

# LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA ILUMINACIÓN Y SU RELACIÓN CON LA IDEA DEL SER ROSMINIANA

Carlos Daniel Lasa

Universidad Nacional de Villa María – CONICET

## 1. El lumen agustiniano

Resulta innegable que el problema que ocupa, preocupa y casi absorbe la meditación filosófica del pensamiento moderno es el *hombre*. La especulación contemporánea es esencialmente antropológica: se indaga acerca del hombre, sobre las formas múltiples de su actividad, sobre los valores y los problemas de orden económico, social, político, etc. Ahora bien, esta meditación acerca del hombre, que en Occidente tiene como antecedentes más cercanos la Patrística y el Humanismo, se presenta como una problemática que no versa acerca de la génesis de las estructuras que constituyen al hombre sino sólo sobre las *estructuras* y, como tal, se detiene, merced a una mentalidad empirista y positivista, en la descripción de su funcionamiento<sup>1</sup>. Recurriendo a Platón y al símil del sol que nos propone en la *República*, consideramos que el pensamiento moderno ha reducido la realidad del hombre a los objetos coloreados, es decir, a sus experiencias inmediatas, poniendo en sordina la existencia del sol gracias a la cual tanto el ojo posee la aptitud de ver, como el objeto, que se reviste de color, puede ser visto. La meditación de San Agustín, metafísico de raza, no puede sólo permanecer en el dinamismo inmanente del hombre a través del cual, éste, conoce y actúa, sino que su reflexión se dirige hacia el principio incondicionado que provoca dicho dinamismo y sin el cual no existiría. La doctrina de la *iluminación agustiniana* pretende dar respuesta a esta principalísima cuestión que mira a la génesis del conocer humano y no a sus estructuras –problema, éste, derivado–.

En el *De Magistro*, el propio Agustín nos recuerda la etimología del vocablo «palabra». Palabra (*verbum*) procede del verbo latino *verberare*, que significa «herir». Agustín nos dice que todo *verbum* hiere el oído, se dirige al oído. Ahora bien, antes que

---

<sup>1</sup> Cf. Michele Federico Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Milano, Marzorati, 1967, 5ª edizione, p. 47.

el verbo se dirija al oído, antes de ser pronunciado, es preciso que quien pronuncia haya visto la cosa nombrada. El *ver* es un acto de la mente que aprehende *la esencia de algo, lo inteligible*. Así, entonces, el significado de lo real es captado por la mente<sup>2</sup>. Luego de haber aprehendido el significado de algo, podemos nombrarlo; de esta manera, el *ver* hace posible el *decir*. Un decir, cual es la palabra humana, es un decir que siempre se dirige a otro. Claro está que la finalidad no tiene su término en la pasión –en el sentido del órgano corpóreo que es el oído– sino en la comprensión del significado, por parte del otro, de *lo que la cosa es*. El fin del que dice es, en definitiva, incitar a que el otro utilice su mente para que también pueda *ver*, nos diría Agustín.

Pero veamos, para el filósofo cristiano de Tagaste, ¿es posible que el hombre *vea*? La respuesta, para el santo, no puede ser sino afirmativa. De lo contrario el hombre nada podría buscar, investigar, amar, ya que carecería de toda visión acerca de la realidad. ¿Cómo podría, acaso, buscar aquello de lo que no tiene noticia? Esta primera afirmación se ha de completar con esta otra: si bien es posible que el hombre *vea*, en el *ver* existen diversos grados, y los superiores siempre suponen a los inferiores. En este sentido, podemos decir que, en Agustín, existen tres grados del *ver*, a saber: el de la visión natural de la sola razón, el de la razón iluminada por la luz de la fe y el de los bienaventurados que gozan de la visión de Dios.

Hemos afirmado, en Agustín, el condicionamiento que cada grado inferior tiene sobre el superior. En este sentido, el grado inferior es la primera condición para la existencia de los otros ya que si el hombre no fuese capaz de la verdad –primer grado–, ¿cómo podría plantearse el problema de alcanzar la Suma Verdad y abrirse a la fe para lograrlo?

Concluimos, entonces, que para el Santo de Hipona existe, en el hombre, un *ver* incipiente, aquel *ver* que tiene por objeto el conocimiento de las verdades *in interiore*. Y este *ver* incipiente se ve perfeccionado por el *ver* de la fe que le permite al cristiano conocer a Dios como es en sí y unirse a Él por la caridad. No obstante, como por la fe conocemos a Dios no por evidencia intrínseca sino por la autoridad del mismo Dios que nos asegura que lo revelado es verdadero, este conocimiento no es plenamente perfecto. El *ver* pleno se dará cuando contemplemos y amemos a Dios en la visión beatífica.

En el presente artículo sólo nos referiremos al *ver* que hemos denominado *incipiente*.

---

<sup>2</sup> Cf. *De magistro*, I, 2.

En *Los Soliloquios*, Agustín se dirige a Dios en estos términos: «Luz espiritual que *bañas de claridad las cosas* que brillan a la inteligencia»<sup>3</sup>. Y en el mismo diálogo, el santo señala la acción iluminativa de Dios sobre las facultades cognoscitivas del hombre. Refiere Agustín: «Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que *se clarea y resplandece en el conocimiento*, que vierte su luz para que sean entendidas las demás cosas»<sup>4</sup>.

Dios ilumina el intelecto del hombre para que el mismo pueda ver la verdad de las cosas. Sin esta acción iluminativa por parte de Dios –que se ejerce tanto sobre los objetos de conocimiento como sobre el mismo sujeto cognoscente–, el hombre estaría imposibilitado de conocer, de descubrir la inteligibilidad de los objetos, los cuales se expresan en relación directa a una mente capaz de aprehenderlos. La afirmación agustiniana se inscribe dentro de la tradición platónica. Nadie puede dudar de la influencia del pensamiento platónico en San Agustín; sin embargo, no puede decirse que sea platónico *in totum* ya que su preocupación constante, como cristiano, fue la de purificar una filosofía como la platónica a fin de que le fuera útil como instrumento para entender aquello que creía. Ciertamente, la fe cristiana ejerce en Agustín la función de guía y juez de todo su pensamiento humano. En el caso del de Hipona, es evidente aquello que Charles Boyer pone de manifiesto en una de las conclusiones de su importante estudio acerca de la presencia del cristianismo y del neoplatonismo en la formación de San Agustín: el platonismo ha ejercido un rol considerable en la formación del pensamiento agustiniano<sup>5</sup>. La teoría agustiniana de la iluminación se nutre, evidentemente, de la tradición platónica. Platón, en la *República*, establece la primacía absoluta de la Idea del Bien, haciendo a ésta cumplir la función propia del sol. Para que la visión pueda ejercerse, no es suficiente contar con un objeto coloreado y un ojo capaz de ver, sino que hace falta también la presencia de una luz que se proyecte sobre el objeto y, en este caso, no existe mejor luz que la luz del sol. En la *República*,

---

<sup>3</sup> *Soliloquia*, I, 1, 3. Lo destacado nos pertