dentro de su sistemática teológica, en el sitio preciso que exigía la Revelación.

El problema no se ofrecía sencillo puesto que el influjo del neoplatonismo arabeizante traía consigo, aún en los autores escolásticos, una peligrosa confusión entre el orden natural y sobrenatural, otorgando a la razón las posibilidades de alcanzar, por sus propias fuerzas, el orden sobrenatural. Por otro lado, no se hacía evidente la distinción entre la visión beatífica y la intuición, ya sea especulativa, ya práctico-afectiva, del mismo Dios en la iluminación divina. Finalmente se hacía necesario depurar de intermediarios, supuesta la elevación al orden de la Gracia, la perspectiva y realidad formal de esta visión de Dios en la Gloria.

Este camino de depuración ya había sido entrevisto y realizado en el campo cristiano, limitando la vigencia de los elementos neoplatonizantes al orden meramente natural, distinguiéndolo del orden de la gracia. No obstante, era necesario llegar en este aspecto hasta las últimas consecuencias y dar la batalla en todos sus frentes. Al Angélico Doctor la Providencia reservará esta gloria.

SEGUNDA PARTE

Crítica y planteamiento tomista

“Puesto que el Verbo es luz verdadera por su naturaleza, es necesario que todo lo que ilumina, ilumine por Él, en cuanto que en Él participa. El Verbo es el que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre”.

Santo Tomás in Jon., Lectio 5ª, n. 127.

Capítulo VI

Cotejo histórico doctrinal

No es problema fácil para Santo Tomás intentar poner orden en medio de todas las interpretaciones iluminísticas en que debe moverse.

En primer lugar, se hace necesario, frente a la concepción cosmológica iluminística, conforme a la cual la luz era como la materia prima o sustancia primera de todas las cosas, determinar con claridad su naturaleza. En segundo lugar, de qué manera o cuál era el fundamento último en que podíamos basarnos para predicar la luz de los seres espirituales y divinos. En tercer lugar, cuáles eran las relaciones de esta luz divina, de la que nos habla frecuentemente la Revelación, con los hombres a los cuales se dirige. Es decir, si el Verbo “era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”, en qué sentido el Verbo podía ejercer esta función, el modo como la realizaba y los alcances últimos que ella pudiera tener.

Ciertamente que Santo Tomás no se plantea estos problemas de manera directa, es decir, a modo como lo hace en las *Sentencias* o en la *Suma* cuando enfrenta diversas cuestiones. Más bien, a medida que va exponiendo sistemáticamente su pensamiento teológico y se enfrenta con alguna posición doctrinal que podría, en este orden de cosas, ser ajena a la Revelación, se aboca decididamente a precisar estas nociones y refutar los errores que de allí podrían derivarse.

Por otro lado, las doctrinas que llegan a Santo Tomás, como ya hemos visto, no son meramente circunstanciales ni se reducen a un determinado problema particular. Ellas son fruto de una verdadera sistemática doctrinal. Es una especial concepción de Dios, del mundo y de los seres, lo que está operando en el transfondo doctrinal con que debe enfrentarse el Angélico Doctor. Una visión del cosmos, en definitiva, donde los datos de la fe vienen a aunarse con una metafísica de marcado tinte neoplatónico, asimilada a través de San Agustín, el pseudo-Dionisio y los autores árabes.

De manera que el problema es mucho más hondo de lo que pudiera pensarse, por que la batalla no podía darse sólo en un pequeño frente. A un sistema había que oponer otro sistema. A una dinámica del mundo entendida solo y exclusivamente desde “arriba”, desde lo “superior”, había que integrarla dando a los seres el lugar que como tal tenían por las virtualidades de su propia naturaleza. No era suficiente, pues, insistir en Aristóteles para contraponerlo a Platón. Había que ir mucho más lejos. Era necesario asumir todas estas concepciones e integrarlas en un único sistema, a la luz de la Revelación. Y esto es, precisamente, lo que hace Santo Tomás. De tal manera que, si la Escritura hablaba de igual modo para todos, y era, como vimos, frecuente en ella hacer referencia a Dios y a su divina iluminación, Santo Tomás ha de explicar este hecho de modo totalmente diverso y personal: asumirá los elementos aristotélicos, manteniendo sin embargo, la ordenación platónica. Habrá sabido solucionar de esta manera, todas las dificultades⁵⁶⁰.

La temática iluminística ha llegado hasta el santo doctor, portando tras de sí una secuela de conclusiones doctrinales. Una se mantendrá en un campo meramente filosófico y no afectará como tal a la fe; otras, sin embargo, llevarán a serios y peligrosos desvaríos en la inteligencia de la doctrina revelada. Con todas se enfrenta Santo Tomás. A la primera, como está respaldada por la autoridad de San Agustín, la interpreta a su modo, conforme lo ha sabido hacer en otras oportunidades⁵⁶¹. A las segundas las combate en todos su frentes.

El neoplatonismo había conectado dinámicamente el mundo de las Ideas platónicas y el otro múltiple, mudable y contingente de las criaturas, por medio de la emanación. Un emanatismo monista

⁵⁶⁰ R ANCIAUX, *La cause exemplaire*, en “Revue augustinienne” (1907), 686: “Saint Thomas avec beaucoup larger d'esprit, se servira avantageusement du système de l'un et de l'autre des grands philosophes grecs: il corrigera les excès de Platon, il complètera ce que manque a l'exclusivisme peut-être étroit d'Aristote, il réalisera magnifiquement la recommandation selon elle de son maître Albert le Grand: “Scias quod non proficit homo in philosophica nisi ex scientia duorum philosophorum, Aristotelis et Platonis” (Meta, I, Tract. 5, c. 15).

⁵⁶¹ Por ejemplo, cuando Santo Tomás asume la definición agustiniana de fe “fe es juzgar con asentimiento” (cfr. *De praed. sanc-torum*, c. 2, PL 44, 963) y la interpreta de manera totalmente diversa a la de San Agustín; cfr. II-II, 2, 1, O; III *Sent.*, D. 23, q. 2, a. 2, ql. 1; *De Ver.*, q. 14, a. 1; *In Haeb.* 2, lect. 1.

que afectaba la realidad entitativa y operativa de todos los seres según ya lo dejamos establecido.

Ahora bien, los autores árabes reciben esta doctrina integrándola, a la vez, con elementos aristotélicos. La conclusión a la que llegan en la explicación de la teoría del conocimiento se hace perfectamente congruente: el ser será la “Inteligencia Agente” o dador de forma de Avicena, exterior y común a todos los hombres. De él se recibe la luz para el conocimiento intelectual.

Cuando los autores cristianos asimilan esta doctrina con la de San Agustín, hacen desempeñar a Dios las funciones de entendimiento agente, conforme a aquello de la Escritura “era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”. No alcanzan ellos, sin embargo, a darse cuenta de las conclusiones inmediatas que de allí se siguen.

En efecto, dado que el entendimiento posible debe adecuarse al entendimiento agente ambos serían por tanto únicos y separados para todos los hombres y consiguientemente, el alma intelectual en cuanto tal. Ahora bien, al identificarse el alma con Dios y ser, al mismo tiempo, forma del cuerpo humano, se caía en un panteísmo. Por otro lado, no se distinguían de modo adecuado el orden del conocimiento sobrenatural, revelado directa e inmediatamente por Dios, del natural. Y, por fin, siendo el intelecto divino el medio formal por el cual conoceríamos, se suprimía el conocer como acto vital e inmanente del sujeto, es decir, en cuanto postulado por las virtualidades de su propia naturaleza.

Debemos reconocer que los autores católicos partícipes de este criterio y que vienen a formar la línea del “agustinismo avicenizante”, no sostienen de suyo todas estas secuelas. No hay tal, pero por eso el problema no dejaba de existir y originaba una agitada controversia en los tiempos de Santo Tomás⁵⁶².

⁵⁶² Para una bibliografía sobre el problema del agustinismo y el tomismo a este respecto, pueden consultarse: UEBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1928, p. 747; también el “Bulletin Thomiste”, T. 3, Le Saulchoir 1930-1933, p. 187-193. En general, sobre el enfrentamiento de las dos escuelas puede verse L. B. GILLON, *Significación historique...*, col. 654-655, y la bibliografía en col. 693. Como estudio de conjunto, con abundante bibliografía la

El Angélico conoce a estos autores: Guillermo de Auvernia (1180-1228)⁵⁶³, Roberto Grosseteste (1170-1253)⁵⁶⁴, Roger Bacon (1210?-1292)⁵⁶⁵, Vital du Four (¿-1237)⁵⁶⁶, Pedro de Trabibus⁵⁶⁷, Adán de Marisco (¿-1258)⁵⁶⁸ etc., y, en general, los dos grandes grupos constituidos por los maestros de Oxford y toda la escuela

obra que ya hemos citado: F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, T. 2, Louvain, 1942. Sobre el desarrollo histórico del agustinismo cf. E. PORTALIE, *Augustinisme*, en "DTC", T. 1 (2), col. 2485-2501. Sobre el agustinismo en la Orden Dominicana cf. P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, en "DTC", T. 6, col. 869-872.

⁵⁶³ M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, T. II, París, 1936, p. 75: "Le titre de premier grand scholastique revient encoré a Guillaume d'Auvergne, parce qu'il demarque d'une maniere décisive, dans la philosophie árabe, les deux ou trois doctrines qui répugnent le plus aux occidentaux: 1° unité numérique de l'intellect humain, l'emanation fatale du réel hors de Dieu, l'éternité nécessaire du monde. Ainsi il a contribué dans une large mesure à fixer, sur les problèmes capitaux, la conscience occidentale". Sobre él puede consultarse la obra de A. MASNOVO, *Da Gugtielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, 3 vol., Milano, 1945-1946, y la recensión hecha por E. GILSON, en "Bulletin Thomiste", T. 4, París, 1934-36, p. 87-91. En el P. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, p. 728; E. GILSON, *La philosophie...*, p. 414 ss.; M. DE WULF, *Histoire de la Ph...*, T. 2, p. 74 ss. Las obras de Guillermo están publicadas en dos volúmenes, *Op. Omnia*, París, 1674.

⁵⁶⁴ Cf. L. BAUR, *Die philposophischen Werke des Roben Grosse-teste, Bischofs von Linvoln, Münster i. Westf.*, 1912; en p. 275-683 está publicada la *Summa Philosophie*; lb., *Die Philosophie des Robert Grosseteste, Münster i. Westf.*, 1917; E. GILSON, *La Philosophie...*, p. 469 ss.; G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, p. 736; M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie*, T. 2, p. 88 ss.

⁵⁶⁵ El "Doctor Mirabilis"; puede consultarse P. MANDONNET, *R. Bacon et la composition des trois "opus"*, en "RNP" 20 (1913), 53-68, 164-180. En G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, p. 799; E. GILSON, *La Philosophie...*, p. 476-482; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie...*, T. 2, p. 270.

⁵⁶⁶ Puede consultarse F. DELORME, *Le Cardinal Vital du Four. Huit quaestions disputées sur le problème de la connaissance*, en "AHDLM" 2 (1927), 151-337; lb., *Vitalis de Fuor, S. R. Em. Cardinalis, Quodlibeta tria*, Roma, 1947; en G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, p. 798; E. GILSON, *La Philosophie...*, p. 456-458; M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie...*, T. 2, p. 230-231.

⁵⁶⁷ Cf. B. JANSEN, *Petrus de Trabibus, en "Beitrdge"*, Supplement-band II, Münster, 1923, p. 247; E. LONGPRE, *Pietro de Trabitus, un disce-polo di Pier Giovanni Olivi*, en "Studi Francescani", julio-setiembre, 1922, n. 3; G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, p. 798; E. GILSON, *La Philosophie...*, p. 455.

⁵⁶⁸ Cf. E. GILSON, *La Philosophie...*, p. 474.

franciscana⁵⁶⁹. Los sabe profesores de la Universidad y les pone, sin más en evidencia:

“De donde también fue dicho expresamente por ciertos profesores de la fe Cristiana de nuestro tiempo, que concibieron al intelecto agente como separado, que [este] intelecto agente era Dios”⁵⁷⁰. “Ciertos católicos establecieron que el intelecto agente era Dios mismo, el cual es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”⁵⁷¹.

Ahora bien, como los que de este modo piensan están influidos por la concepción de San Agustín y de los árabes, el Angélico Doctor sale al encuentro de ellos. Al primero, como ya dijimos, lo interpreta “a su modo”, dejando perfectamente claro que, aunque su concepción sea platónica y por esto mismo diametralmente opuesta a la suya, dado que: “Agustín siguió a Platón en la medida en que la fe católica lo permitía”, respecto a la fe: “no importa mucho decir que las cosas mismas inteligibles sean participadas” —que sería la posición platónica de San Agustín— “O que la luz que obra las cosas inteligibles es participada” —que sería la posición de Santo Tomás—⁵⁷².

⁵⁶⁹ Sobre estos dos grupos característicos del pensamiento intelectual del medioevo, puede consultarse D. E. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford*, Oxford, 1930.

⁵⁷⁰ CG II, 85.

⁵⁷¹ QQ.DD. *de Anima*, a. 5; II *Sent.*, D. 28, q. 5; puede verse R. BACON, *Opus Tertium*, c. 23; ed. J. S. Brewer, Londres, 1859, p. 73-75; J. PECKHAM, *Quaestiones tractantes de Anima*, q. 4, ed. H. Spettmann, en “Beiträge”, Bd. 19, Heft 5-6, Münster, p. 73.

⁵⁷² *De spirit. Creat.*, a. 10, ad 8. Este “non multum refert” no debe llevarnos a creer que Santo Tomás concibe los dos sistemas como en algún modo similares. Lo que esto significa es simplemente que desde el punto de vista de la fe ambos no ofrecen problemas; cf. L. B. GILLON, *Signification historique...*, col. 685. Es decir, como quiere E. GILSON, *Pourquoi...*, p. 119: “Du point de vue de saint Thomas, l'important était d'abord qu'elles (les deux doctrines) fussent d'accord pour situer en Dieu la source première des intelligibles, et ensuite pour séparer Dieu, source première de nos connaissances, de l'intellect créé par lequel nous les recevons ou les produisons”, puesto que, desde el punto de visto filosófico —añade el citado autor— “une doctrine où l'homme recoit de Dieu une lumière naturelle capable de produire des intelligibles difiere spécifiquement d'une doctrine où l'home recoit directement ces intelligibles de Dieu”.

Pero cuando se enfrenta con los árabes las cosas cambian. El Aquinate se entretiene entonces en determinar las consecuencias a las que llevaría una tal concepción:

“Algunos, en efecto, dijeron que este intelecto era la ínfima de las substancias separadas, la cual, por su luz, se unía con nuestras almas. Pero esto repugna a la verdad de la fe de muchos modos: primero porque, como la luz intelectual pertenece a la naturaleza del alma, para ellos sólo es algo gracias a lo cual es creada la naturaleza del alma. Ahora bien, sólo Dios es el Creador del alma, y no alguna substancia separada, a la cual llamamos ángel⁵⁷³; de donde se dice significativamente (Gn 2, 7) que Dios mismo sopló el espíritu de vida en la faz del hombre. De donde se concluye que la luz del intelecto agente no es causada en el alma por alguna otra substancia separada sino inmediatamente por Dios.

Segundo porque la última perfección de cualquier agente es que pueda extenderse a su principio. Ahora bien, la última perfección o beatitud del hombre está en conformidad con la operación intelectual, como también el Filósofo dice en el libro X de la Ética (cc. 7 y 8). Si, en efecto, el principio y la causa de la intelectualidad de los hombres fuera alguna otra substancia separada, sería necesario que la última beatitud del hombre estuviera puesta en aquella substancia creada; y esto manifiestamente dicen los que sostienen esta posición: dicen, en efecto, que la última felicidad del hombre está unida al intelecto agente. Pero la fe recta establece que la última beatitud del hombre está en Dios solo, según aquello de Jn 17, 3: “Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero”; y en la participación de esta beatitud los hombres son iguales a los ángeles, como es dicho en Lc. 26, 36.

Tercero porque, si el hombre participara la luz inteligible del ángel, se seguiría que el hombre, según la mente, no sería a imagen de Dios mismo sino a imagen de los ángeles, contra aquello que se dice en Gn 1, 26 “hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra”, esto es, hacia la común imagen de la Trinidad, y no hacia la de los ángeles”.

⁵⁷³ Recordemos que Santo Tomás llamará ángeles a las substancias separadas de los platónicos y de Aristóteles, a las cuales a su vez los árabes nombrarán Inteligencias, cf. I, 79, 10, c.; II *De Coelo et Mundo*, lect. 4, n. 9.

En la QQ.DD. de Anima, insiste en la segunda de las razones aquí aducidas:

“También debe considerarse que, si el intelecto agente se lo considerara como una substancia separada además de Dios, se seguiría algo que repugna a nuestra fe: que la última perfección para nosotros y la felicidad, estarían en una conjunción de nuestra alma no con Dios, como la doctrina evangélica transmite diciendo (Jn. 17, 3) “esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero”, sino en la conjunción con alguna otra substancia separada.

Es manifiesto, pues, que la última beatitud o felicidad del hombre consiste en su operación más noble, la cual es el entender; cuya última perfección es necesario que sea aquello por lo que nuestro intelecto está unido a su principio activo. Entonces, un principio pasivo es más perfecto cuando se extiende a su propio principio activo, el cual es causa de su perfección. Por esto los que establecen que el intelecto agente es substancia separada de la materia dicen que la última felicidad del hombre está en que pueda entender el intelecto agente”⁵⁷⁴.

Tres razones a las que indefectiblemente arriba el neoplatonismo de los árabes y que contrarían la fe respecto a: 1) la creación inmediata de Dios y sin intermediarios; 2) la felicidad última y sobrenatural del hombre consistente en la visión inmediata de Dios y no de ningún intermediario; 3) la participación o similitud del hombre con la imagen directa de Dios y no de algún intermediario.

Recordemos que nosotros habíamos marcado dos líneas iluministas en los filósofos árabes: la intelectual, que era previa, y la mística, por medio de la cual el hombre iba uniéndose, de Inteligencia en Inteligencia, hasta llegar al Primer Principio o Dios: un camino de reabsorción iluminativa. El fundamento era la emanación.

Santo Tomás muestra pues que la emanación, en cuanto tal, es contraria a la revelación: Dios crea, libre, directa e inmediatamente todas las cosas, y por eso decimos que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios.

⁵⁷⁴ QQ.DD. *DE Anima*, a. 5.

Rechazado el neoplatonismo en su principal fundamento, las cosas pueden entonces aclararse mejor: la felicidad última del hombre ha de consistir sólo en Dios.

En definitiva, así podríamos resumir sus errores:

- Una creación hecha mediante la inteligencia agente;
- Un alma única para todos los hombres, creada por la inteligencia agente y
- el hombre hecho a imagen y semejanza de esa inteligencia agente y
- ordenado a alcanzar la felicidad última por la visión del Primer Principio, pero a través de la contemplación de la inteligencia agente.

Los autores católicos querían ciertamente salvar estas incongruencias. Para ellos no se daban inteligencias intermediarias entre Dios y los hombres, y la felicidad última consistía en la visión inmediata y directa de Dios pero, de todas maneras, se hacía difícil, conforme a su concepción, salvar las otras objeciones:

- unidad de entendimiento y por ende de alma intelectual para todos los hombres;
- anulación del premio y castigo personales;
- panteísmo;
- indistinción esencial del orden natural y sobrenatural respecto a la visión de Dios aquí en la tierra, posición que será modernamente retomada por el ontologismo y los sistemas místicos intuicionistas⁵⁷⁵;

⁵⁷⁵ Ya hicimos referencia a estas dos corrientes: ontologismo e intuicionismo místico (Cf. p. 89, nota 519 que, prolongando sus raíces hasta el agustinismo medieval vendrán a hacerse vivas en la Edad Moderna. La primera, más bien ubicada en la línea de Avicena, la segunda más cerca de Algazel, en cuanto que

- negación de los principios intrínsecos del operar humano.

Que Aristóteles hablaba de un entendimiento agente separado, era la interpretación común del averroísmo latino o el movimiento aristotélico de izquierda, con Siger de Brabant como principal autor.

El problema que se le presentaba a Santo Tomás era, pues, serio. No se trataba, como vemos, de meros postulados filosóficos sin mayor trascendencia. Estaban en juego verdades fundamentales de la revelación.

Por un lado tenía que combatir el neoplatonismo arabizante escondido en los esquemas doctrinales del agustinismo y que pretendía ciertamente ser tenido por tradicional; para ello el Angélico Doctor creía conveniente dar entrada a la filosofía aristotélica, la cual, frente a la marcada tendencia del agustinismo por resolver la realidad de los seres en una acción directa e inmediata de Dios (explicada ya sea a la luz de la participación, forma platónica, ya a la de la emanación neoplatónica arabizante), dejaba perfectamente delineado el campo donde debía moverse la actividad propia de las causas segundas.

La antinomia Heráclito-Parménides, que Sócrates había eludido escapándose hacia un enfrentamiento directo con la moral, Platón la solucionaba construyendo una metafísica donde las Ideas eran la única realidad verdadera de las cosas⁵⁷⁶: los seres, lo hemos

sostendrá una intuición natural e inmediata de Dios, no como fruto de la especulación científica, puesto que Dios no puede ser alcanzado por las ciencias, sino como fruto de una necesidad práctica y vital que lleva, por el camino de la perfección, a que el hombre tenga conciencia clara de la presencia inmediata de Dios en su alma. Este intuicionismo vital, de los modernistas fue condenado por Pío X, en la Encíclica Pascendi (7 setiembre 1907) (*Denz.* 2074); más moderado, aunque admitiendo una intuición inmediata natural de Dios en este sentido, estaría, al decir del P. Santiago Ramírez, *De hominis beatitudine*, T. 3, p. 299, la obra de G. PICARO, *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, París, 1923.

⁵⁷⁶ *De Sp. Creat.*, a. 10 ad 18: "De donde también Sócrates, desesperando de captar la verdad de las cosas, se entregó todo entero a la filosofía moral. Platón, en cambio, su discípulo, consintiendo con los antiguos filósofos en que lo sensible siempre está en movimiento y en flujo, y que la virtud sensitiva no

ya mostrado, no eran más que sombras, meras participaciones del único y verdadero ser⁵⁷⁷.

Aristóteles, en cambio, había salido al encuentro del ser desde la realidad de las cosas mismas y su metafísica, aunque no terminaba de completarse con una Teodicea en donde el Ser Supremo fuera algo más que el Primer Motor, sin embargo, estaba fundada en una física y una cosmología realistas. Estaba muy lejos de ser un escéptico; mucho más aún, de ser un idealista; ¿podía por esto ser calificado de materialista?

El peligro no dejaba ciertamente de existir, desde el momento en que el platonismo, con su metafísica casi divina, podía congeniar mucho más congruentemente con la revelación. Así lo había entendido San Agustín; así lo entendieron los escolásticos, y ésta pasó a ser “la doctrina tradicional”, con no pocos elementos aristotélicos tomados de los árabes pero que no afectaban en lo fundamental la visión última de Dios y del cosmos.

Introducir a Aristóteles se hacía entonces muy difícil, puesto que, por un lado había que luchar contra una corriente doctrinal que respondía a “la tradición” de la Iglesia, por otro, el Aristóteles que se conocía a través de los comentarios de Alejandro de Afrodisia, Avicena y Averroes, implicaba un serio peligro para la verdad de la revelación.

Ya en 1210, 1215 y 1231, la Facultad de Teología de París había inspirado algunas prohibiciones al respecto⁵⁷⁸. Lo cierto es que este movimiento de asimilación aristotélica, hecho a través de Averroes fue, a pesar de todo, creciendo, y ya hacia el 1250 el

posee un juicio cierto de las cosas para sostener la certeza de la ciencia, puso, por una, parte las especies de las cosas separadas de lo sensible, e inmóviles, de las cuales dijo que versan las ciencias; y por otra parte puso en el hombre una virtud cognoscitiva por encima de los sentidos, a saber, la mente o intelecto iluminado por un sol inteligible superior, al modo como la visión es iluminada por un sol visible”.

⁵⁷⁷ Cf. p. 24, nota 120.

⁵⁷⁸ Pueden consultarse R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroes chez les latins*, en “RScPT” 22 (1933), 193-245; M. M. GORCE, *L'essor de la pensée au Moyen Age*, París, 1933.

filósofo había desplazado a Avicena y establecido una línea de pensamiento que se enfrentaba directamente con la corriente tradicional y que ha querido llamarse averroísmo latino o aristotelismo de izquierda, el cual, interpretando literalmente a Aristóteles, llegaba también a las más funestas consecuencias dogmáticas que sus sostenedores⁵⁷⁹ pretendían salvar con la conocida doctrina de las “dos verdades”⁵⁸⁰.

Todo esto hace eclosión en dos condenaciones: la de 1270 donde se precisan las tesis heterodoxas, como son, la eternidad del mundo, del movimiento y del tiempo; la negación de la creación temporal de la nada, de la libertad del acto creador divino, la unidad del entendimiento agente y posible en la especie humana, la negación de la inmortalidad personal, del libre albedrío, de la libertad moral, y de la providencia divina sobre los individuos, puesto que sólo recaería en la especie⁵⁸¹; y la de Esteban Tempier en 1277. Santo Tomás, en el medio, contra unos y otros, y no ciertamente incólume⁵⁸².

⁵⁷⁹ Muy especialmente Siger de Brabant, la bibliografía acerca del cual está estrechamente relacionada con la que damos respecto del averroísmo.

⁵⁸⁰ Sobre el problema de la doble verdad se puede ver: E. GILSON, *Etudes de philosophie médiévale*, Estrasburgo, 1921, p. 51 ss.; F. SASSEN, *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*, en “RNP”, 33 (1931), 170-179.

⁵⁸¹ Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle*, Louvain, 1908-1911, p. 110 ss. Sobre el averroísmo latino pueden consultarse: H. ALKINS, *Studiens in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (EE.UU.), 1924; M. GRABMANN, *Kaiser Friedrich II und sein Verhdthnis zur aristotelischen una arabischen Philosophie*, en “Mittealterlich.es Geistesleben”, T. 2, p. 103-137; *Ib.*, *Der latieinische Averroismuz des 13 Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, en “Sitzungsberichte der Barerischen Akademie der Wissenschaften” (Philos. Hist. Abteilung), 1931-1932; L. B. GILLON, *Signification histo-rique...*, col. 652-654; la obra de F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, T. 2, Louvain, 1942; *Ib.*, *Aristotle in the West*, Louvain, 1955; E. GILSON, *La Philosophie...*, p. 550 ss.; G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, p. 1061; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie...*, T. 2, p. 359; E. PORTALIE, *Averroisme*, en “DTC”, T. 1 (2), col. 2628-2638; B. H. ZEDLER, *Averroes, Destructio destructionum Philosophiae Algazelis*, Wiscousin, 1961, Bibliografía, p. 59-62.

⁵⁸² Recuérdese que en la condenación de E. Tempier, los agustinianos lograron hacer introducir algunas tesis tomistas, fruto de las serias reacciones que en su contra se habían originado. Para conocer un poco el ambiente en que se desarrollan estas luchas doctrinales puede consultarse: F. EHRLE, *John Peckam*

En este agitado y violento maremagnum de apasionadas disputas, el Angélico Doctor se mueve serena, bondadosa, pero firme e implacablemente. Sus hermanos de hábito, mucho antes de su canonización, ya habían aprobado totalmente su doctrina⁵⁸³.

Lo que nos interesa destacar es pues, que Santo Tomás da la lucha en un doble frente: agustinismo avicenizante y averroísmo latino. Las traducciones directas que su hermano de hábito Guillermo de Moerbeke le facilita acerca de Aristóteles serán su gran instrumento. Con un Aristóteles purificado, la revelación y los elementos salvables del neoplatonismo, construirá un único y original sistema.

über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, en "Zeitsch. f. Kathol. Theol", 13 (1889), 172 ss.; *Ib.*, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas in der ersten fünfzig Jahre nach seinem Tode*, en la misma revista, 37 (1913); P. MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste*, en "RScPT", 7 (1913), 46-70; 245-262; *Ib.*, *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, p. 214-251; P. GLORIEUX, *Les premiers polémiques thomistes: I, Le Corruptorium corruptora "Quare"*, en "Bibliothèque Thomiste", T. IX, París, 1927; J. D'ALBI, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, París, 1923. La tesis más discutida y tenida como innovadora, herética y contraria al sentir de San Agustín, era la de la unidad de la forma sustancial en el hombre. Cf. L. B. GILLON, *Signification historique...*, col. 678 ss., en la cual coincidía Santo Tomás con los aristotélicos de izquierda, y conforme a la cual quisieron incluirlo en la condenación de 1270. Sin embargo, con esta doctrina Santo Tomás refutaba, por un lado, la unicidad de la inteligencia en la especie humana como querían los averroístas, y por otro el pluralismo agustiniano de las formas; en la de 1277 se condenan otra serie de proposiciones en las que el Angélico coincidía con los averroístas: principio de individuación, teoría de los universales, unidad del mundo, Idealización de las sustancias espirituales y su relación con el mundo físico, dependencia de la operación intelectual respecto del cuerpo, etc. Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, T. 2, p. 1047. Sobre la personalidad de E. Tempier puede consultarse P. GLORIEUX, *Tempier*, en "DTC", T. 15, col. 99-107. Recién en 1325, el obispo de París, Esteban de Bourret, anuló las condenaciones. Sobre todo este problema puede consultarse: P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, en "DTC", T. 6, col. 863-896.

⁵⁸³ Cf. P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, en "DTC", T. 6, col. 886-887.

Capítulo VII

Precisiones tomistas a la metafísica de la luz

Santo Tomás conoce toda esa metafísica de la luz conforme a la cual ésta viene a ser como la sustancia primera de todas las cosas⁵⁸⁴.

Los antiguos la concebían, por influencia neoplatónica no exenta de maniqueísmo, como algo corporal; ahora bien, dado que de esta manera se veían obligados a afirmar la posibilidad de que dos seres corporales ocupen al mismo tiempo un mismo espacio, puesto que era evidente que la luz existía en el aire, trataban de explicarse el hecho entendiendo que la sustancia de la luz era tan fina, tan sutil, que venía a ocupar un estado medio entre lo corporal y lo ideal. Esta primera forma sustancial se decía por tanto con más propiedad de las cosas espirituales que de las corporales y muy especialmente de Dios, luz increada e infinita por esencia⁵⁸⁵.

Que los seres están formados de luz no ofrece dudas a San Buenaventura dado que, frotando un cuerpo opaco, como el vidrio, por ejemplo, éste se hace luminoso⁵⁸⁶. La luz es, para el doctor franciscano, la forma sustancial del sol⁵⁸⁷, pero, para salvar la antinomia que arriba dejamos señalada, afirmaba que el ser de la luz en el aire como forma sustancial del sol no era *natural* sino *intencional*⁵⁸⁸. Esta sentencia también estaba en Averroes⁵⁸⁹ y en

⁵⁸⁴ Cf. p. 90 ss.

⁵⁸⁵ Cf. SAN BUENAVENTURA; *II Sent.*, D. 13, q. 1, ob. 3.

⁵⁸⁶ *II Sent.*, D. 13, q. 2, a. 2: "Y que todo cuerpo participa de la luz por naturaleza lo muestran de modo bastante claro; porque difícilmente haya un cuerpo opaco que no pueda resultar luminoso por abundante limpieza y pulimento, como es manifiesto cuando de la ceniza se hace un vidrio, y de la tierra, un carboncito".

⁵⁸⁷ *II Sent.*, D. 13, q. 1, a. 2.

⁵⁸⁸ *Ib.*

⁵⁸⁹ *II De Anima*, comm. 70: "Luego dijo: se declara, pues, a partir de esto, a saber, que la oscuridad es privación de luz en lo diáfano, que la luz no es un cuerpo, sino una presencia intencional en lo diáfano, cuya privación se dice oscuridad junto a la presencia de un cuerpo luminoso"; en ed. F. STUART CRAWFORD, *CORPUS Commentariorum Averrois in Aristotelem*, T. 6, Cambridge, 1953, p. 237.

Alberto Magno⁵⁹⁰. La misma sentencia seguirán posteriormente Escoto⁵⁹¹ y Egidio Romano⁵⁹². Al primero lo refuta Cayetano⁵⁹³.

Santo Tomás conoce estas diversas concepciones y las reseña en el comentario al *de Anima*⁵⁹⁴. Dice que los que opinan que la luz es cuerpo, lo hacen movidos por el hecho de que al hablar solemos decir que la luz “transita por el aire”, “que es rechazado, lo que los rayos separan entre sí”, todo lo cual es propio de los cuerpos. Pero —nos dirá Santo Tomás— “lo que se dice respecto del movimiento de la luz o de la reverberación de la misma, se ha dicho metafóricamente”⁵⁹⁵. No podemos sostener lo contrario, no sólo porque va contra la enseñanza del Filósofo⁵⁹⁶ sino porque de este modo muy difícil e incongruente resultaría poder explicar cómo un tal *cuerpo* de manera tan súbita podría multiplicarse o generarse y corromperse⁵⁹⁷.

Otros, en cambio, para salvar estos problemas, y muy especialmente el de la imposibilidad física de que dos seres ocupen un mismo espacio, aporía ya señalada por Aristóteles⁵⁹⁸, caían en el otro error de concebir la luz como una sustancia espiritual o casi espiritual. Estos argumentaban —según el santo doctor— basados en el hecho de que “en las cosas intelectuales nos servimos del nombre “luz”: decimos pues que en la substancia intelectual hay una

⁵⁹⁰ In *II De Anima*, Tr. 3, c. 12: “Y por esto de modo bastante conveniente algunos dicen que la luz es intencional, que posee un ser espiritual en lo diáfano, al modo como el color es quien posee un ser intencional en el medio. Pero en esto difieren, precisamente porque la luz es una forma más noble y simple que el color; y por esto causa lo diáfano, y hace que esto mismo esté en acto, lo cual no puede hacerlo el color”.

⁵⁹¹ In *Sent.*, D. 13, q. 1, a. 2.

⁵⁹² In *II De Anima*, comm. 76, dub. 2; in *II Sent.*, D. 13, q. 2, a. 1.

⁵⁹³ In I, 67, a. 3, ns. 2 y 3.

⁵⁹⁴ In *II De Anima*, c. 1, lect. 14, n. 413 ss.

⁵⁹⁵ *Ib.*, n. 414.

⁵⁹⁶ En efecto, Aristóteles sostenía contra Empédocles, que la luz no era cuerpo; cf. *II De Anima*, c. 7; BK 418b 10 ss.

⁵⁹⁷ In *II De Anima*, *ib.* n. 414.

⁵⁹⁸ *II De Anima*, *ib.* BK 418b 15.

cierta luz inteligible”⁵⁹⁹. Pero esto es imposible, puesto que lo que la experiencia manifiesta es que la luz es objeto de los sentidos y sabemos que “imposible es, en efecto, que alguna naturaleza espiritual e inteligible caiga en la aprehensión del sentido: porque, como es una virtud corpórea, no puede ser cognoscitiva sino respecto de las cosas corporales”⁶⁰⁰. Solamente podemos conceder si se deja establecido que una cosa es la luz espiritual y otra es la luz que captamos por los sentidos, la cual de ninguna manera tiene naturaleza espiritual. La razón es que, estando precisados los conceptos, nada prohíbe dar un mismo nombre a cosas diversas. Negar esto sería negar la analogía del ser y, por este camino, llegaríamos demasiado lejos⁶⁰¹. El fundamento o posibilidad para hacer el tránsito del orden sensible al intelectual, lo encuentra el Aquinate en la nobleza propia del sentido visual, el más espiritual y sutil de los sentidos⁶⁰².

Tampoco se puede decir que la luz sea la mera evidencia del color, puesto que hay cosas que brillan de noche y, sin embargo, no captamos su coloración⁶⁰³. Por último están los que sostienen que la luz: “Es una forma substancial del sol, y la luz que fluye de la luz posee un ser intencional, como la especie de los colores en el aire”⁶⁰⁴. Y Santo Tomás responde taxativamente: “una y otra postura es falsa”⁶⁰⁵, y da dos razones: primero, porque ninguna forma sustancial es “sensible por sí misma”, sino solamente comprensible por el entendimiento. Y no vengamos a hacer cuestiones de nombre, diciendo que lo que vemos en el sol no es la luz como tal sino su resplandor, porque lo que siempre queda claro es que aquello que alcanzamos con la mirada corporal y llamamos luz, no es forma sustancial alguna⁶⁰⁶.

⁵⁹⁹ Ib. n. 415.

⁶⁰⁰ Ib. n. 416.

⁶⁰¹ Ib.

⁶⁰² Ib. n. 417.

⁶⁰³ Ib. n. 419.

⁶⁰⁴ Ib. n. 420.

⁶⁰⁵ Ib.

⁶⁰⁶ Ib. n. 430.

Por otro lado, son evidentes los influjos que los rayos solares causan trasmutando toda la naturaleza de los seres inferiores. ¿Pero podría causar tales trasmutaciones un ser que fuera sólo intencional? El absurdo salta a la vista⁶⁰⁷.

Es que para Santo Tomás, todas estas sentencias son insostenibles por que “non solum rationi, sed sensui etiam repugnant”⁶⁰⁸. Es imposible que la luz sea una sustancia tan sutil que entre en el ámbito de lo espiritual, y menos aún que sea corporal⁶⁰⁹. Y si se le quiere probar aduciendo la autoridad de Aristóteles, el cual en el V de los *Tópicos*⁶¹⁰ afirmaba que la luz era una especie de fuego, responde que no hay que poner mucha atención en los ejemplos que el Estagirita propone en sus libros de lógica, pues los trae como probables, según la sentencia de otros⁶¹¹.

En definitiva, la luz para el Angélico Doctor no será ni una sustancia corporal, ni espiritual, ni la forma sustancial del sol como ser intencional en el aire, sino una “cualidad activa de un cuerpo celeste, por la cual obra”⁶¹². De ese modo quedan destruidos todos los fundamentos de la que, en lenguaje de C. Bacumker, debía llamarse la “Lichmetaphysik”⁶¹³. Sin embargo, el Angélico hará todavía una nueva precisión.

Él conoce que estas elucubraciones iluministas proceden, en el fondo, de una concepción cosmológica emanantista, conforme a la cual, la luz ofrece el mejor fundamento para establecer una explicación. Así, no sólo las cosas en cuanto tales han de participar de alguna manera de la luz, sino que el influjo permanente que los seres superiores ejercen sobre los inferiores, deberá considerarse a modo de iluminación. Recordemos que el pseudo Dionisio recogería

⁶⁰⁷ Ib.

⁶⁰⁸ I, 67, 2 c.

⁶⁰⁹ I, 67, 2, 0; 76, 7, c.; 91, 1, ad 2um; II *Sent.*, D. 2, q. 2, a. 3, ad 4um; D. 13, q. 3, 0; D. 30, q. 2, a. 1 c.; IV *Sent.*, D. 44, q. 2, a. 2, ql. 2, ad 2um.

⁶¹⁰ V *Topic.*, c. 5, n. 11; BK 134b 29.

⁶¹¹ I, 67, 2, ad 2um.

⁶¹² II *Anima*, c. 7, lee. 14, n. 420.

⁶¹³ Cf. p. 90, nota 522.

este principio para aplicarlo al conocimiento de lo divino. Pero el neoplatonismo iba más lejos y consideraba que todo lo que influía en otra cosa era luz o tenía luz. Santo Tomás conoce esta opinión, y cuando quiere probar que el cielo empíreo influye sobre los cuerpos inferiores, la acepta:

“En contra está lo que el libro Sobre las Inteligencias⁶¹⁴ dice: todo lo que influye en otro, es luz o es poseyente de luz; y en el comentario se dice que toda influencia es por virtud de la luz. Pero el cielo empíreo posee mayor luz entre los otros cuerpos. Luego, influye en ellos”⁶¹⁵.

Pero al fin del “A lo primero” precisa su alcance haciendo que la metafísica de la luz ceda paso a la metafísica del ser y utilizando aquélla sólo para explicar metafóricamente ésta:

“Aunque el libro Sobre las Inteligencias no sea autoridad de alguien, tampoco es verdadero que todo influjo sea por razón de la luz sino que luz se asume metafóricamente en lugar de todo acto, según que todo agente obra en cuanto es ente en acto”.

Así pues, la luz no es cuerpo sino una cualidad activa de los cuerpos celestes de la cual operan, pero de aquí no es lícito concluir que todo influjo sea propia y realmente un modo de iluminación, a no ser metafóricamente hablando.

La luz será entonces un accidente modificativo de la sustancia en sí misma, puesto que no otra cosa es la cualidad⁶¹⁶. Y, como el calor, que es “*cualidad activa que sigue a la forma substancial del fuego*”⁶¹⁷, pertenecerá a la tercera especie de este

⁶¹⁴ Ya hablamos de esta obra (Cf. p. 90) que corrientemente se atribuía a Avicena; C. Baeumker la atribuyó al cosmólogo sileciano Witelo en “BeitráGeschPhilo”, Bd. III, Heft 2, Münster, 1895; pero modernamente se asigna a Adam de Puteorumvilla; Cf. J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, T. 1, Barcelona, 1959, p. 286.

⁶¹⁵ *Quodb.* VI, q. 11, a. 19.

⁶¹⁶ Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*, lógica, Pars 2^o, q. 18, a 1; J. GREDIT, *Elementa phisolophiae*, T. 1, n. 72, Friburgo, 1921, p. 145; CAYETANO, *Commentaria in praedicamenta*, c. 4, ed. M. H. Laurent, Romae, 1939, p. 142.

⁶¹⁷ I, 67, 3 c.

predicamento⁶¹⁸. Será por tanto un accidente causado por una alteración sensible, fruto de un movimiento continuo y sucesivo que pasa de una cualidad a otra. En definitiva, una cualidad que inhiere en un sujeto a modo de alteración sensible permanente o inmediata⁶¹⁹.

Ha de distinguirse sin embargo del calor, en que éste tiene que vencer los obstáculos contrarios que se le presentan para poder ejercer su influjo, y ésta es la razón por la cual nada se calienta súbitamente. La luz, en cambio, como cualidad del cuerpo alterante no encuentra contrariedad alguna⁶²⁰ en aquel que la recibe: lo diáfano está siempre constituido en su última disposición a la forma y, por eso mismo, inmediatamente se ilumina⁶²¹.

El efecto de la luz en lo diáfano se llama iluminación. Si se hace en línea recta podemos llamarlo rayo; sí, en cambio, se da por reflejo del rayo luminoso en el cuerpo lúcido, lo llamamos resplandor⁶²².

Careciendo, en cierto sentido, de peso, número y medida⁶²³, su virtud se puede extender a todas las cosas⁶²⁴, en cuanto que “todo ha nacido o bien para ser iluminado, o bien para recibir otros efectos mediante la luz, como es manifiesto por Dionisio en el libro

⁶¹⁸ II *Sent.*, D. 13, q. 1, a. 3 ad 8.

⁶¹⁹ Recordemos que a la tercera especie de cualidad pertenecen la “pasión” y “cualidad pasible”. La primera se da de manera fugaz y súbita, como el enrojecimiento por vergüenza; la segunda dice ya un carácter de permanencia, como el enrojecimiento como fruto del complejo somático. Esta última puede, a su vez, ser “no sensible por sí inmediatamente”, como las cualidades químicas, y “sensible por sí inmediatamente”, como la luz, el sonido, el olor, el sabor, etc. Cf. J. GRETT, *Elementa...*, T. 1, n. 173, p. 148; I-II, 49, 2, c.

⁶²⁰ I, 67, 3 ad 2; II *Sent.*, D. 13, q. 1, ad 3, ad 8.

⁶²¹ II *De Anima*, c. 7, lee. 14, n. 421.

⁶²² II *Sent.*, D. 13, q. 1, a. 3 c.

⁶²³ I, 5, 5 ad 5; I *Sent.*, D. 3, q. 2, a. 3, ad 4; *De Verit.*, 24, 6, ad 11. Ya notaba SAN AMBROSIO, *Hexaameron*, 1, 1 c. 9, n. 34, PL 14, 154: “la naturaleza de la luz es tal, que no en número ni en medida ni en peso, como en otras cosas, sino en todo su aspecto es gracia”.

⁶²⁴ I *Sent.*, D. 3, q. 2, a. 3, ad 4.

Sobre los nombres divinos, capítulo 4⁶²⁵ Es como la “hipóstasis” del color, porque todo color se funda en la luz⁶²⁶. Por su misma esencia informa al ojo⁶²⁷ y hace que el color, de suyo visible en potencia, se torne visible en acto⁶²⁸. Así pues, por una única operación, nuestro sentido alcanza el color como objeto y la luz como razón, motivo o causa de la visión⁶²⁹.

Es evidente pues que, si bien la luz no es cuerpo como tal es, sin embargo, para el Angélico Doctor, una “cualidad activa que sigue a un cuerpo que brilla por sí mismo” (I, 67, 3, c); se mueve por tanto en el ámbito de lo corporal y puede ser captada por los sentidos. ¿Cómo hacer entonces para predicarla de los seres espirituales puesto que toda la tradición de la Iglesia así lo ha hecho?

Vimos que el Aquinate era taxativo para rechazar la opinión de aquellos que veían en la luz una suerte de materia tan sutil que la hacían ingresar en el orden de las cosas espirituales. Por otro lado, también había entre los Santos Padres quienes afirmaban que sólo de los seres corporales podía ella predicarse con propiedad. Se daba pues un encuentro de opiniones.

San Agustín y el pseudo Dionisio afirmaban la predicación propia de la luz en los seres espirituales⁶³⁰; San Ambrosio afirmaba

⁶²⁵ *De Verit.*, 21, 6, ad 11.

⁶²⁶ III *Sent.*, D. 23, q. 2, a. 1 ad 1.

⁶²⁷ I, 56, 3 c; II *Sent.*, D. 13, q. 1, a. 3 c; D. 23, q. 2, a. 1 c; *De Verit.*, 8, 3 ad 17; 14, 8 ad 4; 8, 3 c; I *Cor.*, 13, lect. 4.

⁶²⁸ I, 67, 3 ad 3; 79, 3 ad 2; I *Sent.*, D. 45, q. 1, a., 2 ad 1; II *Sent.*, D. 13, q. 1, a. 3 c; D. 20, q. 2, a. 2, ad 2; III *Sent.*, D. 14, q. 1, a. 1 ql. 2c.

⁶²⁹ I-II, 8, 3 ad 2; 14, 4 c; I *Sent.*, D. 17, q. 1, a. 5 c; CG, 1, 76 ad *De Verit.*, 8, 14 ad 6.

⁶³⁰ Cf. *Super Gen ad litt.*, L 4, c. 28, n. 45, PL 34, 315: “En efecto, tampoco se dice que Cristo es luz (Jn. 8, 12) del mismo modo que se dice de la piedra (Hech. 4, 11); sino que a Aquel [se le llama luz] de modo propio, y a esta, de modo figurado”; DIONYSIUS, DN 770 A; Cf. I, 67, 1, ob 1 y 2.

que el esplendor formaba parte de los nombres que se decían de Dios metafóricamente⁶³¹.

¿Cómo conciliar estas dos corrientes de opinión? ¿O sería mejor tomar partido por alguna de ellas refutando la otra?

El Aquinate, siempre respetuoso de la tradición, optará por aceptar ambas opiniones, explicándolas con diverso fundamento.

La opinión de Agustín quizá pudiera entenderse por su posición antimaniqueísta, puesto que para los maniqueos, como el mismo santo Tomás nos lo hace saber, Dios era como una suerte de luz corpórea extendida por los espacios infinitos, y el alma como una determinada partícula de esta luz⁶³². Negando ellos la existencia de seres espirituales, la luz sólo podía predicarse propiamente de lo corporal.

Sea lo que fuere, el hecho es que Santo Tomás debe salir al encuentro de esta rara mezcla de opiniones. Y lo hace en las Sentencias, en la Suma y en el Comentario a San Juan.

Nosotros no creemos descubrir, como quiere el P. J. Guillet⁶³³, una suerte de evolución progresiva en el pensamiento de santo Tomás respecto a este problema. Más bien, son diversos modos de explicación: en las Sentencias se entretiene en manifestar el fundamento de su posterior explicación de la Suma. Veamos.

En II, Sent., D.13, q.I, a.2, c., Santo Tomás claramente manifiesta que se dan al respecto diversidad de opiniones:

⁶³¹ Cf. *De Fide*, Lib. 2 prol. n. 9, PL 16, 584: "Se dice que el Hijo de Dios es *imagen* y también *esplendor* y *carácter*, porque ellos han revelado la incomprensible e inusitable divinidad de la majestad paterna en el Hijo, y su manifiesta semejanza. Vemos que estos tres pertenecen también a la semejanza"; Cf. I, 67, 1 sed contra.

⁶³² CG 2, 85: "y a partir de esta raíz (...) ha pululado la posición de los Maniqueos, los cuales estimaban que Dios era cierta luz corpórea extendida por el espacio infinito, de la cual decían que el alma humana era una cierta partícula".

⁶³³ J. GUILLET, *La Lumiere intellectuelle d'après S. Thomas*, en "AHDLM" 2 (1927), 78-88.

“En esto parece haber cierta diversidad entre los Padres. En efecto, Agustín parece querer [decir] que la luz se halla más verdaderamente en los seres espirituales que en los corporales. Pero Ambrosio y Dionisio⁶³⁴ parece que asienten en que no se halla en los espirituales sino de modo metafórico”.

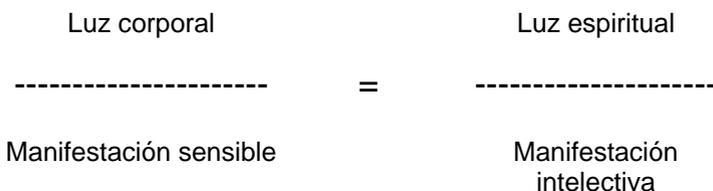
Como vemos, Dionisio aparece aquí suscribiendo la opinión de San Ambrosio y no la de San Agustín, como habíamos notado antes. La solución del Angélico se fija más ahora en determinar el fundamento de la que luego dará en la *Suma*. Porque, partiendo de la base de que la luz es una cualidad sensible y por tanto capaz de ser captada por el sentido de la vista, sólo podrá decirse de las cosas espirituales “equivoca o metafóricamente”:

“Nada sensible por sí mismo [per se] conviene a las cosas espirituales sino metafóricamente; porque, aunque algo común pueda hallarse analógicamente en los seres espirituales y corporales, no [se halla] sin embargo [en las cosas espirituales] algo sensible por sí mismo, como es manifiesto en el ente y en el calor: en efecto, el ente no es sensible por sí mismo, lo cual es común a uno y otro [a lo espiritual y a lo corporal]; pero el calor, que es sensible por sí mismo, propiamente no se halla en los seres espirituales”.

Ahora bien, si podemos encontrar una semejanza proporcional, por allí podría dársenos pie para transferir o reducir las cosas corporales a las espirituales, según una cierta comunidad analógica. En el problema del cual nos ocupamos, Santo Tomás descubre esta semejanza en la razón de manifestación, propia de la luz⁶³⁵. Así pues, siendo lo propio de la luz corporal manifestar las cosas, podemos decir, análogamente, que se da una luz espiritual ordenada a la manifestación intelectual:

⁶³⁴ DIONYSIUS, ND 698 B.

⁶³⁵ Notemos que Santo Tomás afirma como razón propia significativa de la luz, la manifestación de las cosas, no sólo partiendo de un dato experimental, sino basado en la Sagrada Escritura, según aquello de la epístola a los Efesios (5, 13) “Todo lo que se manifiesta, es luz”, que cita en la objeción tercera del artículo primero de la *Suma* (q. 67) y en el cuerpo del texto de las *Sentencias* que hemos analizado, con lo cual la analogía se hace formalmente teológica.



Se hace de este modo fácil a Santo Tomás solucionar el problema. Si partimos de la razón propia significativa de luz, o sea la *manifestación*, y no de su razón propia entitativa, o sea, *cualidad sensible corporal*, podemos con toda propiedad, como quería San Agustín, decir que “la luz está verdaderamente en las realidades espirituales”.

En la Suma, I, 67, 1, c., el problema se plantea desde una perspectiva diversa. En el texto anteriormente analizado, el Aquinate hace mayor hincapié en el motivo o razón formal que nos permite establecer una analogía de proporcionalidad y, en definitiva, poder atribuir la luz a los seres espirituales. Aquí, en cambio, precisa las razones de esta atribución en cada caso, conforme a la clásica distinción entre “aquello por lo cual se asume un nombre” y el “aquello por lo cual se impone un nombre”, distinción, por otro lado, ya insinuada en las *Sentencias*⁶³⁶. Además, en el *Comentario a Pedro Lombardo* hace la reducción del orden corporal al espiritual desde una abstracción que parte directamente de la consideración del efecto objetivo de la luz, porque Santo Tomás se limita a darnos el fundamento que justifica esta analogía. Aquí en la *Suma* partirá, no ya de la consideración del efecto objetivo de la luz, sino de su efecto subjetivo, que es la visión⁶³⁷. Consiguientemente dirá que así como el nombre de visión significa ante todo el sentido de la vista

⁶³⁶ I *Sent.*, D. 22, q. 1, expositio textus: “Según Agustín (...) se dice más propiamente que la luz está en los seres espirituales que en los corporales; y así el esplendor no es contenido entre las cosas metafóricas. Pero debe decirse que la luz, en cuanto a la cosa significada, propiamente está en las corporales, y no en las espirituales sino metafóricamente; pero en cuanto a la razón por la cual se impone el nombre, la cual consiste en la manifestación, más propiamente está en las espirituales”.

⁶³⁷ I, 67, 3, ad 3; 79, 3, ad 2; I *Sent.*, D. 42, q. 1, a. 2, ad 1; II *Sent.*, D. 13, q. 1, a. 3, c; D. 2 L, q. 2, a. 2 ad 2; III *Sent.*, D. 14, q. 1, a. 1, ql. 2; *Quodv.* VIII, a. 3, c.

pero, dada la nobleza y certidumbre de este sentido, se extiende “secundum usum loquentium” a denominar el conocimiento de todos los otros sentidos, y aún más corrientemente se aplica al conocimiento intelectual⁶³⁸, así también, la luz primeramente se emplea para significar aquello que nos permite ver: “aquello que produce una manifestación en el sentido de la vista”, pero luego, análogamente puede extenderse a cualquier otro tipo de conocimiento:

A — Visión: Puede ser considerada de acuerdo al:

I. Significado de la palabra:

a) Propiamente: del acto del sentido de la vista,

b) Metafóricamente: del acto de los otros sentidos; del acto del conocimiento intelectual.

II. Uso del término:

a) Propiamente: del acto del conocimiento intelectual.

b) Metafóricamente: del acto del conocimiento de la vista.

B — Luz: puede ser considerada de acuerdo al:

⁶³⁸ En II *De Anima*, L. 1, c. 7, lect. 14, n. 417 y 418, explica la razón por la cual: “que nos sirvamos de la luz en las cosas intelectuales y también en las cosas que pertenecen a la visión, acontece debido a la nobleza del sentido de la visión, el cual es el más espiritual y más sutil entre todos los sentidos. Lo cual se manifiesta a partir de dos razones: primero, a partir de su objeto, porque algunos caen bajo la visión, según las propiedades en las cuales se comunican los cuerpos inferiores con los celestes. (...) Segundo, es manifiesto que el sentido de la visión es más espiritual a partir del modo de inmutación, porque en cualquier otro sentido no hay inmutación espiritual, sino natural; y digo inmutación natural porque la cualidad se recibe en el paciente según el ser de la naturaleza, como cuando algo es congelado o calentado o es movido según el lugar. En cambio, la inmutación espiritual se da según que la especie se reciba en el órgano del sentido o en el medio por el modo de la intención y no por el modo de la forma natural”.

I. Significado de la palabra:

a) Propiamente: “cualidad activa que resulta del cuerpo que ilumina por sí mismo”, y que nos permite ver.

b) Metafóricamente: De todo otro conocimiento: así la decimos de los seres espirituales (opinión de San Ambrosio).

II. Uso del término:

a) Propiamente: De todo conocimiento: así lo decimos de los seres espirituales (opinión de San Agustín y Dionisio).

b) Metafóricamente: De esa cualidad activa que resulta del cuerpo que ilumina por sí mismo, que nos permite ver.

Santo Tomás ha logrado de este modo conjugar las opiniones que se ofrecían como contradictorias. La existencia de estos modos de predicar la luz era innegable. En las Sentencias analiza el problema partiendo del efecto objetivo de la iluminación: la manifestación; en la Suma, partiendo del efecto subjetivo: la visión. He aquí el texto del Aquinate:

“Respondo que debe decirse que conviene hablar de un nombre de dos modos. Uno, según el uso del nombre. Como se manifiesta en el nombre de la visión, el cual se impuso primero para significar el acto del sentido de la vista.

Pero debido a la dignidad y certeza de este sentido, este nombre se ha extendido, según el uso de los que hablan, a todo conocimiento de los otros sentidos (decimos, en efecto: mira a qué sabe, o cómo huele, o cómo hace calor); y por último también al conocimiento intelectual, según aquello de Mateo 5,8 “Bienaventurados los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios”. Y de modo semejante debe decirse respecto del nombre de la luz; pues, en primer lugar es instituido para significar aquello que produce la manifestación en el sentido de la vista; y después se hizo extensivo en orden a significar todo aquello que produce una manifestación según cualquier conocimiento. Así por

tanto, se asume el nombre de luz según su primera imposición: se dice metafóricamente en las espirituales, como dice Ambrosio. Pero si se asume según lo que es el uso de los que hablan, se extiende a toda manifestación; así, propiamente se dice de los espirituales”.

La manifestación es causa de un efecto: la visión. Ambas se integran, desde perspectivas diversas para fundamentar la atribución de la luz a los seres espirituales.

Podríamos así sintetizar las dos exposiciones de Santo Tomás:

La luz propiamente se dice de las cosas espirituales:

- 1) No según “el significado de la palabra (Suma); o sea según la razón propia entitativa de luz (Sentencias).
- 2) Sí según el uso con que se impone (Suma); o sea según su razón propia significativa (Sentencias)⁶³⁹.

Finalmente, en el Comentario al Evangelio de San Juan, la doctrina expuesta es mantenida:

“Según Agustín y muchos otros, el nombre de luz se dice más propiamente de los espirituales que de los sensibles. Ambrosio, sin embargo, quiere que “esplendor” se diga de Dios metafóricamente. Pero en esto no hay que hacer gran violencia, pues de cualquier cosa que se diga el nombre de luz, se refiere a su manifestación sea que esa manifestación esté en los inteligibles, o bien que esté en los sensibles. Luego, si se comparan la manifestación inteligible y la sensible según la naturaleza, primero se halla la luz en los espirituales; pero para nosotros, que ponemos nombres a las cosas a partir de aquellas propiedades conocidas por nosotros, primero se halla en los sensibles, porque primero fue impuesto por nosotros este nombre para significar la luz sensible, antes que la inteligible; aunque

⁶³⁹ Santo Tomás dice: “según aquello de lo cual se asume un nombre” y el “según aquello por lo cual se impone un nombre”.

según la virtud, primeramente y más verdaderamente conviene a las espirituales que a las sensibles”⁶⁴⁰.

En conclusión podemos decir que en la exposición de su doctrina, Santo Tomás ha tratado de determinar con claridad los conceptos, de manera tal que no haya lugar a interpretaciones equivocadas, no sólo en orden a la fe, sino también en lo que concierne al orden de las realidades sensibles, porque bien sabe el santo Doctor que son estas realidades sensibles las que frecuentemente dan el fundamento para explicar el mundo de las realidades de Dios y del espíritu⁶⁴¹.

Frente pues a todos los excesos de esta “Lichtmetaphysik”, el Aquinate dejaba sobradamente claro que:

- 1º) la luz no era una substancia corporal;
- 2º) no era una substancia espiritual;
- 3º) tampoco la mera manifestación de los colores;
- 4º) ni la forma primera o substancia de todas las cosas;
- 5º) ni la forma substancial del sol con ser intencional en el aire;
- 6º) era, al decir del santo Doctor, una “qualitas activa corporis caelestis, per quan agit”⁶⁴².

A pesar de todo, Santo Tomás sabrá mantener no pocos elementos del neoplatonismo y, entre ellos, esa influencia que los seres superiores ejercen sobre los inferiores, conforme al rígido esquema emanantista y que éstos pretendían explicar a modo de luz o iluminación. El Angélico inmediatamente atisbará el peligro y aclarará, como ya vimos, que si bien es cierto que se da un influjo

⁶⁴⁰ *In Joan.*, lect. 3, n. 96.

⁶⁴¹ Viene de CG III, 53: “ya que para el conocimiento de los inteligibles llegamos a partir de los sensibles, también trasponemos los nombres del conocimiento sensible para el conocimiento inteligible”.

⁶⁴² *De Anima*, c. 7, lect. 14, n. 420.

del cielo empíreo sobre los seres inferiores por medio de la luz, sin embargo, no todo influjo podrá explicarse de esta manera. Finalmente nos aclarará en qué sentido podemos hacer el tránsito de la luz, tal como la entendemos en el orden de lo corporal, al ámbito de lo espiritual.

Capítulo VIII

Las fronteras de la iluminación intelectual

Era necesario todavía dar un paso más, porque la problemática doctrinal que con respecto a este problema se planteaba, tal como lo dejamos establecido en el capítulo primero, era muchísimo más basta. Metafísicamente se hacía necesario salvar la acción propia de las causas segundas, precisamente en lo que concernía a la más elevada operación del espíritu: el conocimiento intelectual. Teológicamente había que mostrar cómo estas posiciones doctrinales llevaban a conclusiones contrarias a la fe.

La razón de manifestación, propia de la luz, permitía hablar con toda propiedad de iluminación intelectual. Pero entonces ¿de dónde provenía esta misteriosa luz por medio de la cual conocíamos el mundo superior de las ideas universales?

No vamos a insistir en lo que ya creemos suficientemente expuesto: para los neoplatónicos, árabes y cristianos, provenía de un principio exterior que bien podía ser Dios como la Inteligencia Agente separada⁶⁴³. Para Santo Tomás esta posición será inadmisibles y su solución, absolutamente propia y original, nos pondrá, al decir de Gilson, frente al “acontecimiento filosófico de mayor relieve de toda la Edad Media occidental”⁶⁴⁴, porque será el Aquinate el primero en hacer descender la noética del cielo a la tierra⁶⁴⁵, dotando al hombre de un entendimiento agente personal.

Con esta concepción Santo Tomás se colocaba en un plano diametralmente opuesto al de todo el neoplatonismo. En efecto, la emanación obligaba a los neoplatónicos a no poder distinguir

⁶⁴³ Il *Sent.*, D. 17, q. 2, a. 1, c.: “ciertos doctores católicos, corrigiendo esta opinión y siguiéndola en parte, muy probablemente establecieron que Dios mismo era el intelecto agente”.

⁶⁴⁴ E. GILSON, *Pourquoi...*, p. 120.

⁶⁴⁵ A. GARDEIL, *La structure de l'âme et Vexpérience mystique*, T. 2, París, 1927, p. 313: 'Saint Thomas, le premier, a fait, pour ainsi dire, descendre la noétique du ciel sur la terre, en substituant l'intellect agent, faculté de l'âme, a l'illumination directe, par les Idées de Dieu, ou par l'intellect actif séparé d'Avicenne”.

esencialmente a los seres entre sí. A lo sumo, podía darse entre ellos una diversa gradación en la participación de una misma naturaleza, y si bien salvaban el panteísmo introduciendo en los seres creados una tendencia entrañable, esencial al no ser y a la contingencia, con la cual se distinguían realmente del único y absoluto Ser, sin embargo, no podía llegar a salvar la independencia y realidad operativa de las causas segundas. Así explica el mismo Santo Tomás esta doctrina:

“(Avicena) dice (en Sobre el Flujo del ente, c. 4) que todas las formas proceden de la Inteligencia, y el agente natural no es sino el que prepara la materia para la recepción de la forma; esta opinión procede del hecho de que quiere que cada cosa que se genere a partir de su semejante, lo cual no se haya frecuentemente en las cosas naturales, como en aquellas que se hacen por putrefacción; y también porque establecía que el “ser hecho” por sí mismo [per se] tiene su término en la forma; y esto no puede ser, porque el “ser hecho” por sí mismo tiene su término en esto que posee ser, lo cual es el término del hacer; y esto es sólo el compuesto, no la forma ni la materia; de donde, la forma no se genera sino accidentalmente [per accidens]”⁶⁴⁶.

Aplicada esta doctrina al orden del conocimiento, no quedaba más que una conclusión; no es este hombre — Juan o Pablo — el que realmente obra o conoce, sino la Inteligencia Agente en él. Y por más que se aceptara una cierta causalidad en orden a la disposición de la materia, en definitiva, el efecto formal, único, principal de ese acto que decimos vital e inmanente, era transferido, en el orden de la causalidad, a un principio exterior. Una verdadera iluminación “desde lo extrínseco”.

Santo Tomás no rechazará absolutamente, como ya lo hemos visto, este influjo operativo del orden superior sobre el inferior, pero su concepción del hombre y del cosmos lo llevan a afirmar la realidad operativa de las causas segundas. Por eso mismo preferirá considerar a los agentes naturales, no como instrumentos de las causas primeras, sino como “quasi instrumentos”:

⁶⁴⁶ II *Sent.*, D. 1, q. 1, a. 4, ad 4.

“Todas las formas están en potencia en la materia prima, y no en acto, como dijeron los que sostienen “el ocultamiento de las formas”; y el agente natural obra no la forma sino el compuesto, llevando a la materia de la potencia al acto; y este agente natural en su acción es como un instrumento del Dios mismo agente, el cual también fundó la materia y dio la potencia a la forma”⁶⁴⁷.

Y esto que Santo Tomás afirma aduciendo el ejemplo de la generación y que le permite refutar por un lado el ocasionalismo, según el cual Dios obraría de manera inmediata en todas las cosas, y por otro el emanantismo que negaba la causalidad creativa inmediata de Dios, es evidente que ha de verificarse mucho más netamente en la más digna y alta operación humana como es el conocer.

Dios está presente a todas las cosas por esencia, presencia y potencia. Es causa primera y universal de las criaturas⁶⁴⁸, tanto en el orden del ser⁶⁴⁹ como en el del obrar:

“Dios es causa de cualquier acción en cuanto la conserva y en cuanto aplica la capacidad para la acción; y en cuanto que, por su virtud, obra toda otra virtud”⁶⁵⁰.

Triple causalidad divina: final, eficiente y formal que para el Aquinate “absolutamente debe considerarse”, no sólo respecto de las criaturas naturales, sino aún de las libres⁶⁵¹, y que confiere a Dios una intimidad operativa en el ser que supera la virtualidad propia del agente mismo⁶⁵².

Sólo Dios da el ser a las cosas; las causas segundas no son más que determinativas de esta existencia participada, en cuanto

⁶⁴⁷ Ib.

⁶⁴⁸ I, 44,0.

⁶⁴⁹ *De Pot.*, 3, 7, c.; I105, 5, ad. 3.

⁶⁵⁰ *De Pot.*, 3, 6, c

⁶⁵¹ *IV Sent.*, D. 5, q. 1, a. 2, c.: “Dios es el agente primero de todas las cosas naturales”.

⁶⁵² *I Sent.*, D. 1, q. 1, a. 4, c.: “Sin embargo, Dios también es causa de estos, operando en ellos de un modo más íntimo que otras causas movientes, porque Él mismo es el que da el ser a las cosas”.

que a ellas corresponde efectuar el tránsito de la potencia al acto, de la materia a la forma. Pero, así y todo, la causalidad divina permanece siempre como primaria e íntimísima a las cosas mismas:

“La operación del Creador se extiende más a lo íntimo de la cosa que la operación de las causas segundas; y por esto el hecho de haber sido creado por causa de otra creatura no excluye que Dios opere inmediatamente en todas las cosas, en cuanto que su virtud es como un medio que une la virtud de cualquier causa segunda con su efecto. En efecto, la virtud de una creatura no tendría eficacia para con su efecto, si no fuera por la virtud de su Creador, por el cual existe toda virtud, y conservación de la virtud, y orden al efecto; porque, como se dice en el libro *Sobre las Causas*, (Prop. 1), la causalidad de la causa segunda se afirma por la causalidad de la causa primera”⁶⁵³.

A pesar de todo, Dios respeta la operación formal de cada criatura⁶⁵⁴, es decir, aquella que le viene de su propia forma⁶⁵⁵.

¿Cómo negar la comprobación de estos principios en el hombre?⁶⁵⁶ ¿Cómo poder afirmar que el alma humana carezca de los principios necesarios con los cuales pueda cumplir

⁶⁵³ Ib.

⁶⁵⁴ I, 105, 5, c.: “Así, en efecto, debe entenderse más que Dios obra en las cosas, que, sin embargo, las cosas mismas posean operación propia”. I *Sent.*, D. 45, q. 1, a. 3, ad 4: “La causalidad de la voluntad divina no excluye a todas las causas propias de las cosas; y esto no por insuficiencia de la voluntad, sino por el orden de su sabiduría, la cual dispuso llegar a los efectos mediando las causas de otros, como así también [dispuso] comunicar la dignidad del causar a las creaturas”.

⁶⁵⁵ Qb. VI, q. 2, a. 2, c.: “Todo agente posee en sí mismo la forma que produce”. QQ. *DD. Denima*, a. 5: “Es necesario en cualquier operante que haya algún principio formal por el cual obre formalmente”; cf. CG III, 97; II, 59; I, 50, 5, c.; 76, 1. c.

⁶⁵⁶ Sobre este problema que solamente connotamos, pueden consultarse: J. DEFINANCE, *Etre et agir áans la philosophie de saint Thomas*, París, 1945; J. M. HENRY-ROUSSEAU, *L'étre et l'agir*, en “RT” 53 (1953), 488-531; 54 (1954), 267-297; 55 (1955), 85-118; J. VALBUENA, *Influjo de la Causa Primera en el obrar de las causas segundas*, en *Suma Teológica* (ed. BAC), T. 3, Madrid, 1959, p. 1119-1183.

perfectamente sus operaciones?⁶⁵⁷; ¿Sería acaso inferior a los demás agentes naturales, al no poder bastarse a sí misma en el orden del operar?⁶⁵⁸

Santo Tomás de ningún modo aceptará esta posición. El concibe al hombre como un ser de deslinde, cuerpo y alma, espíritu y materia⁶⁵⁹, conteniendo en sí la naturaleza de lo espiritual y de lo corporal; en otras palabras, un término medio entre las criaturas corruptibles y las incorruptibles⁶⁶⁰; un “mikrokosmos”, como ya quería Aristóteles⁶⁶¹.

El Angélico descubre en él, en cierto modo, todas las cosas⁶⁶²: la razón, según la cual conviene con las criaturas espirituales; las facultades sensitivas que lo hacen concorde a los animales; las fuerzas naturales que lo encuentran con las plantas y, finalmente, el cuerpo que lo asimila a las cosas inanimadas⁶⁶³.

La plenitud de su ser se nos da cuando está integrado con todas las facultades e instrumentos necesarios y propios para realizar su vida:

⁶⁵⁷ II *Sent.*, D. 17, q. 2, a. 1, c.: “No parece probable que en el alma racional no haya algún principio que pueda completar alguna operación natural”.

⁶⁵⁸ II *Sent.*, D. 28, q. 1, a. 5, c.: “... y así la naturaleza humana sería más imperfecta, la cual no se bastaría a sí misma en las operaciones naturales”.

⁶⁵⁹ I II, 17, 4, c.: “El hombre es compuesto de cuerpo y alma” (...) “en el género de cosas naturales cualquier cosa está compuesto toda entera de materia y forma, como el hombre [está compuesto] de alma y cuerpo” (...) “El hombre consta de alma y de cuerpo”; *Suppl.*, 83, 1, c.: “Homo ex anima et corpore constat”.

⁶⁶⁰ I, 98, 1, c.

⁶⁶¹ VIII *Phys.*, c. 2; BK 252b 29; cf. I, 91, 1, c.; I II, 2, 8, arg. 2; 17, 8, arg. 2; *Suppl.*, 91, 1, S. C. 3^o.

⁶⁶² I, 96, 2, c.: “En el hombre, en cierto modo, están todas las cosas”.

⁶⁶³ Claro que, como el mismo Santo Tomás nos lo dice, este encuentro de naturalezas se verifica en un orden de similitud y de conveniencia; cf. II *Sent.*, D. 17, q. 3, a. 1, ad 5: “No todo lo que viene a la composición del cuerpo humano viene por esencia sino por cierta semejanza y conveniencia, como dice Gregorio, que el hombre entiende como los Ángeles, vive como los árboles y así respecto de otras cosas”.

“Para la plenitud del ser humano se requiere que haya un cierto compuesto de alma y cuerpo, que posea todas las potencias e instrumentos de conocimiento y de movimiento”⁶⁶⁴

“El hombre se integra de todos los miembros en orden a la operación del alma”⁶⁶⁵.

Viene así el alma, su forma substancial, a informar una materia dotada de las más ricas potencialidades y a determinarlo en su condición genérica y específica de criatura. Por eso mismo insistirá el Angélico Doctor en afirmar que solamente podemos nombrarlo con propiedad diciendo que es una substancia racional, puesto que es la razón la que lo constituye en su naturaleza específica y lo distingue específicamente de todos los demás⁶⁶⁶. De aquí que podamos definirlo como un animal racional⁶⁶⁷. La racionalidad será en él lo principal: la naturaleza sensitiva y corporal, lo secundario⁶⁶⁸.

Sólo desde esta perspectiva alcanzamos la visión total del hombre, pues de lo contrario, sólo “según que está en potencia” le conoceremos⁶⁶⁹, dado que no existe —en el sentido riguroso del

⁶⁶⁴ II, 18, 1, c.

⁶⁶⁵ III, 73, 2, c.

⁶⁶⁶ I, 108, 5, c.: “Si alguien quiere llamar propiamente al hombre dice “substancia racional”, y no “intelectiva”, que es el nombre propio del ángel; porque la simple inteligencia conviene al ángel como propiedad; y al hombre, en cambio, por participación; tampoco “substancia sensible”, que es el nombre propio del [animal] bruto; porque el sentido es menos que aquello que le es propio al hombre, y conviene al hombre de modo excelente antes que a los otros animales”. Pueden consultarse al respecto: R. BENDFELD, *Anima et corpo nel pensiero di San Tommaso*, en “GCFI”, 11 (1934), 101-145; E. GÓMEZ ARBOLEYA, *Sobre la idea del hombre*, en “RevF”, 8 (1950), 523-572; J. LEGRAND, *L'homme et l'univers dans la philosophie de St. Thomas*, 2 vol., Louvain, París, 1946; M. LIBERATORE, *Del composto humano*, Roma, 1862; N. A. LUYTEN, *La condition cor por elle de l'hom-me*, Fribourg, 1957; B. NARDI, *Anima et corpo nel pensiero di San Tommaso*, en “GCFI”, 19 (1942), 50-75; J. Ruiz, *El compuesto humano en el tomismo*, en “MJ”, 8 (1954), 17-24.

⁶⁶⁷ II, 34, 5, c.; *Suppl*, 82, 1, arg. 1.

⁶⁶⁸ II, 25, 7, c.

⁶⁶⁹ *Suppl*, 92, 1, c.

término— tanto por parte del cuerpo como por parte del alma, y aquél es de su esencia en cuanto que ésta lo perfecciona⁶⁷⁰.

Cuando le vemos obrar entendemos que vive. En efecto, predicamos la vida de aquellas cosas que se mueven a sí mismas, aunque propiamente vivir es, para santo Tomás, existir en una determinada naturaleza a la que de algún modo le compete impulsarse a sí misma para la operación⁶⁷¹.

Esto significa que el vivir, en cuanto tal, no se determina solamente por el orden de lo operativo, como quería Aristóteles cuando decía que vivir es “principalmente sentir o entender”⁶⁷², y conforme a esto dividía el vivir en cuatro grados según las diversas operaciones con que se nos manifestaba⁶⁷³, sino que hay que ir más allá, es necesario llegar a comprender, como quiere Santo Tomás, que “ser es sentir o entender”⁶⁷⁴, es decir, que vivir es llegar a poseer una naturaleza apta para ejercer las respectivas operaciones. De aquí se sigue el afirmar que en el hombre mismo existen o coexisten los principios internos de todo su accionar. Sólo, entonces comprendemos en toda su amplitud esta clásica y cuatripartita división de los modos de vivir: vegetativo, sensitivo imperfecto, sensitivo perfecto o locomotivo e intelectual.

Pues bien, todos estos modos de operación tendrán, para Santo Tomás, un principio remoto: el alma⁶⁷⁵.

⁶⁷⁰ *Suppl.*, 92, 2, ad 6: “El hombre no posee el ser hombre a partir del cuerpo sino más bien a partir del alma; los cuerpos son de la esencia de los hombres en cuanto que fueron perfeccionados por del alma”.

⁶⁷¹ I, 18, 2, c.: “Substancia a la cual conviene moverse a sí misma según su naturaleza”.

⁶⁷² IX *Eth.*, c. 5; BK 1170a 18; St. Th., lect. 11, n. 1902.

⁶⁷³ II *De Anima*, c. 2, BK 413a 22; St. Th., lect. 3 ns. 253-255.

⁶⁷⁴ I, 18, 2, ad 1; cf. IX *Eth.*, c. 9, BK 1710a 33; St. Th., lect. 11, n. 1908.

⁶⁷⁵ Acerca del alma se pueden consultar: C. FABRO, *L'anima*, Roma, 1955; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., París, 1927; C. DE KONINCK, *Introduction a l'étude de l'âme*, en “LTP”, 3 (1947), 9-65; A. LOBATO, *La forma substancial y la unidad del compuesto*, en “Efil”, 6 (1957), 333-338; R. PÁYESE, *Le relazioni tra anima e corpa secondo il thomismo*, en “Sph”, 21 (1953), 81-83; M. F. SCIACCA, *L'anima*, Brescia, 1954; R. SPIAZZI, *Unità dell'anima e del corpo secondo S. Tommaso D'Aquino*, en “Humanitas”, 7 (1952), 849-858; P.

Pero, ¿cómo es posible concebir el alma unida al cuerpo?
¿Cómo es posible que ella, siendo una substancia espiritual, viniera a existir en la materia de la cual es acto y perfección?

Conocida es la reacción moderna contra esta concepción tomista del alma como principio espiritual del obrar humano⁶⁷⁶. Ya los empiristas, con su visión cuantitativo-mecanicista de la naturaleza, quisieron explicar las operaciones vitales por un complejo de fuerzas físico-químicas organizadas. Tomás Hobbes (1588-1679), reduciendo el pensamiento mismo a la “res extensa” cartesiana, termina en un crudo materialismo monístico⁶⁷⁷. Los biogenéticos, en pos de Verworn, encontrarán en el protoplasma de las células animales y vegetales, el “biógeno” de cuyos cambios químicos resultará la actividad vital⁶⁷⁸. Salvador Tongiorgi sostendrá este principio para la vida vegetativa⁶⁷⁹. Finalmente, los mecanicistas del siglo XIX llegarán a la última conclusión: es la materia misma la que vive⁶⁸⁰.

Contra esta corriente materialista reacciona un sano realismo, basado siempre en las ciencias naturales, el cual construye una interpretación de los procesos vitales que, en muchos

VALIN, *L'âme en deca et au déla de la morte*, París, 1927; S. VANNI ROVIGHI, *La concezione tomistica dell'anima umana*, en “Sapz”, 10 (1947), 346-359.

⁶⁷⁶ Cf. A. Guzzo-F. BARONE, *Il concetto di anima da Cartesio a Hegel*, en “L'anima”, a cura di M. F. SCIACCA, Brescia, 1954, p. 171-234.

⁶⁷⁷ Cf. J. SOUILHE. R. Honigswald- C. VON BROCKDORFF, *La pensée et l'influence de Th. Hobbes*, en ArchPhil XII/2, 1936.

⁶⁷⁸ Cf. L. REVELLI, *L'idealismo soggettivo-monistico del fisiologo Verworn*, Roma, 1899.

⁶⁷⁹ Cf. S. TONGIORGI, *Institutiones Philosophicae*, Romae, 1861.

⁶⁸⁰ Los principales representantes de este materialismo moderno son: C. DARWIN (1809-1882), que con su obra sobre el origen de las especies (2 vol., Madrid, 1895), influye decisivamente en E. HAECKEL (1834-1919), como puede apreciarse en su obra *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Leipzig, 1874. Sobre el problema en general puede consultarse J. FERRATER-MORA, *El problema del evolucionismo naturalista*, en “Revista de las Indias” (Bogotá), 101 (1948), 205-231

casos⁶⁸¹, se acerca a justificar directa o indirectamente la clásica versión latina del animismo aristotélico asumida por Santo Tomás:

“El alma es aquello por lo cual primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos”.⁶⁸² «Acto primero de un cuerpo físico orgánico que posee vida en potencia».⁶⁸³

Definiciones estas esenciales tanto por parte del sujeto cuanto por parte de su efecto formal⁶⁸⁴.

El alma se constituye entonces en una forma substancial absoluta, única e indivisa, que viene a ser forma del cuerpo. De esta manera, el Angélico Doctor descubre dos aspectos en el alma: uno en cuanto que es substancia, otro en cuanto que es forma. De aquí resultan las dificultades que él mismo se plantea para concebir la unión del alma con el cuerpo, puesto que la substancia espiritual es “cierta substancia subsistente por si misma”⁶⁸⁵. La forma, en cambio, debe existir “en otro”, es decir, en la materia de la cual es acto y perfección. Luego ¿cómo puede una substancia espiritual ser forma del cuerpo? Es ésta la razón por la cual, al decir del propio Santo Tomás⁶⁸⁶, San Gregorio Niceno en su libro *De Anima*⁶⁸⁷, hacía afirmar a Aristóteles que el alma no era “per se subsistens” y se corrompía junto con el cuerpo, pues no era otra cosa que su “entelequia”, es decir, su acto o perfección.

⁶⁸¹ Así por ejemplo HANS DRIESCH (1867-1941), que opone al mecanicismo una doctrina basada en la consideración experimental de la naturaleza pero que lleva a afirmar la existencia de un principio vital superior a la materia; cf. *Metaphysik der Natur*, München, Berlín, 1926; R. SAUDRON, *Il vitalismo, historia e dottrina*, Milano, 1905.

⁶⁸² *Il De Anima, c, 1*, BK 414a 12; St. Th., lect. 2, n. 273.

⁶⁸³ *Ib.*, BK 412a 19; St. Th., lect. 2, n. 220-222.

⁶⁸⁴ Cf. J. GREDT, *ELEMENTA Philosophiae*, 1. 1, Fribourg, 1921, n. 416.

⁶⁸⁵ *De Spir. Creat.*, a. 2.

⁶⁸⁶ *Ib.*

⁶⁸⁷ En realidad no se trata de San Gregorio Niceno sino de los capítulos 2º y 3º de la obra de NEMESIUS EMESEUS, *De Natura hominis*, mal conocida en el medioevo; cf. PG 45, 216.

Santo Tomás sabrá, sin embargo, sortear la fuerte objeción, manteniendo al mismo tiempo, estos dos aspectos del alma: “como espíritu” y “como forma”:

“Aunque el alma por su esencia sea forma, sin embargo algo puede competarle en cuanto es tal forma, a saber, forma subsistente, lo cual no le compete en cuanto es [simplemente una] forma. Como el entender no conviene al hombre en cuanto animal, aunque el hombre sea animal según su esencia”⁶⁸⁸.

El problema no era fácil. Ya hemos visto cómo desde Filón en adelante, siempre se buscaba descubrir en el alma una parte superior, un vértice, un “[vértice]”, la “mente” u ojo, con el cual ella pudiera captar la luz de lo divino. Esta idea, como ya dijimos, era netamente platónica⁶⁸⁹. El alma, por su parte superior era casi divina, semejante a lo divino; por su parte inferior tocaba con las cosas creadas y materiales. Aquí residirá el fundamento de toda la ascética neoplatónica, conforme a la cual era necesario liberar al alma de toda materialidad para que de este modo pudiera, por su parte superior, tocar con lo divino, puesto que sólo lo semejante conoce lo semejante⁶⁹⁰.

También San Agustín había insistido más en definir el alma como una “cierta substancia que participa de la razón, acomodada para regir al cuerpo”⁶⁹¹, definición retomada en el Medioevo y que subrayaba netamente la libertad e independencia misma del alma como substancia superior y absoluta, lo cual permitía entender y explicar perfectamente, conforme a la fe, la inmortalidad y la vida futura. Por allí podría insertarse un fundamento para la distinción de “razón superior” y “razón inferior” agustiniana⁶⁹².

⁶⁸⁸ QQ. *DD. De Anima*, a. 14, ad 1; *De Spir. Creat.*, a. 2, ad 4: “El alma, según su esencia, es forma del cuerpo, y no según algo añadido. Sin embargo, en cuanto que está abordada por el cuerpo, es forma; en cambio, en cuanto sobreexcede la proporción del cuerpo, se dice “espíritu” o “substancia espiritual”.

⁶⁸⁹ Cf. p. 49, nota 291

⁶⁹⁰ Resumimos las ideas principales de lo que dejamos expuesto al hablar de Filón y de Plotino.

⁶⁹¹ *De Quantitate Animae*, c. 13, n. 22.

⁶⁹² Cf. J. PEGHAIRE, *Le couple augustinienne “razón superior y razón inferior”*, en “RSPT” 22 (1934), 221-238.

Vimos ya cómo el Gundisalino recogía esta doctrina matizada con las elucubraciones de los árabes, y conforme a ella hacía pasar el alma del conocimiento sensible al científico y al sapiencial, para ir recogiendo de este modo la luz de Dios, así como la luna posee una cara que mira al sol y otra que permanece oscura y tenebrosa⁶⁹³.

Estos conceptos, en el Medioevo, son conocidos a través de Avicena que los explica con terminología aristotélica, pero Santo Tomás no lo ignora⁶⁹⁴.

Finalmente la escuela franciscana, apremiada por las objeciones contra la inmortalidad del alma, asume esta doctrina de las dos faces, creyendo salvar de esta manera todas las dificultades e incongruencias con la revelación⁶⁹⁵. San Alberto Magno enseñará tanto el concepto neoplatónico como el aristotélico⁶⁹⁶.

Y notemos, como quiere Gilson, que no se trata de facultades diversas. Es toda el alma la que se vuelca hacia lo superior o hacia lo inferior; hacia las sombras de lo sensible o hacia

⁶⁹³ Cf. p. 94 ss.

⁶⁹⁴ Cf. A. Lobato, Avicena y Santo Tomás, en "EstF" 4 (1955), 45-80; 5 (1956), 83-130, 511-551; especialmente en p. 47 ss.

⁶⁹⁵ Cf. J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscane des deux faces de l'âme*, en "AHDLM", 2 (1927), 72-77; veamos un texto citado por este autor y que pertenece a JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*, Pars II, c. 9: "(se resuelven las objeciones contra la inmortalidad)... distinguiendo una doble faz de la virtud intelectual, a saber, inferior y superior: la inferior es iluminada y perfeccionada por comparación a los sensibles; en la medida que son imaginaciones, o no, en cuanto a la superior según son imaginaciones, la cual [la superior] es noble perfección y más principal; en efecto, esta es iluminada por la verdad primera", en ed. DOMENICHELLI, Prato, 1882, p. 189. Se puede ver también E. GILSON, *La Philophie de saint Bonaventure*, París, 1924, p. 363.

⁶⁹⁶ Cf. E. GILSON, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, en "AHDLM", 18 (1943), p. 5-22.

la luz de los inteligibles⁶⁹⁷. Aquí ya no caben distinciones reales para el alma y sus potencias⁶⁹⁸.

Santo Tomás no estará ajeno a todas estas doctrinas que en el fondo llevarán a afirmar una unión accidental del alma con el cuerpo. Fundamentalmente, ellas querían encontrar, en esta parte superior del alma, una participación de la luz divina: la concebían como una suerte de luz subjetiva dispuesta a unirse con la luz objetiva de Dios, porque hasta el cuerpo mismo, en su quintaesencia, participaba de la luz superior de los cuerpos celestes:

“sin embargo unos dicen que algo de la naturaleza de un cuerpo celeste está en composición con el cuerpo humano de modo esencial, como conciliando los elementos; y dicen que esto es la luz”⁶⁹⁹

La objeción que se basa en esta doctrina es de Avicena, como el mismo Santo Doctor nos certifica:

“Además Avicena dice (Sobre el Alma, III parte, c. 8) que los espíritus que están difundidos por los miembros son de la naturaleza de la luz. Y esta es la quinta esencia del cuerpo. De donde también el Filósofo dice en el libro II del libro Sobre el Alma (tex. 69) que lo lúcido y lo diáfano se halla en los cuerpos inferiores según que están en comunión con un cuerpo superior”⁷⁰⁰;

A lo que responde Santo Tomás:

“No es necesario que todo lo que es lúcido, pertenezca a la naturaleza de la quinta esencia, sino por cierta semejanza y conveniencia”⁷⁰¹.

⁶⁹⁷ E. GILSON, La Philosophie de saint Bonaventure, p. 363.

⁶⁹⁸ Cf. O. LOTTIN, L'identité de l'âme et de ses facultés pendant la première moitié du XIIIe. siècle, en “RNP”, 37 (1934, 191-210; E. GILSON, Pourquoi..., p. 53.

⁶⁹⁹ *Il Sent.*, D. 17, q. 3, a. 1, c.

⁷⁰⁰ *Ib.*, obj. 3^a.

⁷⁰¹ *Ib.* ad 3.

Lógicamente que toda esta concepción ofrecía una mayor posibilidad para estructurar sobre ella, toda una espiritualidad mística, donde las metáforas del Evangelio venían a hacerse casi realidad⁷⁰². Sin embargo, el Aquinate las rechaza abiertamente, introduciendo la doctrina aristotélica del alma como forma.⁷⁰³

Pero era necesario aclarar bien este aspecto, mostrando que el alma no se agotaba con esta función. Es decir, que el alma no se terminaba en la mera determinación del cuerpo; que ella era algo más que un principio determinativo de la materia; que era una substancia “subsistente por sí misma”, abierta desde esta perspectiva, a las dimensiones superiores del espíritu y de Dios. Que como forma ciertamente actuaba en el cuerpo, materia del compuesto humano, pero que como espíritu, era poseedora de una propia subsistencia que le daba razón de totalidad y la relacionaba con los seres superiores.

En definitiva para Santo Tomás, no habrá contradicción entre el ser substancia única, absoluta, subsistente, inmortal⁷⁰⁴, y, por otro lado, forma del cuerpo⁷⁰⁵.

No era necesario entonces mitigar esta doctrina introduciendo, además del alma, otra serie de formas substanciales

⁷⁰² M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie...*, T. 2, p. 118: “La doctrine selon laquelle tout corps est lumière dans le fond même de son être permet à Bonaventure de souligner son interprétation optimiste du monde, d'exalter la beauté et la parenté divine de l'univers, et de légitimer les transports d'amour divin que S. François d'Assise éprouvait pour le plus humble des créatures. A un autre point de vue, le caractère lumineux qu'on trouve dans tout corps sera logiquement mis en relation avec le phénomène de la connaissance, activité de nature lumineuse, elle aussi, qui facilitera les transports mystiques de l'âme”.

⁷⁰³ I *Sent.*, D. 8, q. 5, a. 2, c.: “El alma se compara al cuerpo como a su forma, por la cual todo el cuerpo y cualquiera de sus partes posee ser como procedente de la forma substancial”.

⁷⁰⁴ Cf. I, 75, 0; CG II, 49-50; QQ. DD. *De Anima*, a. 1.

⁷⁰⁵ I, 76, 0; CG II, 56.

que en definitiva no iban más que a concluir en una unión accidental del alma y del cuerpo⁷⁰⁶.

Se podía y era necesario afirmar que la unión se hacía desde la unidad indisoluble y absoluta de la forma substancial⁷⁰⁷. La diversidad de operaciones, por tanto, no debía explicarse desde el alma misma entendida como principio próximo de operación, puesto que ninguna substancia creada es inmediatamente operativa. En su auxilio vendrían las potencias del alma⁷⁰⁸, realmente distintas de ella y que llegarían al ser “per naturalem resultantiam seu emanationem”⁷⁰⁹.

Su posición no alcanzó a salvarlo, de todas maneras, de las condenaciones de 1277 y de las de Oxford de 1284 y 1286⁷¹⁰.

En definitiva, puesta una unión substancial de alma y cuerpo, teníamos el fundamento para predicar la verdadera operación de las causas segundas. No era necesario recurrir a agentes externos en el fenómeno de la propia intelección. Era este hombre concreto y singular el que entendía. Pero, como no se da operación alguna sin una forma, ya accidental ya substancial, que exista en el que opera, puesto que “nada obra y opera sino según que está en acto”⁷¹¹, y a su vez, “cualquier cosa está en acto por la forma –sea forma substancial o accidental, mientras sea una forma

⁷⁰⁶ Para conocer las diversas doctrinas pluralistas puede consultarse P. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Lovaina, 1951, p. 319-342.

⁷⁰⁷ Cf. II *SenL*, D. 18, q. 1, a. 2, 0; I, 76, 4 c.; *De Spir. Creat.*, a. 3; QQ. *DD. De Anima*, a. 9; etc.

⁷⁰⁸ I *Sent.*, D. 3, q. 4, a. 1, c.: “Omnis proprietates consequens essentiam animae, secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae”; cf. *De Vert.*, 10, 1, obj. 6; I *Sent.*, *ib.* a 2, S.C.

⁷⁰⁹ I, 77, 6, ad 2; I *Sent.*, D. 3, q. 4, a. 3, c.; puede consultarse A. ROZWADOWSKI, *Distinctio potentiarum a substantia secundum doctrinam S. Thomae*, en “Greg” 16 (1935), 272-281; S. TERÁN, *Notas sobre la realidad de las facultades del alma*, en “Ort”, 2 (1944), 167-268.

⁷¹⁰ Cf. P. GLORIEUX, Comment les thèses thomistes furent proscrites a Oxford (1284-1286), en “RT”, 32 (1927), 259-291.

⁷¹¹ *De Spir. Creat.*, a. 2; seguimos la argumentación de este artículo.

en acto”⁷¹², se hace evidente por tanto, que el principio de la operación que llamamos entender existe intrínseca y formalmente en ese determinado y singular hombre⁷¹³.

Ahora bien, el principio de tal operación —sigue razonando Santo Tomás— no puede ser una forma que dependa en su ser del cuerpo, existiendo como inmersa en la materia, porque esta operación, como el mismo Aristóteles lo prueba (III De Anima, c. 4), no se verifica por parte del cuerpo. Por tanto, “el principio de esta operación que posee la operación sin la comunicación de la materia corporal obra según lo que es”⁷¹⁴, es absolutamente necesario que el ser de este principio esté elevado más allá de la materia corporal y no dependa de la misma. Esto es lo propio de la materia espiritual. Consecuentemente:

“Es necesario decir, si se entiende lo dicho antes, que cierta substancia espiritual es la forma del cuerpo humano”⁷¹⁵

Pasa entonces el Angélico a considerar las opiniones existentes al respecto:

1º *Averroes*, el cual concedía que el entender era acto de una substancia espiritual pero afirmaba que ella no se unía al cuerpo como forma. El entendimiento posible estaba pues separado del cuerpo “según el ser”. Pero, como de esta manera se veía obligado a poner una cierta unión entre ambos, a no ser que terminara negando la acción misma del sujeto, recurrió entonces a buscar esta unión en los fantasmas que, procediendo del cuerpo por obra de la fantasía, hechos especie inteligible después de la abstracción, venían a perfeccionar el entendimiento posible. La especie inteligible se hacía, por tanto, el “medio que une el intelecto posible a un hombre singular”.

Pero es evidente que esta continuación “fantasmal” no basta para que podamos afirmar que es este hombre singular y concreto el que entiende. Es necesario todavía que el mismo entendimiento

⁷¹² Ib.

⁷¹³ Ib.: “Estar formalmente”.

⁷¹⁴ Ib.

⁷¹⁵ Ib.

posible “que es potencia inteligente, formalmente está en este hombre para que este hombre entienda”, porque esta continuación del hombre con el entendimiento posible separado, a través de los fantasmas, bien analizada, lleva decididamente a concluir lo contrario, dado que las especies inteligibles se hacen uno con el entendimiento posible, sólo cuando son abstraídas de los fantasmas. Pero, mientras tanto, es decir, en tanto y en cuanto existen en ellos, están sólo en potencia a la intelección:

“Por lo tanto, esto demuestra más bien una disyunción del intelecto posible respecto de las imágenes que una continuación. Pues es necesario que estén completamente separadas aquellas cosas de las cuales una no puede unirse a otra si no es estando separada de otra”.

2° *Platón*, más razonablemente afirmó que el entender era función específica y propia del hombre singular, pero no aceptando que el alma fuera forma del cuerpo, sino que la substancia intelectual se unía al cuerpo “por cierto contacto espiritual”, es decir, a modo accidental como el motor toca lo que ha de impulsar o, según el ejemplo clásico, como el piloto guía la nave.

3° *Aristóteles*, se levanta contra esta posición afirmando (II *De Anima*, c.I) que el alma era forma substancial del cuerpo y causa y razón suficiente de que el cuerpo diga su ser específico, puesto que de no unirse a él como forma, se seguiría que el cuerpo y sus partes no tendrían el ser específico por el alma, “que manifiestamente aparece como falso”.

Pasa enseguida el Aquinate a determinar cómo puede verificarse esta unión. Y entonces pone el principio de que:

“Cuanto más perfecta es una forma, tanto más sobreexcede a la materia corporal”,

y lo demuestra por un sencillo análisis de los diversos géneros de formas que constituyen el orden corporal. Llega de este modo al alma humana que es “la mas perfecta de las formas, la cual es la más alta de todas las formas naturales, posee una operación que excede totalmente a la materia, y que no deviene por órgano corporal, a saber el entender”.

Ahora bien, como el ser se proporciona a la operación, conforme al adagio escolástico “la operación sigue al ser”, es necesario entonces que el alma, por un lado exceda toda determinación material y, por otro, que de alguna manera toque la materia:

“En efecto, en cuanto que sobreexcede el ser de la materia corporal, y puede por sí misma subsistir y obrar, el alma humana es substancia espiritual; en cambio, en cuanto que se une a la materia y le comunica su ser, es forma del cuerpo”.

¿Cómo se verifica esto? Santo Tomás recurre a un principio que, permitiéndole rechazar la emanación, le da sin embargo base suficiente para concebir un cosmos perfectamente ordenado con continuidad ontológica, conforme a la sabiduría del Creador. El pseudo Dionisio se lo facilita y de él ya nos hemos ocupado⁷¹⁶.

“Se une a la materia corporal, por la razón de que siempre lo superior del orden inferior se toca con lo ínfimo del orden superior, como es manifiesto por Dionisio (Nombres Divinos c. 7); y por esto el alma humana, que es inferior en el orden de las substancias espirituales, puede comunicar su ser a un cuerpo, como la forma a la materia”.

Pues bien, en esta parte superior del alma es donde Santo Tomás inserta la potencia intelectual del hombre⁷¹⁷. El hombre conoce, ciertamente, en cuanto que el alma es forma del cuerpo, pero esta operación le corresponde al alma en cuanto está abierta a la riqueza subsistente de su ser participado⁷¹⁸. De este modo pone el Angélico Doctor en el hombre los principios intrínsecos de todo su operar intelectual.

Quedaba así rechazada toda iluminación “desde lo extrínseco”: la luz intelectual quedaba confinada dentro de las virtualidades propias de la facultad intelectual. ¿Cuál era esta luz?

⁷¹⁶ Cf. p. 95.

⁷¹⁷ *DE Spir. Creat.*, a 2, ad 19: “...a partir de la parte (el alma) que excede al cuerpo, se le atribuye la potencia intelectual”.

⁷¹⁸ Ib. ad 2: “Entender es la operación del alma humana según que sobreexcede la proporción de la materia corporal, y por esto no se hace mediante un órgano corporal”.

La del entendimiento agente personal. Esta doctrina acompaña desde siempre al Angélico Doctor⁷¹⁹.

Ya no será necesario recurrir a una iluminación directa de la Inteligencia Agente o del mismo Dios, para poder explicar el conocimiento de los inteligibles. Ciertamente que el orden sensitivo, en cuanto tal, no puede explicar por sí mismo el orden superior de lo intelectual, pero este conocimiento primordial y necesario facilita los fantasmas para que el entendimiento agente, residiendo en la parte superior del alma, actualice estos fantasmas abstrayendo de ellos las formas inteligibles y fecunde, y al mismo tiempo perfeccione, con su iluminación, el entendimiento posible⁷²⁰.

El entendimiento agente viene pues a ser la “luz bajo la cual” del cual nos habla Santo Tomás⁷²¹, o sea la luz subjetiva del hombre, la disposición propia del sujeto inteligente, la cual no consiste más que en una semejanza participada de la luz increada⁷²², diferenciándose esencialmente de la luz imparticipada e infinita de Dios.

Esta luz subjetiva, principio formal de todo el conocimiento intelectual y que por esa misma razón asume un lugar de privilegio en la operación cognoscitiva⁷²³, tiene, como hicimos notar, dos

⁷¹⁹ Cf. Goncalo DE MATTOS, L'intellect agent personnel dans les premieres escrits d'Albert le Grana et de Thomas d'Aquin, en “RNP”, 43 (1940), 145-161; cf. principalmente, De Spir. Creat., a. 10, QQ. DD. De Anima, a. 5; CG II, 85.

⁷²⁰ III *Sent.*, D. 14, sol. 3: distingue Santo Tomás la doble acción del entendimiento agente: “El efecto de la luz intelectual, de la cual es propio actualizar a los inteligibles; y otro efecto que es actualizar al intelecto posible en orden al conocer, lo cual hacen las especies iluminadas por la luz del intelecto agente”; de esta segunda perfección serán fruto los hábitos intelectuales.

⁷²¹ *Qb.* VII, a. 1.

⁷²² I, 84, 5, c.: “En efecto, la luz intelectual misma, que está en nosotros, no es otra cosa que cierta semejanza participada de la luz increada” (...) “La luz natural misma de la razón es cierta participación de la luz divina”; CG III, 67, c.: “*Ipsium lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis*”. Sobre la participación del entendimiento humano en el divino puede consultarse: Di SOMMA, *De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomas*, en “Greg” 7 (1926), 321-338.

⁷²³ Recordemos que a partir de Juan de Santo Tomás, se minimizó el valor del entendimiento agente, elevándose, por otra parte, la valoración del posible. Esta

funciones: una, abstraer las especies; otra, perfeccionar, por medio de hábitos intelectuales, el entendimiento posible. Pues bien, el primer hábito intelectual con el cual el entendimiento posible se perfecciona para poder captar la luz objetiva del conocer, es el “hábito de los primeros principios”.

En otras palabras, Santo Tomás coloca en la esencia misma del hombre la facultad cognoscitiva que le permite realizar sobradamente su operación intelectual. Esto no es óbice, sin embargo, para que rechace la existencia de una inteligencia infinita y separada, más allá de nuestro propio conocer. Esta inteligencia es Dios, de la cual nuestra inteligencia participa y de la cual depende tanto en el ser como en el obrar⁷²⁴. Este influjo de Dios en nuestra alma, siendo como es, intimísimo, no desplaza la verdadera y real facultad de obrar que ella posee. Consecuentemente, el intelecto agente es “algo del alma”, es decir, actividad inherente, subjetiva, personal, que forma parte del alma individual de cada uno⁷²⁵ y que participa, como causa segunda, de la luz del entendimiento divino.

Esta participación es innegable. Todo lo que participa de algo, lo que es móvil, fluyente en su ser e imperfecto, presupone siempre con anterioridad a sí, algo que posee esa misma realidad pero de manera total y permanente, es decir, por esencia: es inmóvil y perfecto. Ahora bien, el alma humana se dice intelectiva porque participa del poder intelectual. Por eso llega al conocimiento de la verdad mediante el discurso y el movimiento. Su inteligencia es, finalmente, imperfecta, puesto que no alcanza a entender todas las

posición no parece responder al pensamiento del Angélico Doctor, ni al sentir de sus más egregios comentaristas; cf. M. RAMÍREZ, *Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Santo Tomás*, en “EstF”, 6 (1957), 97-135; 203-230. Debemos sin embargo aclarar que, respecto del orden sobrenatural, al cual se ordena el entendimiento con su potencia obediencial, la supremacía corresponde al intelecto posible; cf. S. M. RAMÍREZ, *De hominis Beatitudine*, T. 3, p. 177 ss.

⁷²⁴ I, 79, 4, 0.

⁷²⁵ CG II, 76: “Es, por lo tanto, el intelecto agente proporcionado al intelecto posible. Y así, como el intelecto posible es parte del alma, el intelecto agente no será una substancia separada” (...) “Intelecto agente no es, por lo tanto, una substancia separada, sino una potencia de nuestra alma”, cf. *ib.* 77; I, 79, 4, 0; II *Sent.*, D. 17, q. 2, a. 1, c.; *De Spir. Creat.*, a. 10; III *De Anima*, lect. 10; QQ. *DD. De Anima*, a. 5; *Compend. Theolog.*, c. 86.

cosas y aún en aquellas que entiende, lo hace pasando de la potencia al acto. Por eso:

“Es necesario que [exista] algo más alto que el intelecto por lo cual ayude al ama humana a entender”⁷²⁶

Este entendimiento superior no es un intelecto agente separado, sino Dios mismo que ilumina, como causa universal, a todo hombre que viene a este mundo⁷²⁷.

De manera que para Santo Tomás, la función iluminativa que la Sagrada Escritura asigna al Verbo debe entenderse, en principio —y no exclusivamente— de la participación intelectual:

“La eficacia del mismo Verbo está en que ilumina a todo hombre que viene. Pues todo lo que es por participación se deriva de lo que es tal por su esencia; de modo que todo lo encendido es esto [mismo] por participación del fuego, el cual es fuego por su naturaleza. Por lo tanto, como el Verbo es luz verdadera por su naturaleza, es necesario que todo lo que luce luzca por Él mismo, en cuanto que él mismo participa. Él mismo, por lo tanto, ilumina a todo hombre que viene a este mundo (...). Todos los hombres que vienen a este mundo sensible son iluminados por la luz natural del conocimiento a partir de la participación de esta luz verdadera, por la cual se deriva todo lo que es participado por los hombres a partir de la luz del conocimiento natural”⁷²⁸.

Pero esta idea de participación en Santo Tomás, hace dar un vuelco a toda la metafísica. No se trata de que las cosas sean “más o menos” según se acerquen o alejen del primer principio, según estén más o menos iluminadas.

Ciertamente que las cosas participan de las Ideas divinas. Ya los autores cristianos, y especialmente San Agustín, apartándose del platonismo, afirmaban que el mundo de las Ideas Subsistentes existía en el entendimiento divino. Santo Tomás, fiel a esta concepción, terminará precisando que la pluralidad de las cosas se identifica con la pluralidad de las ideas divinas, en cuanto que Dios

⁷²⁶ I, 79, 4. c.

⁷²⁷ Ib., ad. 1.

⁷²⁸ *In Joan.*, lect. 5, n. 127-129.

conoce su divina esencia como imitable de diversos modos por las criaturas⁷²⁹.

La necesidad de la existencia de una causa ejemplar no ofrece dudas al Doctor Angélico, puesto que se hace manifiesto en los módulos del operar común. Es necesario siempre un ejemplar para la producción de alguna cosa, a fin de que el efecto se adapte a una determinada forma⁷³⁰. Ahora bien, el artífice produce una determinada forma en la materia, en razón del ejemplar que, exterior o interiormente concebido, lo orienta. Es por tanto evidente que las cosas naturales que se producen responden a una determinada forma o idea, es decir, no son “por casualidad”, como querían los epicúreos, ni tampoco resultan por una exigencia absoluta de la misma naturaleza, como quería Empédocles⁷³¹.

Pero esta determinación de las formas debe ser reducida, como a un primer principio, a la divina sabiduría de Dios que ideó el orden del universo, el cual radica en la distinción de las cosas:

“y por esto es necesario decir que en la divina Sabiduría están las razones de todas las cosas: a las cuales, más arriba (en I, 15, 1, C.), hemos llamado ideas, esto es, formas ejemplares que son en la mente divina. Estas, ciertamente, aunque se multipliquen con respecto a las cosas, sin embargo no son realmente distintas de la divina esencia, según que su semejanza puede ser participada por diversas cosas de modo diverso. Así, por lo tanto, Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas”⁷³².

⁷²⁹ I, 47, 1, C.

⁷³⁰ I, 44, 3, c.: “Para la producción de alguna cosa es necesario un ejemplar, de modo que un efecto consiga una determinada forma”.

⁷³¹ *De Vert.*, 3, 1, c.: “y por esto Platón, apartándose de la opinión de los epicúreos, que decían que todo ocurría por casualidad, y de Empédocles y de otros que decían que todo ocurría a partir de la necesidad de la naturaleza, estableció que había Ideas”.

⁷³² I, 44, 3, c. Debemos notar, como explícitamente aparece en el *De Vert.*, 3, 1, c., que el ejemplar de que habla Santo Tomás tiene varias condiciones: 1º, está siempre fuera de la cosa producida y dentro del artífice como principio formal directivo; 2º, el influjo o razón de ser del ejemplar es dirigir al artífice y determinar su efecto; 3º, la imitación debe ser intencionada; 4º, el artífice debe proponerse un fin; si este fin está ya determinado por la naturaleza, como sucede en la generación, tampoco hay propiamente razón de causa ejemplar.

Santo Tomás va todavía mucho más lejos. Es necesario precisar este concepto de participación y distinguirlo de una participación meramente formal, para poder salvar de este modo la actividad propia de las causas segundas. Para ello, el Aquinate hecha mano a la doctrina aristotélica de la causalidad eficiente haciéndola llegar hasta sus últimas consecuencias. El universo no se explica solamente por una mera participación formal de las Ideas; no se trata de considerar los seres sólo bajo su aspecto de “tales” o “cuales”; hay que explicar las cosas partiendo de la razón absoluta de ser, y allí, entonces, donde se descubre una razón de ser, es necesario poner un principio que eficientemente lo cause⁷³³. Esta causa, este Principio Universal del cual emanan todas las cosas⁷³⁴, es Dios:

“Es necesario decir que todo lo que de algún modo es, es por Dios”⁷³⁵,

y esto porque, si algo se encuentra por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado por aquel a quien le corresponde esencialmente. Ahora bien, siendo Dios esencialmente subsistente⁷³⁶, y puesto que el ser subsistente no puede ser sino uno⁷³⁷ se sigue que todas las cosas, fuera de Dios no serán su ser, sino que lo participarán y, consiguientemente, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación tengan por causa un primer ser que sea

Cf. J. VALBUENA, *Apéndice Suma Teológica* (ed. BAC), T. 2, Madrid, 1958, p. 876 (9); también T. M. SPARKS, *De divisione Causae exemplaris apud S. Thomas*, Ohio, 1936.

⁷³³ I, 44, 2, c.: “y posteriormente algunos se erigieron en orden a considerar al ente en cuanto es ente: y consideraron las causas de las cosas no sólo en cuanto que son *estas* o *aquellas*, sino en cuanto que son *entes*. Por lo tanto, esto que es causa de las cosas en cuanto que son entes, es necesario que sea causa de las cosas no sólo según que son *estas* por las formas substanciales, sino también según todo aquello que de algún modo pertenece al *ser* de aquellos”.

⁷³⁴ Ib., ad 1.

⁷³⁵ I, 44, 1, c.; 65, 1, c.; II *Sent.*, D. 1, q. 1, a. 2, c.; D. 37, q. 1, a. 2, c.; CG II, 15; *De Pot.*, 3, 5, c.; *Comp. Theol.*, c. 68; *De Div. Nom.*, c. 5, lect. 1.

⁷³⁶ I, 3, 4, 0.

⁷³⁷ I, 6, 1, ad 3; a. 2, c.

soberanamente perfecto⁷³⁸. De aquí que la primera división del ente real subsistente se establezca entre el “ens per essentiam” y el “ens per participationem”⁷³⁹.

De manera que cuando Santo Tomás entiende la iluminación del Verbo en razón de la participación racional de la naturaleza humana, enfoca el problema desde un ángulo absolutamente diverso, no sólo al de los árabes y neoplatónicos, sino al del mismo San Agustín.

No vamos a negar, como quiere el P. Boyer⁷⁴⁰, que San Agustín se ocupó y consideró la independencia y vitalidad personal de nuestras operaciones, pero es cierto que su iluminismo, en el fondo, se recuesta mucho más sobre la metafísica de la participación formal platónica. Y es evidente que, como observa justamente el P. Gardeil⁷⁴¹, “sólo una metafísica de la causa eficiente, extendida al acto creador, puede explicar el ser propio y, consiguientemente, la actividad propia de todas las cosas”. Esta metafísica está ausente en San Agustín.

El Angélico, por el contrario, cuando distingue el “ente por sí mismo” del “ente por otro”, está dando el fundamento para una visión completamente distinta del Universo. El “ente por sí mismo” importa, en su significación, 1º, el que no sea causado por otro; 2º, que exista sin recibir su acto existencial de otro; 3º, que la razón de su existencia sea intrínseca a la de su propia naturaleza o esencia, puesto que es algo real: “que posee ser”; y este *ser*, no es causado por otro, ni siquiera por sí mismo, dado que el causar necesariamente presupone la existencia de la causa.

⁷³⁸ I, 44, 1, c.

⁷³⁹ Cf. N. DEL PRADO, *De Veritate Fundamentan Philosophiae Christianae*, Friburgo, 1911, p. 83 ss. Sobre la doctrina de la participación en Santo Tomás, las obras fundamentales de C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, 1939; y *lb.*, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, 1960.

⁷⁴⁰ C. BOYER, Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson, en “Greg”, 8 (1927), 106-110.

⁷⁴¹ A. GARDEIL, *La structure...*, T. 2, p. 321, nota (9).

Por otro lado, el “ente por otro” importa en su significación las predicados opuestos, esto es, 1º, que sea causado por otro; 2º, que reciba el *ser* de otro y, consecuentemente, 3º, que su existencia no esté incluida en la realidad de su propia esencia. Aquél será el ser por esencia, éste por participación. Aquél no tendrá causa de su ser, sino que será por sí y en virtud de su propia esencia. Tendrá el sumo de ser, de verdad, de bondad y, por tanto, será causa de la perfección de todas las cosas, puesto que su esencia es su misma subsistencia⁷⁴².

El ser participado, en cambio, al no existir en razón y por fuerza de su misma esencia, será producido por el ser esencialmente subsistente, en toda su línea de entidad. No siendo el sumo ser, su grado de entidad, bondad y verdad dependerá de su mayor o menor acercamiento al sumo ente, en cuanto que en tal o cual modo determinado participa del *ser*, que es la actualidad última de todas las perfecciones. Esta participación del *ser* la recibe en su naturaleza o esencia individual⁷⁴³.

En último caso, la distinción real de esencia y existencia, de acto y potencia en la criatura, justificará plenamente su existencia

⁷⁴² CG II, 15: “Lo que se dice que es por esencia es causa de todo lo que se dice que es por participación; como el fuego es causa de todos los seres encendidos en cuanto tales. Y Dios es ente por esencia suya, porque es el Ser mismo; ahora bien, todo lo otro es ente por participación, porque el ente que es su ser no puede ser sino uno solo, como se ha mostrado en L. I, c 42. Luego, Dios es causa del ser de todas las otras cosas”. CG III, 66: “Lo que es tal por esencia es causa propia de lo que es tal por participación; como el fuego es causa de todo lo encendido; Dios es ente por esencia suya, y todas las otras cosas son entes por participación, pues en Dios solo el ser es su esencia. Por lo tanto el ser de cualquier existente es el efecto más propio; de tal modo que todo lo que produce algo en el ser, lo hace en cuanto que obra en virtud de Dios”.

⁷⁴³ Qb. II, q. 2, a 1: “Ente se predica esencialmente de Dios solo, porque el ser divino es el ser subsistente y absoluto; de cualquier criatura [“ente”] se predica por participación. En efecto, ninguna criatura es su ser sino “lo que posee ser”; así también Dios se dice Bueno de modo esencial, porque es la bondad misma; y las criaturas se dicen buenas por participación, porque poseen bondad. (...) Cuando algo se predica de otro por participación, es necesario que allí eso mismo sea distinto de aquello que es participado; y por esto, en cualquier criatura es distinto la criatura misma que posee el ser y el ser mismo de ella. Y esto es lo que Boecio dice en el libro *Sobre las Semanas*, que en todo lo que es, excepto el primero, distinto es el ser y lo que es”.

individual y su operar personal, como en el caso del hombre, sin que, según ya lo hemos dicho, esto obste a que Dios, por lo mismo que es causa, esté operando en la intimidad más profunda de las cosas mismas⁷⁴⁴.

La participación en Santo Tomás dirá pues, alteridad y separación. Estamos muy lejos de todo modo de emanatismo; más aún de toda participación meramente formal⁷⁴⁵: la causalidad formal ejemplar y la final han de convergir en la causalidad eficiente, para producir los seres, no sólo en cuanto son “tales” o “cuales”, sino en cuanto son “entes corporales [entes en cuanto tales]”⁷⁴⁶.

En esta perspectiva metafísica, la luz y la iluminación, conforme a su realidad entitativa, sólo podrán ingresar como metáforas⁷⁴⁷. Desde aquí Santo Tomás corrige a San Agustín, y aunque “no importa mucho” desde el punto de vista de la fe, desde el punto de vista metafísico hay un abismo de distancia.

Las cosas son por sí mismas en orden a su operación. El hombre puede producir sus propios inteligibles. El acto creador de Dios que da, ordena y conserva las cosas en el ser, no las sustituye en orden al ejercicio de sus propias operaciones. El intelecto agente personal es suficientemente capaz de iluminar el entendimiento posible⁷⁴⁸. Indudablemente que Dios ha iluminado desde dentro, a

⁷⁴⁴ *In Joan.*, lect. 5, n. 133: “Dios, en cambio, obra en todo como el agente más íntimo, porque obra creando. Ahora bien, crear es dar el ser de la cosa creada. Luego, como es lo íntimo de cualquier cosa, Dios, que obrando da el ser, obra en las cosas como agente íntimo”.

⁷⁴⁵ Ciertamente que la causalidad eficiente está, aunque más no fuera de hecho, presente en este modo de participación, pero lo que interesa recalcar es que ella no aparece de modo nítido y manifiesto, como ocurrirá con el Angélico Doctor, desde el momento que su metafísica comienza en la consideración del “ens ut est ens”.

⁷⁴⁶ I, 44, 2, c.; 14, 2, c.; II *Sent.*, D. 37, q. 1, a. 1, c.; *De Vert.*, 3, 5, e.; *Ad Rom.*, II, lect. 5; CG- II, 16 y 46;- *De Pot.*, 3, 5; *Comp. Theol.*, c. 69; VIII, *Physic.*, lect. 2.

⁷⁴⁷ *Qd. VI*, q. 11, a. 19: “Tampoco es verdadero que todo influjo sea por razón de la luz sino que *luz* se toma metafóricamente en lugar de todo acto, según que todo agente obra en cuanto que es ente en acto”.

⁷⁴⁸ I, 84, 4, ad 3: “Nuestro intelecto posible pasa de la potencia al acto por algún ente en acto, esto es, por el intelecto agente, que es una virtud [*potencia*] de

todo hombre venido a este mundo. ¿Podemos entonces decir que conocemos en las razones eternas?⁷⁴⁹ Ciertamente que sí, si se hacen ciertas precisiones:

“Luego, como se busca saber si el alma humana conoce todo en las razones eternas, debe afirmarse que se dice que algo conoce en otro de dos modos: primer modo, como en el objeto conocido; como alguien ve en el espejo a aquello de lo cual las imágenes resultan en el espejo. Y según este modo, el alma, en el estado presente de la vida, no puede ver todas las cosas en las razones eternas, [como] conocen todos los bienaventurados, que ven a Dios y a todas las cosas en Él mismo.

De otro modo se dice que algo se conoce en otro, como en el principio del conocimiento; como si dijéramos que en el sol se ven aquellas cosas que se ven por el sol. Y así es necesario decir que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, por participación de las cuales conocernos todas las cosas. En efecto, la luz intelectual misma, que está en nosotros, no es otra cosa que cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual se contienen todas las razones eternas. De donde en el salmo 4 (6 -7) se dice “Muchos dicen, ¿quién nos muestra las cosas buenas?”; a tal pregunta el salmista responde diciendo “ha sido signado sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor”, como si dijera: por el sigilo mismo de la luz divina en nosotros, todo nos es demostrado. Pero, como, además de la luz intelectual, se exige en nosotros las especies inteligibles tomadas de las cosas para poseer el conocimiento de las cosas materiales, por esto, y no por la sola participación de las razones eternas, poseemos el conocimiento de las cosas materiales, como establecieron los platónicos, que la sola participación de las ideas era suficiente para poseer la ciencia”.

Y así también lo entendió San Agustín, nos dice el Aquinate.

De este modo Santo Tomás ha corregido al Obispo de Hipona y a los autores cristianos del agustinismo avicenisante, como así también a los del averroísmo latino: el entendimiento agente y el entendimiento posible pertenecen a la naturaleza humana, son

nuestra alma, como ha sido dicho (I, 59, 4, C.), y no por algún intelecto separado como por causa próxima sino más bien como por causa remota”.

⁷⁴⁹ Cf. I, 84, 5, 0; 12, 11, ad 3; *De Vert.*, 8, 7, ad 13; 10, 6, ad 6; 10, 8, c.

personales, y lo primero que cae en la aprensión de nuestro entendimiento no es Dios ni la luz de Dios⁷⁵⁰, sino el ser creado, contingente y finito⁷⁵¹.

De esta manera vemos rechazados todos los presupuestos ontologistas, tal como posteriormente serían condenados por la Iglesia⁷⁵².

El primer concepto de ser que cae en la aprensión de nuestro entendimiento, no representa por tanto, primaria y principalmente, al ser divino. El ser de Dios no es “evidente por sí mismo”; a Él, fuera de la revelación, sólo llegamos por demostración, puesto que no es objeto primero e inmediato de nuestro conocer. Podemos, sin embargo, ascender gradualmente hasta Él, a partir del conocimiento de los seres creados:

⁷⁵⁰ *In Boet. de Trinitate*, I, 3: “Unos dijeron que lo primero que es conocido por la mente humana, también en esta vida, es Dios mismo, el cual es la Primera Verdad; y a través de él se conocen todas las cosas. Pero esto es abiertamente falso, porque conocer a Dios por esencia es la bienaventuranza del hombre; de donde se seguiría que todo hombre es beato”.

⁷⁵¹ *De Verit.*, I, 1, c.: “Aquello que primeramente concibe el intelecto como evidentísimo, y en lo cual resuelve todas las concepciones, es el ente, como Avicena dice en el principio de su *Metafísica* (L. 2, c. 9). De donde, es necesario que todas las otras concepciones del intelecto se asuman a partir de la adición al ente”; I *Sent.*, D. 88, q. 1, a. 1, c.: “Lo primero que cae en la imaginación del intelecto es el ente, sin lo cual nada podría aprehenderse por el intelecto, así como lo primero que cae en la credulidad del intelecto son las dignidades, y principalmente esta: las cosas contradictorias no son todas verdaderas”.

⁷⁵² *Decreto S. Off. 18 sept. 1861*: 1º Primero: el conocimiento inmediato de Dios, al menos el habitual, es esencial al conocimiento humano de tal modo que sin aquel nada podría conocerse: como que es la luz intelectual misma. Segundo: Aquel ser, que es en todas las cosas y sin el cual nada entendemos es el Ser divino. Tercero: los universales considerados objetivamente, no se distinguen realmente de Dios. Cuarto: La congénita noticia de Dios como ser absoluto [*simpliciter*], envuelve de un modo eminente a todo otro conocimiento, de modo tal que, por ella tenemos conocimiento implícitamente de todo ente, que bajo cierto respecto sea cognoscible. Quinto: todas las otras ideas no son sino modificaciones de la idea por la que Dios se entiende como ser absoluto [*simpliciter*]. Cf. *Denz.*, n. 1659-1663. Se puede consultar: T. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale. e dell'Ontologismo*, Roma, 1874; S. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, T. 3, p. 306 ss.; A. FONCK, *Ontologisme*, en “DTC”, T. 11, col. 1000-1061; A. LEPIDI, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, Lovaina, 1864; M. LIBERATORE, *Della cognoscenza intellettuale*, Roma, 1857.

“Nuestro intelecto entiende el ser según el modo como se halla en las cosas inferiores, de las cuales obtiene el conocimiento, y en las cuales el ser no es subsistente, sino inherente. Ahora bien, la razón encuentra que hay un ser subsistente; y por eso, aunque esto que llaman ser, se signifique por el modo de concreción, sin embargo, el intelecto, atribuyendo el ser [como venido] de Dios, trasciende el modo de significar, atribuyendo a Dios aquello que se significa, y no el modo de significar”⁷⁵³.

Consecuentemente, desde el conocimiento sensible puede el hombre, por sus propias fuerzas, llegar al conocimiento de lo universal. He aquí la función abstractiva e iluminada del entendimiento agente personal.

Pero ¿cómo hacer para salvar la inestabilidad del conocimiento sensible y por ende de todo el conocer, siendo que para el Angélico Doctor, “el conocimiento intelectual de algún modo asume su origen del conocimiento sensible”⁷⁵⁴ ? ¿Será necesario que de alguna manera Dios mismo refuerce, como luz objetiva, ya no subjetiva, las posibilidades primeras de la certeza sensitiva e intelectual?

La respuesta de Santo Tomás es negativa. La luz objetiva primerísima de nuestro conocer, aquella que permite dar estabilidad a lo que de suyo es inestable y opinativo y viene, de esta forma, a dar el fundamento primordial a todo conocimiento teorético o factivo, está dado por los primeros principios del conocer y del operar, naturalmente impresos en el alma. Estos primeros principios brotan del conocimiento mismo del ser:

“El intelecto conoce de modo natural al ente y aquello que es propio del ente por sí en cuanto tal; en tal conocimiento se funda el conocimiento de los primeros principios”⁷⁵⁵.

He aquí las verdades eternas, necesarias, inmutables de que nos hablaba San Agustín; aquellas que juzgaban de nuestro conocimiento y daban razón de nuestra certeza. Pues bien, ellas no

⁷⁵³ *De Pot.*, 7, 2, ad 7.

⁷⁵⁴ I, 85, 3, c.

⁷⁵⁵ CG II, 83.

han de provenir directamente de Dios, sino de la razón misma que las conocerá por un hábito intelectual que también ha de fundarse, en último análisis, en el conocimiento sensible: el hábito de los primeros principios.

No conocemos la verdad primera en su esencia, sino en las verdades particulares que de ella se derivan. La verdad primera se divide en infinitas, diminutas verdades que caen en la aprensión de nuestro entendimiento, como muchos son los rostros de un mismo hombre que se refractan en un espejo quebrado. Así, en la mente humana resultan, derivados de la primera verdad, dos elementos: el “luz intelectual”, como verdad e iluminación subjetiva, conforme a aquello del Salmo (4,7): “ha sido signada sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor”, y los primeros principios “evidentes por sí mismo”, como verdad e iluminación objetiva, dado que la verdad añade al ser la razón de manifestación y por tanto de luz.

Ahora bien, estos dos elementos, la luz subjetiva del entendimiento agente y la objetiva de los primeros principios, son formalmente necesarios para toda manifestación de la verdad⁷⁵⁶ que se hace entonces posible, en cuanto que estos principios participan de la verdad primera. De aquí resulta el que posean inconmutabilidad e infalibilidad. Por tanto:

“En la verdad primera, ninguna cosa es conocida por nosotros según su esencia en el estado de vía, como tampoco ella misma por su esencia es conocida por los viadores; pero en la razón misma de su imagen, a saber, de la verdad ejemplificada por ella, toda verdad es conocida por nosotros; y por esto es que dos ven lo mismo como verdadero, en cuanto que, por la misma verdad primera, resulta ejemplificada la verdad en la mente de uno y otro; y así, se debe entender lo dicho por Agustín”⁷⁵⁷.

De esta manera Santo Tomás ha superado todas las aporías y reeditado para el hombre la responsabilidad última de la más importante y superior de sus operaciones.

⁷⁵⁶ Qb. XII, q. 4, a. 7, c.: “Nada podemos conocer de la verdad sino a partir de los primeros principios, y a partir de la luz intelectual”.

⁷⁵⁷ Ib.

Capítulo IX

De la luz de la razón a la luz de Dios

Para Santo Tomás el alma humana es sujeto apto, por su misma esencia, para recibir la luz de Dios.

Dijimos, y lo repetimos ahora, que según el Angélico Doctor, el alma no se agota en su función de forma. Ella es mucho más que eso. Tiene una razón de totalidad que le viene de su propia subsistencia y que la hace “espíritu”. Es en esa parte superior —que en lenguaje agustiniano y también tomista llamamos “Mente”—, donde podemos descubrir los vestigios de la imagen trinitaria⁷⁵⁸. No en vano el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios.

Desde el momento que el Verbo ilumina a todo hombre, no puede darse otra comprobación natural de este hecho, que la de la participación intelectual.

Dios ha hecho al hombre animal racional. Es decir, lo ha dotado de una luz interior, de una capacidad de operación superior, por medio de la cual puede alcanzar el orden de los inteligibles en la idea universal del ser y sus primeros principios. Recibe de este modo esa luz objetiva que dará la primordial y última certeza a todo el dinamismo de su conocer natural.

Pero no basta el entendimiento agente para que el alma pueda aprender estos principios⁷⁵⁹. Se requiere un hábito que venga

⁷⁵⁸ *De Verit.* 10, 1, c.: “*mente* refiere, en nuestra alma, a aquello que es lo más alto en la virtud de ella misma. De donde, como la divina imagen se halla en nosotros según aquello que es altísimo, la imagen no pertenecerá a la esencia del alma sino según la mente, en cuanto que designa la altísima potencia suya; Y de este modo *mente*, en cuanto que en ella está la imagen, designa la potencia suya. Y así la mente en cuanto en ella está la imagen significa la potencia del alma y no la esencia; o bien si nombra a la esencia, esto no es sino en cuanto que de ella fluye tal potencia”; cf. I, 79, 1, c.; 93, 7, c.

⁷⁵⁹ *QQ.DD. I De Anima*, a. 5, c.: “Pero algunos creyeron que el intelecto agente no era otra cosa que el hábito de los principios indemostrables en nosotros. Pero esto no puede ser, porque también a los principios mismos indemostrables los conocemos abstrayendo de los singulares, como enseña el Filósofo en los *Primeros Analíticos Posteriores*. De donde, es necesario que preexista el intelecto agente al hábito de los primeros principios como causa del mismo

a determinar la potencialidad del entendimiento posible en orden a estos primerísimos y elementales modos de conocer, tan subitáneos, inmediatos y prontos que casi tocan los límites de una verdadera intuición intelectual.

El intelecto agente perfecciona al posible dotándolo de una cualidad nueva, de un nuevo principio de operación que le permite captar, de manera inmediata, los principios “evidentes por sí mismos” que emanan del conocimiento mismo del ser.

El efecto de esta luz subjetiva que llamamos intelecto agente es, por tanto, además de hacer inteligible en acto los fantasmas del conocimiento sensible, disponer, dotar al alma de un hábito, es decir, de una cualidad o accidente modificativo de la substancia en sí misma, que le dé la real posibilidad de captar esa luz objetiva que no es ya la luz misma de Dios, sino la de los primeros principios del conocer y del operar, fundamento primero de toda certeza intelectual y moral⁷⁶⁰.

Nos encontramos dentro de los módulos de la iluminación natural que Santo Tomás ha encuadrado en las virtualidades propias de la naturaleza humana. Dios siempre quedará como principio íntimo pero, al mismo tiempo, remoto, de esta iluminación⁷⁶¹. Sol que ilumina creando el alma a su imagen y semejanza, imprimiendo en ella una como parte superior, un “cacumen”, un vértice, una “mens” que la toca, como totalidad, con la naturaleza de las criaturas superiores. Este vértice del alma será el sujeto que alcanzará la luz de Dios, no sólo en el orden natural sino también en el

hábito; y los principios se comparan al intelecto agente como ciertos instrumentos suyos, puesto que [el intelecto agente] hace a los otros inteligibles en acto por medio de ellos [*facit per ea actu*]; cf. F. CANAL VIDAL, *El “lumen intellectus agentis” en la antología del conocimiento de Santo Tomás*, en “Conv.” 1 (1956), 99-136.

⁷⁶⁰ Cf. L. ROY, *La certitude de la doctrine morale*, Quebec, 1958.

⁷⁶¹ *De Spirit. Creat.*, a. 10, c.: “Por lo tanto, si aquello que actualiza [*facit actu*] en nosotros a los inteligibles al modo de la luz participada, es algo del alma, también se multiplica según la multitud de las almas y de los hombres. En cambio aquello que produce los inteligibles al modo del sol que ilumina es algo uno separado, el cual es Dios”.

sobrenatural⁷⁶². Por esta razón será allí donde el Angélico Doctor insertará, en primer lugar, este hábito intelectual que los medievales llamaban “intelecto de los [1ros.] principios” y que viene, en Santo Tomás, a ocupar el lugar del “nous” platónico:

“Como dice Dionisio (Nombres Divinos 872 B, ss.), la naturaleza inferior según lo superior de sí se toca con lo ínfimo de la naturaleza superior; y por esto la naturaleza del alma en lo supremo de sí misma se toca con lo ínfimo de la naturaleza angélica; y por esto, de algún modo participa en la suma intelectualidad. Y, porque según lo óptimo de sí se asigna la imagen en el alma, por esto más se asigna según la inteligencia que según la razón; pues la razón no es otra cosa sino la naturaleza intelectual obscurecida: de donde, inquiriendo, conoce también bajo un tiempo continuo lo que al intelecto estática y plenamente se le ofrece en la luz; y por esto se dice que el intelecto es de los primeros principios que se ofrecen al conocimiento de modo estático [statim]”.⁷⁶³

Este “intelecto”, como hábito perfectivo de la potencia intelectual, viene por tanto, a ser una cualidad distinta del entendimiento y a él sobreañadida a manera de luz habitual actualizada por las especies⁷⁶⁴.

⁷⁶² Cf. la excelente obra del P. A. GARDEIL, *La structure...*, T. 1, especialmente páginas 21-42 y 131-152; también *Ib.*, *La structure analogique de l'intellect, fondament de la puissance obéiencielle au surnaturel*, en “RT” 9 (1926), 523-527.

⁷⁶³ *I Sent.*, D. 3, q. 4, a. 1, ad 4; *De Verit.*, 8, 15, c.

⁷⁶⁴ Así lo han entendido casi todos los comentaristas de Santo Tomás refutando el nominalismo que quería negar la existencia de este hábito, al afirmar que no se trataba de una cualidad distinta de la potencia intelectual, sino que solamente connotaba las especies representativas de los términos con los cuales se componía la “yeritas per se nota”: colocados estos términos el entendimiento, sin ninguna dificultad —y consiguientemente sin ninguna necesidad de hábitos— asentía a los primeros principios. Así por ejemplo DURANDO, *In II Sent.*, D. 24, q. 1, n. 4 y *In III Sent.*, D. 23, q. 1, n. 1. En su contra se muestran CAYETANO, C. KOELLIN, MEDINA, en sus respectivos comentarios a la I II c. 51, a. 1; el FERRARIENSE, en el comentario a la CG II, 78; BAÑEZ, en su comentario a la I, 1, 6, notab. 3 y I, 79, 12, dub. 1. No cabe duda que esta doctrina es expresa en Santo Tomás: VI *Eth.*, lect. 5, n. 1179: “Se asume este intelecto no por la potencia intelectual, sino por un hábito por el cual el hombre, a partir de la virtud de la luz agente, naturalmente conoce los principios intelectuales”; *De Verit.*, 16, 1, S. C.: “intelecto de los principios es un cierto hábito; *Ib.* 5° arg.; I 11/51, I; I, 79,

Si nos detenemos un poco, podemos ver cómo el Aquinate ha ido paso a paso determinando de qué manera se verificaba esta iluminación natural del conocer. En pos de Aristóteles, entendía que se daba una cierta estabilidad en el conocimiento sensitivo y que el juicio nacido de un tal conocimiento, cuando se mantenía la relación ordenada de objeto-sujeto, era verdadero. Ahora bien, sobre este conocimiento sensible estaba el conocimiento intelectual que alcanzaba la verdad de las cosas, no como fruto de una iluminación extrínseca, sino por la luz del entendimiento agente personal que hacía los inteligibles en acto⁷⁶⁵ perfeccionado, al mismo tiempo, la facultad cognoscitiva del hombre, por una serie de hábitos intelectuales.

Pero todavía el Angélico Doctor dará un paso más estableciendo que el “como espíritu” es el lugar donde se lleva a cabo esta iluminación y, siendo la “mente” no la esencia del alma sino su potencia intelectual, en la potencia intelectual del hombre el Aquinate quiere hacer una nueva precisión.

Nuestra inteligencia, a causa de sus caracteres propios, es conocida bajo el nombre específico de razón: la característica propia del hombre, según ya vimos, es la de ser racional. La razón constituye esencial y específicamente su naturaleza⁷⁶⁶.

Pero también entendemos por razón, no sólo la mera facultad o potencia humana, sino aquello que le es propio en cuanto

12, 0; etc. Sobre la noción del “intellectus principiorum” en su condición de hábito, al menos en los escritos sentenciaros de Santo Tomás, puede consultarse J. PECHAIRE, “*Intellectus principiorum*” d’après les *Commentaires sur les Sentences*, en “RT”, 40 (1935), 659-666.

⁷⁶⁵ *De Spir. Creat.*, a. 10, ad 8: “Aristóteles procede por otra vía. En efecto primero muestra de modo múltiple que hay, en los sensibles, algo estable. Segundo, que el juicio del sentido es cierto respecto de los sensibles propios, pero engaña respecto a los sensibles accidentales [per accidens]. Tercero, que por encima del sentido hay una virtud intelectual que juzga acerca de la verdad, no por algunos inteligibles que están fuera de la existencia, sino por la luz del intelecto agente, que produce a los inteligibles”.

⁷⁶⁶ QQ. DD. *De Malo*, 14, 2, ad 8: “Ratio hominis est natura”.

razón, es decir, su acto, puesto que toda potencia se define por su acto⁷⁶⁷.

Entendamos bien sin embargo, que una y otra no son consideraciones que de suyo denominan potencias diversas, sino que son modos de considerar una misma potencia: “razón como naturaleza” y “razón como razón”, como nos enseña el Angélico Doctor.

Se desprende entonces con claridad que siendo esencial a la naturaleza humana el ser racional, naturalmente le corresponde usar de la razón para alcanzar el conocimiento de la verdad⁷⁶⁸ que, consistiendo radicalmente en la aprehensión de la esencia o quiddidad de las cosas⁷⁶⁹, el hombre no puede lograr de manera inmediata debido a la imperfección de su entendimiento. Por eso dice el Aquinate que es propio del hombre avanzar paso a paso y poco a poco al encuentro de ella⁷⁷⁰. De aquí resulta la necesidad de la razón⁷⁷¹ puesto que, estando la esencia de las cosas rodeada y obnubilada en las propiedades y efectos que la circundan, es absolutamente necesario que el conocimiento defectuoso e imperfecto del hombre llegue a ella a través de un cierto proceso circular, el cual, partiendo de las propiedades y efectos en los cuales la esencia de las cosas se difunde, arribe a las causas y, a través de ellas, juzgue luego los efectos⁷⁷².

Este doble proceso circular que comienza en una simple inteligencia de la verdad y termina también en una simple

⁷⁶⁷ *De Verit.*, 26, 9, ad 7: “Se dice razón como naturaleza [*ut natura*] a la razón según que es de la naturaleza de la creatura racional; razón como razón [*ut ratio*] se dice según aquello que es propio de la razón en cuanto razón; y esto es su acto, porque la potencia se define por el acto”.

⁷⁶⁸ *I Eth.*, lect. 11, n. 132: “En efecto, a la naturaleza del hombre pertenece el servirse de la razón en orden al conocimiento de la verdad”.

⁷⁶⁹ *De Div. Nom.*, lect. 2, c. 7, n. 713: “La verdad de los existentes consiste de modo radical en la aprehensión de la *quiddidad* de las cosas”.

⁷⁷⁰ *I Eth.*, lect. 11, n. 132: “Al hombre pertenece proceder paulatinamente en el conocimiento de la verdad”.

⁷⁷¹ *II II*, 49, 5, ad 2: “Hay necesidad de la razón debido al defecto del intelecto”.

⁷⁷² *De Div. Nom.*, lect. 2, c. 7, c. 713.

inteligencia de la verdad, se verifica por un doble camino razonante que conocemos con el nombre de “por el que”⁷⁷³. Ahora bien, en su primera etapa, es decir, aquella que va de los efectos a las causas, este discurso o movimiento razonante comienza en una simple intuición de esos principios que se imponen al entendimiento en razón de su propia e inmediata evidencia. Es la luz objetiva del conocer: los primeros principios de los cuales parte y en los cuales se termina toda humana inquisición de la verdad⁷⁷⁴.

Pero, ¿es una misma potencia la que realiza la aprensión de los principios y la que alcanza la verdad en las conclusiones?

Decimos que sí. No se trata de potencias sino de funciones diversas. Estamos frente a una nueva distinción del entendimiento en orden a sus operaciones: la captación inmediata de la verdad y aquella otra que le es más específica y que constituye el discurso racional en sí mismo⁷⁷⁵. En otras palabras, el “intellectus”, por el cual atendemos a las verdades inmediatas, y la “razón”, por la cual llegamos a las verdades mediatas⁷⁷⁶. La diferencia estriba tan sólo en el modo de conocer, puesto que el “intellectus” conoce por simple

⁷⁷³ I *Eth.*, lect. 4, n. 51.

⁷⁷⁴ I II, 91, 2, ad 2: “Todo razonamiento se deriva de los principios naturalmente conocidos...”; 79, 8, c.; 12, c.; 100, 1, c.; II II, 8, 1, ad 2; 154, 11, c. Estos principios son, en el orden especulativo: “no acontece a lo mismo el ser y no ser lo mismo”; en el orden práctico: “lo bueno es proseguir, y lo malo el huir”; cf. I II, 94, a. 2; II II, 1, 7, c.; IV *Met.*, lect. 6, n. 603; IX *Met.*, lect. 5, n. 2211 y 2212.

⁷⁷⁵ VI *Eth.*, lect. 9, n. 1255: “A la razón pertenece el discurrir desde los principios hasta las conclusiones”. Sobre la distinción entre el “intellectus” y la “razón” es clásica la obra de J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, París, 1936; *ib.*, *Intellectus et ratio, leurs rapports d'après S. Thomas*, en “RUO”, 6 (1936), 186-217; S. DUCHARME, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, en “RUO” 7 (1937), 162-170 (Sect. Spec.).

⁷⁷⁶ II II, 49, 5, ad 3; “Aunque la razón y el intelecto no sean potencias diversas, sin embargo se denominan a partir de diversos actos. Pues el nombre de intelecto se toma de la íntima penetración de la verdad; y el nombre de razón, de la inquisición y la discursividad”; 83, 10, ad 2; I, 79, 8, c.; 83, 4, c.; ad 2; *De Veril.*, 15, 1, c.; III *De Anima*, lect. 4, n. 812: “Razón e intelecto no son diversas partes del alma”.

intuición, mientras que la “razón” lo hace discurrendo de una verdad a otra⁷⁷⁷.

Entre ambas existe una relación análoga a la que se da entre el movimiento y la quietud, o la generación y el ser, o el principio de una cosa y su término⁷⁷⁸.

En efecto, en el movimiento encontramos una doble relación: con la inmovilidad de la potencia que le precede y de donde parte, y con la quietud del acto ulterior y perfecto donde se termina. De aquí que Aristóteles lo haya definido como la “entelequia” del ser en potencia⁷⁷⁹.

Así también el movimiento razonante se relaciona con la quietud de los primeros principios de donde parte y con la quietud de los primeros principios donde se resuelve⁷⁸⁰.

La razón humana, por tanto, ha de partir en su camino inventivo, de una cierta, simple, inmóvil intuición de los primeros principios, para volver finalmente a resolver todo en ellos. Esta simple e inmóvil intuición se realiza por el “intellectus” el cual, por consiguiente, no viene a constituir una potencia distinta de la razón, sino que, así como en las cosas naturales el movimiento y la quietud se reducen a una misma potencia, así también debemos afirmar que por una misma potencia intuimos y razonamos⁷⁸¹.

⁷⁷⁷ I, 59, 1, ad 1: “Razón e intelecto difieren en cuanto al modo de conocer”; 79, 8, ad 3; I II, 5, 1, ad 1.

⁷⁷⁸ *De Verit.*, 15, 1, c.: “Así como el movimiento se compara a la quietud y como el principio al término, así también la razón se compara al intelecto como el movimiento a la quietud y como la generación al ser”.

⁷⁷⁹ III *Phy.*, c. I, BK 201a 10.

⁷⁸⁰ I, 79, 8, c.: “Toda inquisición de la razón procede de una simple intuición de los principios por el intelecto y termina en el mismo, por resolución”; I II, 91, 2, ad 2; 100, 1, c.; II II, 8, 1, ad 2; 154, 11, c.

⁷⁸¹ I, 79, 8, c.: “Per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamus”.

Estamos frente a la función suprema y más elevada de nuestro conocimiento, aquella que es causa del razonar y por la cual nos acercamos a las substancias espirituales superiores⁷⁸².

Si bien es cierto que lo propio del alma humana es conocer por vía racional, sin embargo, encontramos en ella una cierta participación del simple conocer de las substancias espirituales superiores, las cuales, dejando de lado todo movimiento y discurso inmediatamente, por una súbita y simple aprensión, logran el conocimiento de la verdad. Por eso es que a los ángeles se les dice substancias intelectuales⁷⁸³.

En relación a cada una de estas dos funciones distintas de la inteligencia, nuestro espíritu se perfecciona por el hábito de los principios o “hábito de los principios”, y los de ciencia y sabiduría. Aquél atiende a las verdades inmediatas y éstos a las verdaderas mediatas en sus causas propias y particulares o en sus primeras, altísimas y universales causas.

Debemos tener bien claro pues, que para Santo Tomás, esta función por la cual la inteligencia aprende de manera inmediata los primeros principios del conocer y del operar, es un hábito propio y, por tanto, una cualidad añadida al entendimiento y distinta de las especies⁷⁸⁴. Y esto porque bien sabido es que los hábitos

⁷⁸² CG I, 57: “Lo supremo en nuestro conocimiento no es la razón sino el intelecto, el cual es origen de la razón”. Notemos como quiere Santo Tomás en *De Verit.*, 15, 1, c., que se trata de una “tenue participación” con el conocer de las sustancias intelectuales, y por esta razón no se da en nosotros el “intelecto” como potencia: “aquello que ha sido participado no se tiene como posesión, i.e., como algo perfectamente subyacente a la potencia que posee a otro”.

⁷⁸³ *De Verit.*, 15, 1, c.

⁷⁸⁴ Sobre este tema, fuera de los comentaristas clásicos y muy especialmente JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, T. VI, D. 16, a. 1 ss., ed. Solesmensis, París, 1931, p. 436 ss., pueden consultarse L. D' Izzalini, *Il principio intellettuale della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1943, donde el autor quiere demostrar una evolución en el pensamiento del Aquinate conforme al lugar que va dando a las sustancias separadas en el ejercicio de esta, intelección; P. HOENEN, *De origine primorum principiorum scientiae*, en “Greg” 14 (1933), 153-184; E. TREPANIER, *La connaissance des premiers principes: une interpretation*, en “LTP” 4 (1948), 289-310; J. TOMATIS, *De habitu principiorum*, Romae, 1943; M. FATTA, *Intuizione del reale e metafisica tomista*, en “RENS”, 31 (1939), 492-497; J. GARCÍA LÓPEZ, *La intuición humana a*

intelectivos no son cualidades que representan y sustituyen al objeto, a modo de especies inteligibles representativas de los mismos, sino que son cualidades que dan al entendimiento la aptitud o facultad de usar ordenadamente de aquellas especies para conocer y manifestar la verdad. De aquí que tengan razón de luz intelectual, por la cual la potencia (y no el objeto), es iluminada desde dentro, es naturalizada y perfeccionada para conocer un determinado objeto. Algo así como esa virtud visiva, luz interior, que tiene el ojo y de la cual brota activamente la visión.

Es evidente, por otra parte, que la mera colección de especies que confusamente provienen del objeto, representando muchas cosas al mismo tiempo, no es suficiente para determinar y perfeccionar el entendimiento y, además, éste no puede por sí mismo ser el principio ordenador de las especies en los diversos grados de abstracción, dado que la potencia intelectual es de suyo e intrínsecamente indiferente a tal o cual objeto. Se sigue pues, la necesidad que tiene de que exista en ella un hábito sobreañadido en su misma entraña y distinto, por lo tanto, de las especies a las cuales ordena en conformidad a tal o cual determinada abstracción o iluminación.

Pero, podemos aún preguntar, ¿cómo llega este hábito al entendimiento? En otras palabras, ¿es innato o adquirido?

Los comentadores de Santo Tomás se lo planteaban dando soluciones diversas. Así C. Köellin y Medina, en sus comentarios a

la luz de la doctrina tomista del conocimiento, en "Efil", 5 (1956), 391-458; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De intelligentia naturalí et de primo oiecto ab ipsa cognito*, en "APARSTA" 6 (1939-40), 137-154; R. JOLI-VET, *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, París, 1934; J. MARITAIN, *Distinguir para unir o los grados del saber*, Buenos Aires, 1947; *Ib.*, *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, París, 1929; *Ib.*, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative*, París, 1934; A. C. PEGIS, *In Umbra Intelligentiae*, en "NS" 14 (1940), 146-180; C. PIAT, *Quid divini nostris ideis tribuat Divus Thomas*, París, 1890; M. A. PINTO, *La intuición según la filosofía tomista*, en "P" 2 (1945..), 155-160; M. D. ROLLAND-GOSSELIN, *Peuton parler d'intuition dans la philosophie thomiste?*, en "PhPer" 2, 709-730; A. G. ROBLEDÓ, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, 1957; C. WILLIAMS, *De multiplici virtutum forma*, Romae, 1954, p. 2-45; T. ZIGLIARA, *Annotationes in Commentaria in Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum S. Thomae*, ed. Leonina, T. 1, Romae, 1882.

la I II, q51, a.1, sostienen que esta cualidad o hábito distinto del entendimiento, es una cierta luz introducida en el mismo “por naturaleza”, es decir, que fluye de la misma naturaleza. El Cardenal Cayetano, por su parte, entiende que este hábito dimana del alma al entendimiento, no de manera absoluta, sino supuesto el conocimiento previo de los términos⁷⁸⁵. Esto, al verificarse por un único acto, se daría tan subitánea y rápidamente que produciría la sensación de ser natural o innato.

Bañez, a su turno, en el comentario a la q. 79 a. 12, Dub. 2^a, de la Primera Parte de la Suma, dirá que es “en parte por naturaleza” y “en parte por un principio exterior”. Esta posición nos parece la más adecuada. Juan de Santo Tomás sostendrá que es generado por nuestros actos⁷⁸⁶.

En efecto, cuando el Aquinate trata de los hábitos innatos o naturales, distingue claramente entre lo que es natural al hombre según su especie, y lo que le es natural en cuanto individuo. Es decir, siendo el hábito una disposición del sujeto en orden a una forma, esta disposición podrá ser natural según la naturaleza de la especie o bien según la naturaleza del individuo, pero de tal manera que todo el hábito sea únicamente “por naturaleza” o bien, en parte natural y en parte adquirido⁷⁸⁷.

La comprobación de este hecho la encuentra Santo Tomás en que bien sabido es que la especie humana tiene una

⁷⁸⁵ CAYETANO, *Comm. in I II, 51, 1, n. 1*: “Porque el alma tiene naturalmente un conocimiento habitual de los términos, viniendo los términos desde fuera, así que para la presencia inteligible de ellos es dado [*inditum*, quizá sea mejor es necesario que] que, desde el alma, fluya en el intelecto posible, bajo el nombre de agente, aquella cualidad que es hábito de los principios, como el movimiento de los graves y leves fluye de la naturaleza de los graves y leves”.

⁷⁸⁶ Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, T. 6, D. 16, a. 1, p. 435 ss.

⁷⁸⁷ I II, 51, 1, c.: “Respondo que debe decirse que algo puede ser natural a otra cosa de dos modos. Primero, según la naturaleza de la especie: como lo natural al hombre es ser risible y al fuego, subir. Otro modo, según la naturaleza del individuo: como lo natural de Sócrates o Platón es ser enfermizo o sanativo, según la propia complexión. A su vez, según una y otra naturaleza, puede decirse que algo es natural de dos modos: uno, porque todo procede de la naturaleza; y el otro, porque, en parte procede de la naturaleza, y en parte procede de un principio exterior”.

determinada disposición natural que acompaña a la disposición propia de cada individuo. Es decir, los diversos grados de dicha disposición específica se adecúan en el sujeto según la naturaleza individual.

Ahora bien, sabemos que el principio de especificación en el hombre es el alma, y el de individuación es el cuerpo; por eso, aquello que en los hábitos procede de la naturaleza específica se toma por parte del alma, mientras que lo que se verifica en ellos respecto de la naturaleza individual, proviene del cuerpo.

Conforme a estos principios, los hábitos operativos, es decir, aquellos que disponen para la operación y que residen en las potencias del alma, no pueden provenir en el hombre, totalmente “por naturaleza”, a no ser inadecuadamente, como quiere Cayetano ⁷⁸⁸ puesto que un hábito así considerado sería adecuadamente natural, según la naturaleza de la especie, cuando se tuviera totalmente por parte del alma y, según la naturaleza del individuo, cuando se tuviera totalmente por parte del cuerpo.

Ahora bien, dado que en el hombre, a diferencia del ángel, no se dan especies naturalmente infusas ⁷⁸⁹, sino que debe adquirirlas por medio de sus potencias, las cuales a su vez se sirven de órganos corporales, es evidente que en él, estos hábitos no podrán provenir adecuada y absolutamente de la naturaleza, puesto que no se originan ni totalmente del alma ni totalmente del cuerpo.

Estos hábitos naturales han de existir en el hombre, por tanto, en parte “por naturaleza” y en parte “por un principio exterior”, como quería Bañez. Son impropia y parcialmente naturales y se dan

⁷⁸⁸ CAYETANO, In I II, 51, 1, n. 1: “En el *Cuerpo* 4: Primero distingue entre lo natural específicamente y lo natural individualmente, lo mismo entre lo natural adecuadamente y lo natural inadecuadamente, allí: “A su vez, según, etc. (...) Tercero, respecto del hábito, como es una disposición en orden a la operación, específica e individualmente, pero inadecuadamente hablando, responde a esto con conclusión afirmativa”.

⁷⁸⁹ I, 55, 2, c.; 84, 3, c.

de manera distinta en las potencias cognoscitivas y en las apetitivas⁷⁹⁰.

En las potencias cognoscitivas se dan hábitos naturales incoados tanto por parte de la naturaleza específica como de la individual. Así, por parte del alma —naturaleza específica— el hábito de los primeros principios porque, dice el Doctor Angélico, es propio de la naturaleza intelectual humana conocer inmediatamente que el todo es mayor que la parte, adquirida la noción de todo y de parte⁷⁹¹. Pero también se dan hábitos parcialmente naturales incoados en la naturaleza individual, como se ve, por ejemplo, en aquellos hombres que, debido a la disposición de sus ojos, se capacitan mejor para entender que otros. Y esto porque sabemos que para entender se requiere el concurso de las facultades sensitivas⁷⁹².

En las potencias apetitivas no se da ningún hábito natural incoado según la naturaleza específica, pero sí, según la naturaleza del individuo, puesto que vemos, por ejemplo, sujetos mejor dispuestos para la práctica de algunas virtudes, v.g. la castidad, como fruto de la propia complexión orgánico-corporal.

La razón de esta diferencia es clara porque el oficio de un hábito natural operativo es determinar a la potencia para que alcance su objeto. En el entendimiento, la operación, en cuanto que nada puede entenderse si no es determinado por alguna especie, está dada por esta determinación, pero en la voluntad la operación no se toma por la determinación del objeto, dado que de suyo es pura inclinación hacia su propio objeto. Por consiguiente, podemos

⁷⁹⁰ I II, 51, 1, c.: “Hay, por lo tanto, en los hombres algunos hábitos naturales, como existentes en parte por naturaleza, y en parte por un principio exterior; de un modo, ciertamente, en las potencias aprehensivas, y de otro modo en las operativas”.

⁷⁹¹ Ib.: “Debido a la misma naturaleza intelectual del alma, conviene al hombre que al instante, conocido qué es el todo y qué es la parte, conozca que el todo es mayor que sus partes”.

⁷⁹² CG II, 68: “Sin embargo como el entender mismo del alma humana necesita de las potencias que obran por ciertos órganos corporales, a saber, la imaginación y el sentido [común], a partir de esto mismo, se declara que se une naturalmente al cuerpo en orden a completar la especie humana”.

encontrar la incoación de un hábito natural en las potencias cognoscitivas pero no en las apetitivas.

En resumen, ésta pareciera ser la doctrina de Santo Tomás respecto a la existencia de hábitos naturales:

Los hábitos operativos no pueden provenir totalmente de la naturaleza sino que han de verificarse por una parte según la naturaleza y por otra según un principio exterior.

Veamos en un pequeño croquis:

HÁBITOS NATURALES INCOADOS SEGÚN LA NATURALEZA:

A. *Específicas*: en las potencias;

1. Cognoscitivas: el hábito de los primeros principios;
2. Apetitivas: No hay, porque de suyo ya están inclinadas hacia su objeto propio;

B: Individual: *en las potencias*:

1. Cognoscitivas: por una mejor disposición orgánica para entender;
2. Apetitivas: por una mejor compleción orgánico-corporal.

Conforme a esta doctrina entonces, el hábito de los primeros principios es impropriamente natural, incoado según la naturaleza de la especie humana en las potencias cognoscitivas. Y decimos impropriamente natural porque no puede provenir totalmente de la naturaleza sino que también en parte de algún principio exterior.

La misma doctrina desarrollará el Aquinate al preguntarse si la virtud se da “por naturaleza”⁷⁹³, a lo que responde con

⁷⁹³ II, 63, 1, 0.

Aristóteles⁷⁹⁴, que las ciencias y virtudes están en nosotros por naturaleza, en cuanto que poseemos capacidad para adquirirlas, no en cuanto que perfectamente las poseemos:

“Así por lo tanto es manifiesto que las virtudes son por naturaleza según la aptitud e incoación, y no según la perfección; fuera de las virtudes teológicas que son totalmente desde lo extrínseco”⁷⁹⁵.

Y afirma esto Santo Tomás, porque en la razón del hombre existen ciertos principios conocidos naturalmente, tanto en el orden especulativo como práctico, los cuales son como semillas de virtudes intelectuales y morales⁷⁹⁶. Son éstos los primeros principios⁷⁹⁷ conocidos por el “hábito de los primeros principios”⁷⁹⁸.

De manera entonces que esta virtud intelectual ha de existir “por naturaleza”, no según perfección, sino según una cierta nativa aptitud e incoación. Cuando el Angélico Doctor se pregunta si la prudencia existe “por naturaleza”, responde que la prudencia y las ciencias especulativas coinciden precisamente por el hecho de que en ambas los primeros principios universales son conocidos naturalmente⁷⁹⁹. Pero, añade el Angélico, los principios siguientes sólo pueden adquirirse por experiencia personal o intuición.

Hasta ahora pues, una cosa aparece clara en Santo Tomás, y es que el hábito de los primeros principios existe naturalmente incoado en el hombre. Más no tan naturalmente incoado que podamos caer en el innatismo platónico. El entendimiento viene

⁷⁹⁴ II *Eth.*, c., 1, BK 1103a 25; St. Thomas, lect. 1, n. 245-254.

⁷⁹⁵ I II, 63, 1, c.

⁷⁹⁶ Ib.: “Hay en la razón del hombre ciertos principios naturalmente conocidos tanto de los cognoscibles como agibles [Lit. = De los que deben ser obrados (*agendorum*)], que son ciertas semillas de las virtudes intelectuales y morales”.

⁷⁹⁷ QQ. DD. *De Malo*, 16, 6, c.: “los primeros principios conocidos naturalmente por nosotros”.

⁷⁹⁸ I *Eth.*, lect. 18, n. 219: “En los especulativos no hay ciencia de los principios, sino una ciencia más alta, a saber, la del intelecto”; VI *Eth.*, lect. 5, n. 1178.

⁷⁹⁹ II II, 47, 15, c.

desprovisto de toda especie inteligible. Es “como tabla rasa”⁸⁰⁰. Sin embargo, en la naturaleza misma, tanto específica como individual, estos hábitos existen en cuanto a su germen o disposiciones iniciales. Queda de este modo rechazada la concepción arabizante que buscaba explicar su generación en la unión iluminativa con el entendimiento agente separado.

La conclusión del Aquinate se hace pues evidente: el hábito de los primeros principios tiene su germen o incoación en la naturaleza, pero su perfección o acabamiento debe lograrse por propia actividad.

Sin embargo, no deja de presentarse una cierta aporía entre el afirmar que el entendimiento es al principio pura potencialidad — como tabla rasa— y, por otro lado, verificar en él la incoación de un hábito intelectual. Y si decimos que los adquirimos, es lícito demandarse de qué manera ha de verificarse esto pues, ¿qué conocimiento previo puede anteceder al conocimiento evidéntísimo de estos primeros principios que son causa de la certeza de todos los otros principios que se adquieren por demostración? A pesar de todo, Santo Tomás afirma que este hábito es natural y es adquirido⁸⁰¹.

Decimos que es innato, en cuanto a que en nosotros se da una cierta potencia cognoscitiva la cual preexiste al conocimiento de los principios, pero que de ninguna manera supera la certeza de este conocimiento. Es decir, el principio cognoscitivo que preexiste a la adquisición del hábito es algo subjetivo y no objetivo, algo que propiamente pertenece al alma. Por esta razón es perfectamente congruente afirmar que los primeros principios, por parte del objeto no son innatos sino que deben adquirirse; por parte del sujeto, en cambio, sí. En otras palabras, es innata a la naturaleza del alma la natural inclinación que tiene por conocer sus objetos propios. Pero

⁸⁰⁰ I, 79, 2, c.; 84; 3, S. C.; 89, 1., arg. 3; 94, 3, arg. 1; 101, 1, S.C. III, 9, 1, c.; CG II, 62, c.

⁸⁰¹ II II, 5, 4, ad 3: “El intelecto de los principios sigue a la naturaleza humana misma”; II II, 47, 15, S. C.: “la virtud intelectual tiene [su] generación y [su] aumento a partir de la mucha doctrina; por esto necesita del experimento y del tiempo”.

dado que todo conocimiento comienza en los sentidos⁸⁰², será pues este conocimiento sensorial previo siempre a todo conocimiento intelectual, porque la especie expresa de aquél se hará, merced a la función abstractiva e iluminativa del entendimiento agente, especie impresa del conocimiento intelectual, con la cual será fecundado el entendimiento posible en el acto mismo de la intelección.

En definitiva, es en el conocimiento sensible donde encontramos el principio cognoscitivo que preexiste al conocimiento del “hábito de los primeros principios”. Y aunque el conocimiento sensible no sea causa total y perfecta de nuestro conocer, es causa material y esto basta⁸⁰³.

La enseñanza del Doctor Angélico, avala en muchísimos pasaje⁸⁰⁴, sería pues la de colocar la incoación natural del “hábito de los principios” en la facultad cognoscitiva y llegar así, por el proceso normal del conocimiento de los singulares, hasta la aprensión universalísima, por obra del entendimiento agente, de estos primeros principios de todo conocer y operar, evidente, y manifiestos por sí mismos:

“Toda consideración de las ciencias especulativas se reduce a algunos principios que, ciertamente, el hombre no puede necesariamente aprender, pero posee de modo natural la novedad de ellos. Y tales son los principios indemostrables de la demostración como el todo es mayor que su parte, y otros por el estilo, en los que todas las demostraciones de las ciencias se resuelven, y también las primeras concepciones del intelecto, como las del ente, lo uno y otras en las que es necesario resolver las definiciones de las ciencias predichas. A partir de lo cual es manifiesto que nada puede conocerse en las ciencias especulativas ni mediante la vía de la definición ni mediante la vía de la demostración, sino tan solo aquellas a las cuales las cosas predichas conocidas naturalmente se extienden.

⁸⁰² CG I, 30: “Nuestro intelecto tiene el comienzo del conocer en los sentidos”.

⁸⁰³ I, 84, 6, c.

⁸⁰⁴ I II, 50, 4, 0; 51, 3, c.; 53, 1, c.; 56, 5, 0; 67, 2, c.; 10, 1, c.; 51, 1, ad 2; 62, 3, c.; ad 1; 63, 1, c.; 91, 2, c.; ad 2; II II, 5, 4, ad 3; 8, 1, ad 1; 47, 6, c.; 15, c.; 49, 2, ad 1; III, 9, 1, c.; CG IV, 11; I, 94.

Ahora bien, tales cosas conocidas de modo natural se manifiestan al hombre por la luz misma del intelecto agente, que es natural al hombre, por tal luz, ciertamente, nada es manifiesto en nosotros sino en cuanto que por ella misma los fantasmas se hacen inteligibles en acto⁸⁰⁵. Este es pues el acto del intelecto agente, como se dice en el III del libro Sobre el Alma (c. 5). Ahora bien, los fantasmas se toman por el sentido. De donde el principio del conocimiento de los principios antedichos procede del sentido [común] y la memoria, como es manifiesto por el Filósofo al final de los Analíticos Posteriores (L. II cap. 15). Y así, tales principios no nos conducen a ulteriores sino a aquellos, de los cuales, podemos adquirir un conocimiento, a partir de aquellas cosas que son comprendidas por el sentido⁸⁰⁶.

En definitiva, este hábito intelectual dará la certeza última a nuestro conocer porque, según el Angélico Doctor, los primeros principios que por él capta el entendimiento, son evidentes, es decir, su notabilidad no está supeditada o condicionada a nadie ni a nada: es “por sí mismo”. Por tanto, nadie puede mentir o errar acerca de ellos puesto que el hombre sólo se engaña con lo que ignora y estos principios, además de ser evidentes son adquiridos, no por demostración sino como naturalmente conocidos⁸⁰⁷.

⁸⁰⁵ VI *Eth.*, lect. 5, n. 1175: “Intelecto como hábito es aquel por el cual el hombre, en virtud de la luz del intelecto agente, conoce de modo natural los principios indemostrables”; Cf. también: *Ib.*, lect. 7, n. 1214; lect. 9, n. 1247 y 1248. II *De Anima*, lect. 11, n. 372: “El hombre, en efecto, por la luz del intelecto agente, al instante conoce en acto los primeros principios naturalmente demostrables”.

⁸⁰⁶ In *Boeth. De Trinitate*, lectm 2, q. 2, a. 4, c.; también IV *Met.*, lect. 6, n. 599: “En efecto, a partir de la misma luz natural del intelecto agente, los primeros principios se hacen conocidos; pero no se adquieren por razonamiento, sino sólo porque se distinguen los términos de aquellos. Esto ciertamente se hace porque por los sensibles se asume la memoria, y de la memoria, la experiencia, y de la experiencia, el conocimiento de aquellos términos, conocidos los cuales, se conocen tales proposiciones comunes, que son los principios del modo de las artes y de las ciencias”; *De Verit.*, 11, 1, c.: “Al instante, por la luz del intelecto agente, se conoce por las especies abstraídas de los sensibles, o bien sean complejas, como las dignidades, o bien incomplejas como la razón del ente y de lo uno y otras por el estilo que al instante el intelecto aprende”.

⁸⁰⁷ IV *Met.*, lect. 6, n. 599: “Por lo tanto es manifiesto que un principio certísimo y firmísimo, debe ser así [*tales*] de modo que acerca de él no pueda errarse, y que no sea supuesto y que advenga naturalmente”; IX *Met.*, lect. 5, ns. 2211 y 2213.

Esta luz intelectual abarca un campo vastísimo del conocimiento. Es una iluminación que en la esfera de lo teórico comprende los tres conocidos principios de la demostración aristotélica: el de contradicción, el de identidad y el del tercero incluido. Pero también se extiende a la simple aprensión por la que alcanzamos las esencias de las cosas y además, a un buen número de juicios formales como, por ejemplo, los enunciados de las matemáticas⁸⁰⁸, los cuales se hacen inmediatamente patentes una vez conocidos los términos. Pero podrían extenderse todavía hasta aquellos principios evidentes “no por todos sino por los sabios” ya que éstos, al menos para el sabio, reúnen las condiciones requeridas a toda inmediata aprensión intelectual.

Si a todos éstos agregamos los primeros principios del operar práctico, podemos ir apreciando, la vastedad del campo cognoscitivo donde se mueve esta facultad superior del hombre que llamamos “intellectus principiorum”.

La sindéresis se hace de este modo la aplicación de esta luz interior al orden moral⁸⁰⁹. Por ella el hombre se relaciona con la ley natural⁸¹⁰, inscrita en nuestros corazones y encuentra el medio adecuado para alcanzar una certeza primaria en su vida moral, pudiendo de este modo regular sus pasiones, respetar el derecho ajeno, dar honra al Creador⁸¹¹.

⁸⁰⁸ IV *Met.*, c. 3, BK 1005a 20; lect. 3, n. 588.

⁸⁰⁹ Modernamente se ha querido replantear el problema de la distinción específica del “intellectus” y la “sindéresis”, entendiéndolos, como ya lo había hecho JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, T. 6, D. 16, a. 2, n. 26, a la manera de dos hábitos específicamente diversos; así opina, v.g., J. PETRIN, *L'habitus des principes spéculatifs et de la syndérèse*, en “RUO”, 18 (1948), 208-216 (Sect. Spec.). Para nosotros no se da más que un sólo hábito con dos funciones diversas correspondientes a la diversa relación que la inteligencia, como potencia única e indivisa, tiene con el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico. Cf. CAYETANO, *In I*, 14, 16, n. 3; M. LABOURDETTE, *Savoir spéculatif et savoir pratique*, en “RT” 44 (1948), 564-569; L. THIRY, *Spéculativum-Practicum secundum S. Thomam*, en “StAns” 9, Roma, 1939.

⁸¹⁰ III *Sent.*, D. 37, q. 1, a. 1; I II, 100, 1 y 2; 104, 1 y 4, ad 2.

⁸¹¹ Cf. II *Sent.*, D. 24, q. 2, a. 3, c.; sobre la sindéresis pueden consultarse: M. B. CROWE, *The term “synderesis” and the Scholastics*, en “ITQ”, 23 (1956), 151-164; 228-245; O. LOTTIN, *Les premiers linéaments du traite de la syndérèse au moyen age chez le premiers maltres franciscains de París*, en “RNP”, 29 (1927), 265-

Podemos pues hablar de una verdadera “chispa de la conciencia” del orden natural, la cual nunca erra⁸¹² y se encuentra brillando en el alma de todo hombre, aún, los condenados, inclinándolos naturalmente a querer el bien⁸¹³. En este camino de iluminación natural sería imposible pretender ir más lejos. La iluminación de Dios no podía ser, en este orden de cosas, más plena. Hemos sido signados con la luz de su rostro para que en ella caminemos:

“La razón natural dada en nosotros enseña a discernir lo bueno de lo malo; y por esto dice “ha sido signado sobre nosotros tu rostro, Señor”. El rostro de Dios es aquello por lo cual Dios es conocido, así como un hombre es conocido por su rostro, esto [el rostro de Dios] es la verdad de Dios. Por esta verdad de Dios resplandece la semejanza de su luz en nuestras almas. Y esto [el rostro de Dios] es como luz, y ha sido signada sobre nosotros, porque es superior en nosotros, y es como un signo sobre nuestras faces, y por esta luz podemos conocer lo bueno: “en la luz de tu rostro andaremos (Pss. 88, 16)”⁸¹⁴.

291; *Ib.*, *Le Créateur du traite de la syndérèse*, en la misma revista, p. 318-326; *Ib.*, *La syndérèse chez Albert le Grana et Saint Thomas d'Aquin*, en la misma revista, 30 (1928), 18-44; J. ROHMER, *Syndérèse*, en “DTC”, T. 14 (2), col. 2992-2996.

⁸¹² *Il Sent.*, D. 39, q. 3, a. 1, c.: “Luego es necesario que en el alma racional, la cual se asemeja con el Ángel en el orden de las creaturas, haya una participación de la virtud intelectual, según la cual alguna verdad se aprenda sin inquisición, como se aprenden los principios conocidos naturalmente tanto en los especulativos como en los operativos; de donde también la virtud se llama *intelecto*, según que está en los especulativos, que también se llama *sindéresis*, según que está en los operativos; y esta virtud es llamada convenientemente “centella”, porque como centella es algo *pequeño* que se levanta del fuego, así esta virtud es cierta *pequeña participación* de la intelectualidad, en comparación con aquello que hay de intelectualidad en el Ángel: y por esto también la parte superior de la razón se llama “*centella*”, porque en la naturaleza racional es lo supremo (...) De la misma manera que, en lo especulativo, el intelecto no se equivoca en el conocimiento de los primeros principios, ya que siempre le repugna todo aquello que es contrario a los principio; así, en lo práctico, tampoco se equivoca respecto de los primeros principios; y por esto se dice que esta centella superior de la razón, que es la *sindéresis*, no puede extinguirse, sino que siempre le repugna todo aquello que pueda ir contra los principios que posee naturalmente”; cf. *De Verit.*, 16, 1, c.; 17, 2, ad 3.

⁸¹³ *Il Sent.*, D. 39, q. 3, a. 1, ad 5.

⁸¹⁴ *In Ps.* 4, 7, n. 5.

En razón de esta iluminación natural el hombre puede ponerse en camino para alcanzar el fin, también natural, que Dios le tiene preparado. A su espíritu se hacen presentes, por los rayos luminosos de esta luz, los grandes caminos de la virtud natural adquirida que darían al hombre la posesión virtuosa de su ser. Se haría de este modo un verdadero “señor de sus actos”, ordenando su libertad a la consecución del bien natural que le mostraría la luz de su propia razón. Habría, como se hace evidente, una recompensa natura.

Pero es que la función iluminativa que la Escritura atribuye al Verbo, traspasa totalmente el orden natural y viene a situar al hombre en una perspectiva que escapa a las posibilidades de su propia naturaleza: el orden gratuito de la gracia. Por eso el Aquinate añade, en el comentario al mismo salmo, que, sobre este signo natural luminoso del “intellectus”, somos marcados con el signo del Espíritu conforme a aquello de la Escritura: *“No quieras contristar al Espíritu Santo en el cual fuisteis signado”* (Ef. 4,30); y con el signo de la Cruz que se nos confiere en el bautismo y diariamente debemos reimprimir en nuestras almas y en nuestro corazón: *“Ponme como un pequeño signo sobre tu corazón”* (Cant. 8, 6).

Ahora se nos presenta, en toda su infinita proyección, esa función iluminativa que el Verbo de Dios tiene respecto de todo hombre.

No nos parece inadecuado decir que la teología de Santo Tomás se encuentra toda ella ordenada a explicar científicamente esta soberana función iluminativa que el Verbo de Dios quiere reservarse para poder tomar al hombre total y ordenarlo a la consecución de su fin sobrenatural⁸¹⁵.

El Verbo ilumina al hombre dotándolo de una naturaleza racional; haciéndolo partícipe de la luz de Dios precisamente allí donde él ha sido naturalmente hecho a su imagen y semejanza. Hecho criatura racional, señor y dueño de sus actos, puede, por sus

⁸¹⁵ Cf. M. E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean*, París, 1953; R. GUINDON, *La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du “Prologue” de saint Jean*, en “RUO”, 29 (1959), 5-23, 121, 142 (Sect. Spee.).

propios medios, ordenarse al fin. He aquí la gloria de su libre albedrío:

“Pero el hombre, en virtud de la razón que juzga respecto de todo lo que debe hacerse, puede juzgar su albedrío, en cuanto que conoce la razón de fin y la razón de aquello que es en orden al fin, y la relación y orden entre uno y otro; y por esto no es sólo causa de sí mismo en el movimiento sino también en el acto de juzgar; y por esto tiene libre arbitrio o, como se dice, libre juicio de obrar o no obrar”⁸¹⁶.

Vimos que la primera iluminación que Dios había introducido en lo profundo de la naturaleza humana para preservarla del error, estaba dada por los primeros principios del operar moral, naturalmente impresos en el alma y que se alcanzaban por la sindéresis.

Pero sobre este orden natural primario, Dios ha querido libremente ordenar al hombre a la beatitud sobrenatural. Ahora bien, como esta beatitud escapa absolutamente a las virtualidades de la naturaleza racional y, dado que nadie puede desear ordenarse a un fin sin conocerlo con anterioridad⁸¹⁷, esta ordenación del hombre a su fin sobrenatural exigirá, consecuentemente, una iluminación sobrenatural de Dios:

“La última bienaventuranza del hombre consiste en una cierta visión sobrenatural de Dios, a la cual, ciertamente, el hombre no puede acercarse si no es al modo del que aprende por Dios, el Maestro, según aquello de Juan (4, 45) “todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí”. Ahora bien, de tal disciplina el hombre se hace partícipe no al instante sino de modo sucesivo, según la medida de la creatura. Y todo el que aprende, es necesario que crea para llegar a la ciencia perfecta, como dice el Filósofo (Sobre la Sofística L. 2, c. 2 BK 165b 3): “es necesario que el hombre que aprenda, crea.” De aquí que para que el hombre llegue a la perfecta visión de la bienaventuranza, se exige previamente que crea en Dios, como el discípulo que aprende del maestro”⁸¹⁸.

⁸¹⁶ *De Verit.*, 24, 1, c.; I II, 91, 4, c.

⁸¹⁷ *De Verit.*, 24, 1, c.; I II, 91, 4, c.

⁸¹⁸ II II, 2, 3, c.; CG III, 152; *De Verit.*, 14, 10, c.

Pero, dado que los medios deben ordenarse al fin, también ellos, por gratuitos y sobrenaturales, escaparán a las posibilidades de la razón humana⁸¹⁹. Deberán, en consecuencia, ser revelados, es decir, iluminados⁸²⁰ por el Verbo de Dios.

Ya vimos como Santo Tomás encontraba en la razón propia y significativa de luz, el fundamento para predicarla de los seres espirituales. “*Todo lo que se manifiesta es luz*”, había dicho San Pablo (Ef. 5, 13). ¿Cómo no atribuir entonces esta función iluminativa al Verbo de Dios?

Si de analogías se trata, es evidente, como nos enseña Santo Tomás, que la razón esencial del verbo no estriba sólo en el “proceder” —real o lógicamente— de aquel que lo concibe⁸²¹, sino —y esto formalmente— en su misión notificativa, manifestativa, de la cual y concomitantemente se ha de seguir el amor⁸²². La función iluminadora y, consiguientemente manifestativa, de la cual y concomitantemente se ha de seguir el amor que la Escritura asigna al Verbo de Dios permite verificar la verdad de la analogía.

Se trata pues de una acción, de un movimiento luminoso por medio del cual el Verbo de Dios nos revela el “misterio escondido

⁸¹⁹ III *Sent.*, D. 24, q. única, a. 3, col. 1, ad 3: “Estas cosas, que son en orden al fin, deben ser proporcionadas al fin. De aquí que, como el fin último de la vida humana está por encima de la facultad de la naturaleza, y por consiguiente de la razón – ya que la razón a partir de las cosas que son en orden al fin se conecta con el fin –, es necesario que también estas cosas que están ordenadas a aquel fin, estén por encima de la facultad de la naturaleza humana, y por encima de la razón. Así (...) pertenece al fin, el conocimiento del fin sobrenatural y de aquellos [fines] por los cuales nos ordenamos sobrenaturalmente hacia aquel fin”.

⁸²⁰ *Comm. in Is.* (49, 1): “Sois revleados, esto es, sois iluminados”; ed. Parmae, p. 546.

⁸²¹ I *Sent.*, D. 27, q. 2, a. 2, 0.

⁸²² *De Verit.*, 4, 3: “En efecto el verbo importa cierta manifestación; ahora bien, la manifestación no se halla por sí misma sino en el intelecto”; *Ib.* ad 3: “La noticia es, respecto de la razón del verbo, como la que porta la esencia del verbo; pero el amor es, respecto de la razón del verbo, no como el que pertenece a su esencia sino como el concomitante a él”.

por los siglos en Dios” (Col. 1,20)⁸²³, así como en el orden natural, también el verbo es entendido como un movimiento del entendimiento a la manera de una luz o resplandor⁸²⁴.

Esta luz divina llega entonces al hombre, no sólo en el ámbito de la participación racional, conforme a la cual ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, sino en la participación sobrenatural de la vida misma de Dios que es luz y que el Verbo posee por esencia⁸²⁵.

La iluminación sobrenatural dará entonces origen a diversas operaciones, puesto que está ordenada a manifestar el fin sobrenatural del hombre y, como nos dice el Angélico Doctor:

“La manifestación no se halla por sí misma en el intelecto”⁸²⁶.

Ahora bien, sabemos que para el Aquinate, las potencias del alma son los principios próximos de la operación. Podemos pues afirmar que de esta iluminación formalmente divina, se originará todo el ámbito del operar moral humano cuyo estudio nos insertará en la ciencia moral a la cual le corresponde considerar de alguna manera, ya a modo de fin, ya a modo de agente, esto es, a modo de especificación o ejercicio, todo aquello que puede influir en el acto humano, es decir, deliberado⁸²⁷.

⁸²³ No olvidemos que para Santo Tomás, la acción, según su primerísima imposición nominal, importa movimiento: cf. I, 41, 1, ad 2; 43, 3, c.; 73, 2, c.: “Toda operación se dice que es un cierto amor”. Más aún, el predicamento acción es un movimiento que fluye del agente (I *Sent.*, D. 8, q. 4, a. 3, ad 3) y se ordena al paciente (*De Div. Nom.*, L. 9, lect. 2).

⁸²⁴ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, L. 1, c. 13, PG 98, 857, hace referencia al Verbo como una suerte de movimiento luminoso; Santo Tomás lo cita en I, 34, 1, c.

⁸²⁵ *In Joan.*, lect. 3, n. 127: “La eficacia del Verbo mismo está en que ilumina a todo hombre que viene. Todo, lo que, en efecto, es por participación, se deriva de aquello que es tal por esencia”.

⁸²⁶ *De Verit.*, 4, 3, c.

⁸²⁷ Cf. S. M. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, T. 1, Madrid, 1942, p. 52, n. 68.

Como en el caso que nos ocupa, se trata de un influjo que parte del Verbo de Dios y que nosotros conocemos por revelación, la consideración se hará formalmente sobrenatural y, por consiguiente, estrictamente teológica.

De manera que podríamos entender muy bien toda la teología moral de Santo Tomás, a la luz del Prólogo joánico y, si se quiere, como incoada en el célebre versículo noveno: “era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”. Allí estarán perfectamente sistematizados, todos los temas iluminísticos que pusimos en evidencia al hablar de los Santos Padres⁸²⁸.

Santo Tomás no duda en atribuir al bautismo, como muy frecuentemente lo habría hecho la patrística, el efecto de la iluminación⁸²⁹.

Por el bautismo somos regenerados en la vida espiritual, que pertenece en propiedad a los fieles de Cristo. Mas la vida de los miembros no se da sino en unión a la Cabeza de la cual recibe la sensibilidad y el movimiento⁸³⁰.

Así pues como de la cabeza natural fluye a los miembros la sensibilidad y el movimiento, de modo parecido desciende de la Cabeza espiritual, que es Cristo, la sensibilidad espiritual que consiste en el conocimiento de la verdad: “*y por esto, es consiguiente que los bautizados sean iluminados por Cristo respecto al conocimiento de la verdad*”⁸³¹. Y si se le objeta diciendo que la iluminación se realiza por la doctrina, según aquello del Apóstol (Ef. 3, 8-9): “*A mí, el menor de todos ha sido dada esta gracia, iluminar a todos*”, y la catequesis como tal es anterior al bautismo y no puede por tanto ser su efecto, responde que:

“El doctor ilumina más exteriormente, catequizando por el ministerio; pero Dios ilumina más interiormente a los bautizados,

⁸²⁸ Cf. p. 19 ss.

⁸²⁹ III, 69, 5, 0; IV *Sent.*, D. 3, q. 1, a. 1, ql. 4, ad 3; a. 3, ql. 1; D. 4, q. 2, ql. 3; D. 5, q. 2, a. 1, ql. 2; D. 8, q. 1, a. 1, ql. 1, ad 1.

⁸³⁰ Cf. III, 8, 1, 0.

⁸³¹ III, 69, 5, c.

preparando los corazones de ellos para recibir la doctrina de la verdad, según aquello de Jn. 6, 45: "Ha sido escrito en los Profetas que todos serán enseñados por Dios"⁸³².

Esta primera iluminación será pues fruto de la gracia. De aquí el hombre recibirá todo el cúmulo de virtudes teologales y morales infusas que vendrán a adecuar sus facultades humanas para darle la posibilidad de alcanzar su beatitud sobrenatural.

El conocido tema neoplatónico del "salida-retorno", también está presente en Santo Tomás, pero esta vez alcanzado desde la Revelación⁸³³. El hombre ha salido de las manos de Dios, llevando dentro de su alma la luz de su racionalidad, y debe volver a Dios gozándose en la visión perfecta, clara y distinta de la "luz de la gloria" (*lumen gloriae*).

Es ésta la razón por la cual, según el Doctor Angélico, el texto del *Génesis* (1,26) debe entenderse en un sentido netamente dinámico: la única verdadera imagen de Dios es su Verbo; el hombre debe, por el ejercicio de las virtudes sobrenaturales, adquirir esta imagen que sólo posee en potencia⁸³⁴. Aquí se fundamenta toda la moral tomista, tal como nos lo insinúa el Angélico en el Prólogo a la primera parte de la segunda parte de la *Suma*.

La vida moral del hombre consistirá pues, en caminar a la luz de Dios, que se nos da por la gracia santificante, la fe, la profecía, la ciencia teológica, los dones del Espíritu Santo y la contemplación infusa, pero, radicalmente por el Cristo que es la luz del mundo.

En los comentarios exegéticos de Santo Tomás, todas estas consideraciones, ya presentes en los Santos Padres, son retomadas. Cuando el Angélico se pone a elaborar su sistemática teológica todos ellos, de alguna manera, estarán presentes.

⁸³² Ib., ad 2.

⁸³³ I *Sent.*, D. 14, 2, a. 2, c.

⁸³⁴ Cf. I, 35, 2, ad 3.

El Verbo de Dios era luz y era vida, nos decía el Evangelista: “Y la vida era luz de los hombres y la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la han comprendido” (Jo. 1, 4-5). Anteriormente nos ha mostrado —señala el Aquinate— cómo el Verbo produce todas las cosas en el ser; ahora quiere manifestarnos su virtud, diciendo que el Verbo es la luz de los hombres. Y esto de dos maneras: “de un modo, según un influjo del conocimiento natural; y de otro modo, según la comunicación de la gracia”⁸³⁵. En el primer aspecto, el hombre cuenta con una participación de la luz de Dios en la parte superior de su alma:

“Puede decirse también luz de los hombres participada. Pues nunca podemos contemplar al Verbo mismo y a la luz misma sino por su participación, la cual es una parte superior de nuestra alma, a saber, la luz intelectual, de la cual se dice en el salmo 4, 7 “Ha sido signado sobre nosotros la luz de tu rostro”, esto es, de tu Hijo, que es tu faz, por el cual eres manifestado”⁸³⁶.

En el segundo aspecto, la vida era la luz de los hombres porque, así como primeramente el evangelista trata de la creación de las cosas por el Verbo, ahora se ocupa de la restauración de la criatura racional hecha por Cristo, diciendo que la *vida* del *Verbo* era la *luz* de los *hombres*. No sólo de los judíos sino de todos porque el Hijo de Dios vino al mundo en carne mortal “para que iluminara con la gracia y la verdad a todos los hombres”⁸³⁷.

Así, la luz y la vida que los Santos Padres entendían siempre unidas en dependencia directa y ordenadas al fin soteriológico de la Encarnación, del mismo modo aparecen consideradas por el Aquinate:

“De modo congruente se unen también la luz y la vida diciendo: “y la vida era la luz de los hombres”; de modo que muestra que estas dos, la luz y la vida, han venido a nosotros por Cristo. Ciertamente, la vida por participación de la gracia: abajo [dice] (v.

⁸³⁵ *In Joan.*, c. 1, lect. 3, n. 95.

⁸³⁶ *Ib.*, n. 101.

⁸³⁷ *Ib.*, n. 104.

17) “la gracia y la verdad por Jesucristo se han unido”; en cambio la luz por el conocimiento de la verdad y de la sabiduría⁸³⁸.

La eficacia de esta iluminación divina del Verbo es evidente puesto que “*ilumina a todo hombre que viene a este mundo*” (Jo. 1,9). La razón de esta eficacia estriba en que el Verbo es “luz verdadera”, es decir, no *falsa* como la que ofrecían los filósofos paganos; no *figurativa*, como la de los judíos con su ley; no *participada*, como el conocimiento de Dios que tenían algunos ángeles y hombres santos por la gracia de Dios, sino por *esencia* suya, infinita y perfecta⁸³⁹.

De este modo el Verbo se hace eficazísimo para iluminar a todo hombre porque, siendo “luz verdadera”, “esta presente, porque era en el mundo; es evidente porque el mundo ha sido hecho por el mismo”⁸⁴⁰.

Sin embargo, el mundo no conoció esta presencia luminosa del Verbo: “Y el mundo no conoció” (v. 10), porque, a pesar de todos los auxilios divinos como eran, por ejemplo, la obra de la creación, la inteligencia humana, etc., que habían sido dados precisamente para que el hombre llegara al conocimiento de Dios, la debilidad de la propia inteligencia por un lado, y el continuo volcarse del hombre a las criaturas “que más retraen del conocimiento de Dios, porque el amor del mundo constituye en enemigo de Dios”⁸⁴¹, tornaron este conocimiento imposible.

Se hacía, pues necesaria la Encarnación del Verbo por tres razones: 1) “para que las tinieblas puedan alcanzar la luz, conforme a aquello de Isaías (9, 2) “el pueblo que andaba en tinieblas vio una luz grande”; 2) “por la insuficiencia del testimonio de los profetas”; en efecto, ni Juan ni los profetas pudieron llegar a iluminar a los hombres porque no eran luz, “por lo tanto era necesario (...) que la luz misma viniera y atrajera al mundo a su conocimiento”; 3) “por el defecto de lo creado, puesto que las criaturas como tales eran

⁸³⁸ Ib.

⁸³⁹ Ib., lect. 5, n. 125.

⁸⁴⁰ Ib., n. 136.

⁸⁴¹ Ib., n. 138.

insuficientes para conducir al hombre al conocimiento pleno del Creador; de aquí se sigue que estaba en el mundo y por El fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció”. Era necesario entonces que el Creador viniera en carne mortal y en El y por El Dios fuera honrado y conocido⁸⁴².

De este modo Cristo se hace luz del mundo: “Yo soy la luz del mundo” (Jo. 8,12). Su *efecto* es rechazar las tinieblas del pecado: “qui sequitur me, non ambulat in tenebris”; su *fruto*, la luz de vida: “para poseer a la luz de la vida”⁸⁴³.

La luz de Cristo rechaza las tinieblas de la *ignorancia*: “Ni conocieron ni han entendido; andan en tinieblas” (Ps. 81.5); de la *culpa*: “Erais en otro tiempo tinieblas, ahora (sois) luz en el Señor” (Ef. 5,8); de la *condenación eterna*: “Al siervo inútil, arrojad a las tinieblas exteriores” (Mat. 25,30). Las dos primeras tinieblas se dan en esta vida; la otra en el término de nuestro deambular. Por eso pues, el que sigue a Cristo no camina en tinieblas de ignorancia, o culpa o condenación, porque él es la verdad, el camino y la vida⁸⁴⁴. Recibe en camino el fruto de esta iluminación que es el “luz de vida”.

Un solo medio pues, seguir la luz de Cristo, de la misma manera que el que no desea errar su camino en las tinieblas de la noche, sigue al que lleva una antorcha. El que quiere salvarse entonces, debe seguir la luz de Cristo en la fe y el amor, al modo como lo siguieron los Apóstoles (Mt. 4,20).

Notemos sin embargo una diferencia. El que sigue en las tinieblas de la noche la luz de una antorcha, tarde o temprano ha de acabar en la oscuridad porque esa luz creada se extingue. Quien sigue, en cambio, la luz de Cristo, la cual no conoce ocaso, ha de alcanzar la luz perpetua de la vida eterna: “junto a Ti esta la fuente de vida y en tu luz veremos la luz” (Ps. 35,10). Como si dijera: tendremos una vida perfecta cuando “veremos la luz misma por especie; de donde se dice (Jo. 17,3): “esta es la vida eterna que te

⁸⁴² Ib., n. 141.

⁸⁴³ Ib., c. 8, lect. 2.

⁸⁴⁴ Ib., n. 1144.

conozcan a Ti único Dios verdadero, a quien enviaste, Jesucristo”⁸⁴⁵. Sólo el hombre ha sido hecho para ver a Dios por la fe y la esperanza “Y como ahora vemos por la fe en la luz, así veremos a el en especie, cuando estemos en la patria”⁸⁴⁶.

La iluminación es efecto de la fe⁸⁴⁷. Por eso el salmista, para progresar en el bien, pide a Dios su luz y su verdad: “Envía tu luz y tu verdad” (Ps. 42,3), puesto que a Dios se llega “por los pasos de la mente y por el conocimiento”: “Es prometida la entrada a los que creen” (Heb. 4,3). Ahora bien, dos cosas son necesarias para el conocimiento: la luz y lo conocido. Por eso entonces el salmista pide la luz y la verdad, a las cuales no puede llegar por sus propias fuerzas. Esta luz y esta verdad no son otras que el mismo Cristo que ha dicho “yo soy el camino, la verdad y la vida”. Así pues ha de ser el Cristo quien con su verdad y su vida que es luz de los hombres, ha de conducirnos al monte santo de Dios: “Ellas me guiaron y condujeron a tu monte santo, Señor” (Ps. 42,3)⁸⁴⁸.

Es necesario caminar “en la luz de tu rostro (Señor)” (Ps. 88,16), para escapar a las tinieblas de la ignorancia, de la culpa y de la condenación⁸⁴⁹. Cuando el Verbo de Dios vino al mundo, los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas⁸⁵⁰. No sabían por donde caminar porque “quien anda en tinieblas no conoce por donde anda” (Jo. 12,35). El que no camina en la luz, no creyendo perfectamente en Cristo, no sabe adonde dirigirse, como pasó con los judíos y herejes⁸⁵¹. El buen cristiano en cambio, debe creer en la luz del Cristo, en verdad perfecta, para que de este modo se haga hijo de la luz y renazca a la verdad: “No somos de la noche ni de las tinieblas por lo tanto no estemos dormidos” (I Tes. 5,6)⁸⁵².

⁸⁴⁵ Ib., n. 1145; cf. *Comm in Ps.* 35, 10, n. 5; ed. Parmae, p. 278.

⁸⁴⁶ *Comm. in Ps.* 35, 10, ib.

⁸⁴⁷ *In Joan.*, c. 12, lect. 8, n. 1714.

⁸⁴⁸ *Comm. in Ps.* 42, 3, n. 2, p. 313.

⁸⁴⁹ *In Joan.*, c. 12, lect. 6, n. 1683; ib., lect. 8, n. 1714.

⁸⁵⁰ Ib., c. 3, lect. 3, n. 490.

⁸⁵¹ Ib., c. 12, lect. 7, n. 1685.

⁸⁵² Ib., n. 1686.

Los Apóstoles también son luz, pues así los llama la Escritura: “Vosotros sois luz del mundo” (Mt. 5,14). Ellos no son luz, como lo es el Cristo, ni tampoco pueden decir como el Verbo: “Yo he venido como luz al mundo”, porque cuando vinieron al mundo eran tinieblas: “Todos estamos envueltos en tinieblas” (Job. 37,11). Sin embargo, por el ministerio apostólico a ellos también les corresponde iluminar a los hombres⁸⁵³ puesto que la palabra divina que los Apóstoles transmiten es útil:

1) “para la ilustración del entendimiento: porque antorcha es el mandamiento y luz la disciplina, y camino de vida la corrección del que te enseña (Prov. 6,23)”; 2) “para la dulzura del afecto: ¡Cuan dulces son a mi paladar tus preceptos, más que la miel para mi boca! (Salm. 118,103)”; 3) “para la elevación del amor, la palabra del Señor se hizo en mi corazón como fuego (Jer. 20,9)”; 4) “para la rectitud en el obrar: dirígeme en tu verdad (Sal. 34)”; 5) “para la seguridad de la salvación: cuida la prudencia y el consejo (Prov. 3,21)”; 6) “para la enseñanza de los demás: pues toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena (2º Tim. 3,16)”⁸⁵⁴.

En definitiva, Cristo, el Verbo de Dios, “En su predicación y consumación de muerte no sólo produjo fruto en los judíos sino también iluminó y salvó a los gentiles”⁸⁵⁵. El pueblo que ambulaba en tinieblas vio, por la muerte de Cristo, “gran luz” (Is. 9,2), y la Iglesia de Cristo, la nueva Jerusalén ha recibido en plenitud los efectos de la vida y la luz del Señor:

“ La Iglesia es iluminada por la luz, en primer lugar, de la Sagrada Doctrina: “lo mandado es luz y la ley [es] luz” (Prov. 6, 23); en segundo lugar, de la inteligencia espiritual: “Dios, que hizo que la luz brille en la tinieblas, Él mismo ilumina en nuestros corazones en orden a la iluminación de la ciencia y de la claridad de Dios, en la faz de Jesucristo” (2 Cor. 4, 6); en tercer lugar, de la Gracia: “si andamos en la luz, como también Él mismo es en la luz, tendremos comunión recíproca con Él” (1 Jn. 1, 7); en cuarto

⁸⁵³ Ib., lect. 8, n. 1713.

⁸⁵⁴ *Comm. in Is.*, c. 49; ed. Parmae, p. 546.

⁸⁵⁵ Ib

lugar, de la Gloria: “en tu luz veremos la luz” (Ps. 35, 10); en quinto lugar, de la Alegría: “¿qué gozo es para mí el estar sentado en las tinieblas, y no ver la luz del cielo?” (Tb. 5, 12); y en sexto lugar, de la Divina Substancia: “el que sólo posee la inmortalidad y habita una luz inaccesible” (1 Tim. 6, 16)⁸⁵⁶.

Sin duda alguna que en esta temática iluminística sobrenatural está contenida toda la teología. Así lo ha entendido el Aquinate, como puede verse por sus comentarios exegéticos.

Ciertamente que el hombre es iluminado por Dios pero, la doctrina del entendimiento agente personal por un lado, y la teología de la fe, de la gracia, de los dones del Espíritu Santo, por otro, evitarán todo desvarío que comprometa la verdad de la Revelación. Una y otra mantendrán la distinción real y específica del orden natural y el sobrenatural. En aquélla la iluminación será remota: Dios en cuanto creador. En ésta será próxima; habrá un verdadero influjo divino: una Teofanía si se quiere, pues de lo contrario el hombre no podría llegar a conocer y alcanzar su fin sobrenatural. Pero, en todos los casos de iluminación divina: gracia, fe, éxtasis, profecía, contemplación, la esencia de Dios quedará siempre infinitamente distante porque “a Dios nadie ha visto jamás” (1 Jo. 4,12), puesto que “habita en una luz inaccesible” (1 Tim. 6,16).

Ningún peligro pues de desviaciones neoplatónicas, de reabsorciones iluminísticas. El hombre camina al encuentro de Dios en la luz que le ofrecen su naturaleza racional y sobre ella, la fe y la gloria:

“Lo propio de Dios es iluminar a los hombres, imprimiendo en ellos la luz natural del intelecto agente y, sobre este, la luz de la gracia y de la gloria”⁸⁵⁷.

La luz divina puede ser considerada activamente, o sea por parte de Dios como iluminador: así es la misma luz increada y “per se” subsistente. El hombre conoce esta luz de Dios de modo claro y

⁸⁵⁶ *Comm. in Is.*, c. 61; ed. Parmae, p. 564.

⁸⁵⁷ *De Spirit. Creat.*, a. 10, ad 1; *QQ. DD. De Anima*, a. 5, ad 6; *II Sent.*, D. 28, q. 1, a. 5, c.

evidente en la patria⁸⁵⁸. Se hace de este modo objeto formal por el cual de la ciencia beatífica. Pero, en tanto caminamos por el mundo, esta luz de Dios no es evidente y se hace por tanto, objeto formal “quo” de la fe teológica. La fe es oscura, la visión es clara, pero en ambos casos se trata de una luz: el “luz divina” (lumen gloriae), y de acá su carácter esencialmente sobrenatural.

Si a esta “luz divina” la consideramos pasivamente, es decir, en cuanto que el entendimiento creado la participa, esta luz puede originar hábitos específica y genéricamente diversos. Si el entendimiento, en este caso, es inmediatamente influido por una iluminación formalmente sobrenatural y directamente infusa, la “luz divina” se hace objeto formal “quo” del conocimiento profético y del místico. El primero es esencialmente inevidente y especulativo, el segundo es esencialmente afectivo y experimental: los dones del Espíritu Santo. Si el entendimiento, en cambio, es mediatemente iluminado, la “luz divina” se hace entonces objeto formal “quo” de la ciencia teológica.

LUMEN DIVINUM: podemos considerarlo:

A. ACTIVAMENTE: la luz increada e infinita de Dios en cuanto conocida:

1. Evidentemente: objeto formal “quo” de la ciencia beatífica;

2. Inevidentemente: objeto formal “quo” de la fe teológica.

B. PASIVAMENTE: participado por el entendimiento creado de manera:

1. Formalmente sobrenatural y directamente infusa. Tenemos:

⁸⁵⁸ Cf. Constitutio Apost. “Benedictus Deus”, Dz. n. 530.

- objeto formal “quo” del conocimiento profético, esencialmente inevidente y especulativo;
- objeto formal “quo” del conocimiento místico, esencialmente afectivo y experimental;

2. Formalmente sobrenatural y mediatamente infuso:

- objeto formal “quo” de la ciencia teológica.

3. Formalmente natural y creado:

- el intelecto agente personal con el hábito de los primeros principios.

Así quedarían enmarcados, dentro de la teología tomista, los diversos modos según los cuales Dios ilumina al hombre y éste, por su parte, alcanza el conocimiento de esta iluminación. Y una vez más se muestra, cómo los autores medievales y muy especialmente Santo Tomás, alcanzaron a construir su sistemática teológica bebiendo en las fuentes mismas de las Escrituras y los Santos Padres⁸⁵⁹. La temática de la iluminación y su trayectoria doctrinal nos ofrece un ejemplo adecuado.

⁸⁵⁹ E. GILSON, *Le Thomisme*, París, 1947, p. 21: “La distinction entre la théologie comme parole de Dieu et la théologie comme science de cette foi serait, peut-être moins épineuse si l'on abordait le problème de manière plus concrète. La science de la foi, chez saint Thomas, est conçue bien moins comme s'ajoutant à l'écriture que comme contenue en elle”.

Conclusión

Manifestar la trayectoria que la temática de la iluminación ha tenido en el pensamiento cristiano, era el fin que nos habíamos propuesto.

Después de manifestar el lugar que la metáfora de la luz ha venido a desempeñar en la liturgia y el sentir del pueblo cristiano, pasamos a hablar de las diversas corrientes doctrinales que en ella se fundamentaban.

San Justino es el primero de los Santos Padres que atribuye al Verbo una función iluminante. Exigido por las circunstancias históricas se ve precisado a asumir las verdades parciales que pudieran contenerse en las filosofías antiguas. Justifica su actitud por el hecho de que toda verdad existente en el hombre emana, a modo de razón seminal, de la verdad del Verbo.

Posteriormente los Santos Padres, a propósito del versículo joánico ya conocido (1,9), irán delineando una serie de temas que abarcarán desde la participación racional hasta los diversos modos de teofanías en que lo divino se hace manifiesto al hombre. De aquí han de fluir también, las interpretaciones ético-morales.

El neoplatonismo, impulsado por su inusitada angustia de llegar hasta lo divino, convierte la metáfora en realidad. El hombre, escapando al mundo sensible por un camino de purificación y ascesis, puede ser reabsorbido en la luz de Dios, del Uno o del Primer Principio. Desde esta perspectiva se estructurarán los modos místicos de conocer lo divino y su terminología no será ajena al cristianismo.

San Agustín recoge, en la medida que se lo permite la Revelación, esta doctrina y su presupuesto metafísico fundamental. La participación meramente formal lo lleva a concebir una doctrina gnoseológica personal.

En los albores de la escolástica los autores cristianos conjugan el agustinismo con la corriente iluminística de los árabes dando origen, de este modo, a uno de los temas clásicos del

medievo: la iluminación intelectual. Dios, según estos autores, hará las veces de entendimiento agente separado.

Santo Tomás enfrenta toda esta temática y, conociendo los peligros que ella entraña para la verdad de la Revelación, busca inmediatamente precisar su contenido y alcance. Establece entonces el verdadero fundamento conforme al cual podemos predicar con propiedad la luz de los seres corporales y espirituales. Desarrolla una metafísica del ser según la cual, la causalidad formal y final se coordinan con la eficiente, extendida hasta el acto creador. Desde esta perspectiva busca salvar la operabilidad propia de las causas segundas. El hombre tiene en sí los principios intrínsecos de todo su operar. El entendimiento agente personal viene a cumplir las funciones de una luz subjetiva por medio de la cual el hombre alcanza, a través del intelecto, la luz objetiva de los primeros principios que darán la certeza primaria a su conocer intelectual y moral.

Una vez hechas estas precisiones que permiten distinguir esencialmente el orden natural del sobrenatural, salvando de este modo la verdad de la Revelación, es posible dar entrada a los diversos temas iluminísticos conforme a los cuales entendían los Santos Padres los pasajes de la Escritura. En la exégesis tomista esto se hace evidente. Santo Tomás estructura desde esta perspectiva toda su teología, en cuanto que la Revelación y los diversos modos de alcanzarla, han de suponer siempre, supuesta la distinción esencial de los dos órdenes, una manifestación primaria por parte de Dios. La palabra divina viene a configurar así el núcleo mismo de la teología tomista.

Tratar pues una temática de la iluminación es adentrarse en uno de los problemas más ricos y de mayor proyección doctrinal con que se estructura el pensamiento filosófico-teológico de Occidente.

Bibliografía

1. Fuentes

-  Agustín, san: Opera, PL 32-47.
-  Alfarabi: De intellectu et intellecto, en "AHDLM" 4 (1930), 108-206. alberto magno, san: Opera Omnia, ed. Borgnet, París, 1890-1899.
-  Alcherius claravallnsis: De spiritu et anima, PL 40, 779-832.
-  Amonio de alejandría: Expositio in Evangelium S. Joannis, PG 85, 1391-1524.
-  Aristóteles: Opera omnia graece et latine, ed. Firmin-Didot, 5 vol., París, 1874-1878.
-  Arnim, H. V.: Stoicorum veterum fragmenta, 4 vol., Lipsia, 1903-1924; traducción italiana de N. Festa, 2 vol., Bari, 1932-1935.
-  Avicennae: Metaphysices Compendium, ed. N. Carema, Roma, 1926. bacon, R.: Opus Tertium, ed. J. C. Brewer, Londres, 1859.
-  Baeumker: Witelo, en "BeiträGeschPhilo", Bd. 3, Hft 2, Münster.
-  Basilio, san: Commentaria in Isaiam Prophetam, PG 30, 117-668.
-  Beda, el venerable: In Joannis Evangelium Expositio, PL 92, 635-938.
-  Buenaventura, san: Onera Omnia, ed. Claras Aquas (Quaracchi), 10 Vol. Florencia, 1882-1902.

-  De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraphici doctoris sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, ed. Claras Aquas, Florencia, 1883.
-  Casiodoro: De Anima, PL 70, 1279-1308.
-  Cirilo de alejandría, san: In Joannis Evangelium Commentarius, PG 73, 10-1056.
-  Clemente de alejandría, san: Cohortatio ad Gentes, PG 8, 50-246.
-  Paedagogi, PG, 8, 247-684.
-  Stromatum, PG 8, 685-1382.
-  Crantor: Fragmentos en F. Kaiser, De Crantore académico, Heidelberg, 1881.
-  Diels, H.: Doxographi Graeci, 2º ed., Berolini et Lipsiae, 1929.
-  Diógenes laercio: De vitis, dogmatibus et apophtegmatibus clarorum philosophorum graecorum, Lipsiae, 1759.
-  Durando de san prociano: In Petri Lombardi Sentencias Theologicas Commentarium, Venetiis, 1571.
-  Espeusipo: Fragmenta, en ed. F.W.A. Mullach, Fragmenta philosophorum graecorum, T. 3 (62-69), París, 1881.
-  Eusebio: Historia Ecclesiastica, PG 20, 45-906.
-  Preparatio Evangelica, PG 21, 21-1408.
-  Eutimio zigabeno: Commentarius in Joannem, PG 129, 1106-1502.
-  Filón de alejandría: Opera, ed. Reiner-Cohn-Wendland, Berolini, 1896.

-  Gundisalpinus, Dominicus: De Anima, ed. De Vaux en "Notes et textes sur l'Avicennisme latin" (Biblioth Th T.20), París, 1934, p. 147-178.
-  De processione mundi, ed. G. Bulow, en "BeiträGeschPhilo", Bd. 24, Heft 3, Münster, 1925.
-  Hipólito, san: Refutatio omnium haeresium, ed. P. Wendland en "DGCS", 26, Leipzig, 1916.
-  Philoſoumena, ed. F. Legge, Londres, 1921.
-  Hefele-leclercq: Histoire des Conciles, París, 1908-1952.
-  Honorio de autun: De cognitione verae vitae, PL 40, 1006-1032.
-  Ireneo, san: Adversus Haereses, PG 7, 436-1226.
-  Ibn gabirol: Fons Vitae, ed. C. Baeumker, en "BeiträGeschPhilo", Bd. 1, Heft 2-4, Münster, 1895.
-  Juan crisóstomo, san: Catechesis I et II ad illuminandos, PG 49, 223-244.
-  Commentarius in sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam, PG 59, 23-482.
-  De utilitate lectionis Scripturarum, PG 51, 87-97.
-  Homilia ad populum antiochenum, PG 49, 15-222.
-  Homilia de caecp nato (spuria), PG 59, 543-554.
-  Sermo de Sanctis martiribus, PG 50, 645-654.
-  Justino, san: Obras, ed. Ruiz Bueno, en "Padres Apologistas Griegos", BAC, Madrid, 1954.
-  Leucipo: Fragmentos, en V. F. Alfieri, Gli Atomistici, Bari, 1936, p. 1-39.

-  Mansi, J. D.: Collectio Conciliorum, Paris et Leipzig, 1903 ss.
-  Mullach, F. W. A.: Fragmenta philosophorum graecorum, 3 vol., F. Didot, París, 1881-1883.
-  Nemesius, emesenus: De Natura hominis, PG 45, 187-222.
-  Orígenes: Commentarium in Joannem, PG 14, 13-838.
-  De Principiis, PG 11, 115-414.
-  Panecio de rodas: Fragmentos, en M. Van Straaten, Panetius Fragmenta, Leida, 1952.
-  Peckham, J.: Quaestiones de Anima, ed. Spettman, en "BeitráGesch Philo", Bd. 29, Heft 5-6, Münster, 1930.
-  Platón: Oeuvres complètes, 2 vol., La Pléiade, París, 1950.
-  Plotino: Opera, ed. P. Henry-H. R. Schwyzer, Bruxelles, 1951.
-  Ennéades, ed. F. Creuzer-G. H. Moser, París, 1896.
-  Ennéades, ed. E. Bréhier, 6 vol., París, 1924-1954.
-  Pseudo-avicenna: Liber de Causis Primis et secuindis et de fluxu qui consequitur eas, ed. R. De Vaux, en "Notes et textes sur l'Avicennisme latin" (Biblioth. T. 20), París, 1934, p. 88-140.
-  Pseudo-Dionisio: Obras, PG 3.
-  Rochelle, Juan de la: Summa de Anima, ed. Dominichelli, Prato, 1882.
-  De deutz, ruperto: In Evangelium S. Joannis Commentariorum, PL 169, 206-826.
-  Straaten, modesto van: Panetius Fragmenta, Leida, 1952.
-  Tomás, santo: Opera Omnia, ed. Leonina, Romae, 1882.

-  Quaestiones Disputatae, ed. Spiazzi, Taurini, 1951.
-  Scriptum Super Sententiis, Lib. I y II, ed. Mandonnet; Lib. III, ed. Moos, Parisiis, 1929-1933.
-  In Boëthium de Trinitate, ed. Spiazzi, Taurini, 1954.
-  In Dionysium de Divinis nominibus, ed. Pera, ib. 1950.
-  In tres Libros De Anima, ed. Pirotta, ib., 1959.
-  In Librum de Sensu et Sensato, ed. Spiazzi, ib., 1949.
-  In Octo Libros Physicorum, ed. Maggiolo, ib. 1954.
-  In Duodecim Libros Methaphysicorum, ed. Catala, ib., 1950.
-  In Decem Libros Ethicorum, ed. Pirotta, ib., 1934.
-  In Psalmos Davidis Expositio, ed. Parmae, T. 14, Parmae, 1863.
-  In Isaiam Propheta Expositio, ed. Parmae, T. 14, Parmae, ib.
-  Teofilacto: Enarratio in Evangelium Joannis, PG 123, 1130-1348.
-  Tertuliano: Adversos Gentes, PL 1, 304-604.
-  Udalricus de argentina, Summa de Bono, ed. J. Dagillon, en "Bibliotheh. T." 12, Paris, 1930.

2. Estudios

-  Arnou, R.: Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez Augustin, en "Greg" 13 (1932), 124-136.
-  Platonisme des Peres, en "DTC" T. 12 (2), col. 2258-2392.

-  La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain, en "DSp" T. 2, col. 1716-1742.
-  Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris, 1921.
-  Azin palacios, M.: Los orígenes de la teología escolástica, en "Mélanges Mandonnet" T. 2 (Bibliothek T. 14), Paris, 1930.
-  Bardy, G.: Justin, en "DTC", T. 8 (2).
-  Aux origines de l'école d'Alexandrie, en "Rech SR" 27 (1937), 65-90.
-  Boismard, M.: La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de saint Jean, en "RB" 56 (1949), 365-391.
-  Boyer, C.: Saint Augustin, en "DSp", T. 1, col. 1101-1130.
-  Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin, Paris, 1920, 2^a edic., Roma, 1953.
-  L'idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin, Paris, 1921.
-  Brehier, E.: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, 1950.
-  La philosophie de Plotin, Paris, 1949.
-  Histoire de la philosophie, 3 vol., Paris, 1941-1949.
-  Browne, M.: Circa intellectum et eius illuminationem apud S. Albertum Magnum, en "Ang" 9 (1932), 187-202.
-  Camelot, T.: Clement d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque, en "RechSR" 22 (1931), 541-569.

-  Foi et gnose, introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie", Paris, 1945.
-  Canal vidal, F.: El "lumen intellectus agentis" en la ontología del conocimiento de Santo Tomás, en "Conv" 1 (1956), 99-136.
-  Cayetano tomás de Vio: Commentaria in Summa Theologicam, ed. Leonina, Romae, 1888-1906.
-  Cayre, F.: La Constitution et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin, en "ETL" 6 (1929), 23-38.
-  Contemplation et raison d'après sain Augustin, en "RevPH" 1 (1930), 374-375.
-  Chenu, M. D.: Ratio Superior et Inferior, en "RSPT" 29 (1940), 84-89.
-  Danielou, J.: Les sources bibliques de la mystique d'Origène, en "RAM" 23 (1947), 126-142.
-  Del prado, N.: De Veritate Fundamentali Philosophie Christianae, Friburgo, 1911.
-  De vaux, R.: La première entrée d'Averroes chez les latins, en "RSPT" 22 (1933), 193-245.
-  Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe. et XIIIe. siècles, en "BigliothTh" T. 20, Paris, 1934.
-  Di somma: De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomam, en "Greg" 7 (1926), 321-338.
-  Dupont, J.: Essai sur la christologie de saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie, La Gloire du Christ, Bruges, 1951.
-  Escoula, L.: Le Verbe Sauveur et illuminatueur chez sain Irénée, en "NRT", 66 (1939), 385-400; 551-567.

-  Evdokimov, P.: Le mystère de la lumière dans la Bible, en "Bible et Vie chrétienne" 4 (1954), 40-54.
-  Fabro, C.: La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Milano, 1939; 2^a ed. Torino, 1950.
-  L'Anima, Roma, 1955.
-  Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, Torino, 1960.
-  De silvestre, francisco: Commentaria in libros quatuor Contra Gentiles S. Thomae, ed Leonina T. 13-15, Romae, 1918-19.
-  Fraile, G.: Historia de la Filosofía, 2 vol., Madrid, 1956-1960.
-  Frey, J. B.: Le concept de vie dans l'évangélie de saint Jean, en "Bíblica" 1 (1920), 37-38; 218-239.
-  Gandillac, M. de: Oeuvres complètes du Pseudo-Dénys l'Aréopagite, París, 1943.
-  García López, J.: La intuición humana a la luz de la doctrina tomista del conocimiento, en "EFil" 5 (1956), 391-458.
-  Gardeil, A.: La structure de l'âme et l'expérience mystique, 2 vol., París, 1927.
-  Gardet, L.-anawati, M. M.: Introducción a la Teología Musulmana. Essai de théologie comparée, París, 1948.
-  Garrigou-lagrange: Les dons du Saint-Esprit d'après saint Augustin, en "La vie Spirituel" 24 (1930), 95-111.
-  Gilson, E.: Etudes de philosophie médiévale, Estrasburgo, 1921.
-  La philosophie de saint Bonaventure, París, 1924.

- 📖 Pourquoi saint Thomas a critiqué a saint Augustin, en "AHDLM" 1 (1926-27), 5-127.
- 📖 Les sources greco-árabes de l'agustinisme avicennissant, en "AHDLM" 4 (1929), 85-91.
- 📖 Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne, en "RNP" (1934), 320-331.
- 📖 Introduction à l'étude de saint Augustin, París, 1943.
- 📖 Le Thomisme, París, 1947.
- 📖 La Philosophie au Moyen Age, París, 1947.
- 📖 Gillon, L. B.: Signification historique de la théologie de saint Thomas, en "DTC" T. 15, col. 684-686.
- 📖 Godet, P.: Denys L'Aréopagite, en "DTC", T. 4 (2), col. 429-436.
- 📖 Guillet, J.: La lumière intellectuelle d'après saint Thomas, en "AHDLM", 2 (1927), 78-88.
- 📖 Harl: Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné, París, 1958.
- 📖 Henry, P.: Etudes Plotiniennes, 2 vol., París, 1938-1941.
- 📖 Plotin et l'Occident, en "Spicilegium sacrum lovaniense", Louvain, 1934.
- 📖 La visión d'Ostie. Sa place das la vie et l'oeuvre de saint Augustin, París, 1938.
- 📖 Hirschberger, J.: Historia de la Filosofía, 2 vol., Barcelona, 1956-1959.
- 📖 Hoenen, P.: De origine primorum principiorum scientiae, en "Greg", 14 (1933), 153-183.

-  Jolivet, R.: La doctrine augustinienne de l'illumination, en "RevPh", 37 (1930), 382-502.
-  Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien, Paris, 1932.
-  Dieu soleil des esprits, Paris, 1933.
-  Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris, 1955.
-  Juan de santo tomas: Cursus Theologicus, ed. Solesmensis, 4 vol., Paris, 1931-1953.
-  Koellin, C.: Expositio Commentaria (...) in Primam Secundae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis. Venetia, 1589.
-  Labourdette, M.: Savoir spéculatif et savoir pratique, en "RT", 44 i (1948), 564-569.
-  Labriolle, P. de: Histoire de la littérature latine chrétienne, Paris, 1947.
-  Lagrange, J. M.: San Justin, Paris, 1914.
-  Vers le Logos de Saint Jean, en "RB", 32 (1923).
-  Evangile selon Saint Jean, Paris, 1925.
-  Platon Théologien, en "RT" 31 (1926), 189-279.
-  Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon, en "RT" 34 (1929), 320-334.
-  Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris, 1931.
-  Lebreton, J.: La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie, en "RechSR" 18 (1928), 457-488.
-  Les origines du dogme de la Trinité, Paris, 1928.

-  Lepidi, A.: Examen philosophico-theologicum de ontologismo, Lovaina, 1864.
-  Lobato, A.: Avicena y Santo Tomás, en "EstF" 4 (1955), 45-80; 5 (1956), 83-130; 511-551.
-  Mandonnet, P.: Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle, Fribourg, 1899.
-  Marechal, J.: Etudes sur la psychologie des mystiques, 2 vol., Paris, 1937.
-  Maritain, J.: Distinguir para unir o los grados del saber, Buenos Aires, 1947.
-  Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, Paris, 1929.
-  Sept legons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative, Paris, 1934.
-  Marrou, H. I.: Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris, 1938.
-  Saint Augustin et l'augustinisme, Paris, 1955.
-  Moingt, J.: La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie, en "RechSR" 37 (1950), 125-251; 328-421; 537-564.
-  Peghaire, J.: Le couple augustinienne "ratio superior" et "ratio inferior", en "RSPT" 22 (1934), 221-238.
-  Intellectus et ratio selon saint Thomas d'Aquin, Paris, 1936.
-  Pepin, J.: Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin, en "RMM" 55 (1950), 128-147; 56 (1951), 316-326.
-  Philippe, P.: De contemplatione mystica in historia, dispensa anual de curso, Colegio Angelicum, Roma, 1955.

-  Portalie, E.: Augustin, en "DTC", T. 1 (2), col. 2268-2472.
-  Averroïsme, en "DTC", T. 1 (2), col. 2628-2638.
-  Puech, A.: Les apologistes grecs du IIe. siècle de notre ère, Paris, 1912.
-  Pycke, N.: Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez saint Justin, en "ETL" 37 (1961), 52-85.
-  Quadri, G.: La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale. Des origines à Averroès, Paris, 1960.
-  Ramírez, M.: Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Santo Tomás, en "EstF" 6 (1957), 97-135; 203-230.
-  Ramírez, S. M.: De hominis beatitudine, 3 vol., Madrid, 1942-1947.
-  Reypens, L.: Ame, ses puissances et sa structure d'après les mystiques, en "DSp", T. 1, col. 437-438.
-  Rohmer, J.: Sur la doctrine franciscano des deux faces de l'âme, en "AHDLM" 2 (1927), 72-77.
-  La théorie de l'abstraction dans l'école franciscano, en "AHDLM" 3 (1928), 105-184.
-  Syndérèse, en "DTC", T. 14 (2), col. 2992-2996.
-  Roques, R.: L'univers dionysien, Paris, 1954.
-  Sciacca, M. F.: Sant'Agostino, 3 vol., Bresciana, 1949.
-  Saint Augustin et le néoplatonisme, La possibilité d'une philosophie chrétienne, Louvain, 1956.
-  Spanneut, M.: Le stoïcisme des Pères de L'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris, 1957.

-  Stefanini, L.: Platone, Padova, 1932-1935.
-  Tixeront, J.: Histoire des dogmes, 3 vol., Paris, 1909-1912.
-  Ugarte de ercilla, R.: El Platonismo de San Agustín, en "RazFe" 95 (1931), 365-378; 96 (1931), 183-189; 98 (1932), 102-118.
-  Van den bussche: L'attente de la grande révélation dans le IVe. Evangile, en "NRT" 75 (1953), 1009-1019.
-  Vanni rovighi, S.: La concezione tomistica dell'anima umana, en "Sapz" 10 (1957), 346-359.
-  Van Steenberghen, G.: Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, 2 vol., en "Les Philosophes Belges", T. 12-13, Louvain, 1931-1942.
-  Vega, A. C.: Antecedentes históricos-genéticos de la filosofía de San Agustín, en "RelCult" 13 (1931), 461-471.
-  Voste, J.: Studia Joannea/ Romae, 1930,
-  Wulf, M. de: Histoire de la Philosophie Médiévale, 3 vol., Paris, 1934.
-  Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen, 1856-1868; versión italiana de R. Mondolfo, La Filosofia dei Greci del suo sviluppo storico, Firenze, 1932-1938.
-  Zigliara, T.: Della luce intellettuale e dell'Ontologismo, Roma, 1874.
-  Annotationes in Commentaria in Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum S. Thomae, ed. Leonina, T. 1, Romae, 1882.

Universidad FASTA ediciones
Septiembre de 2011
2 edición
Formato digital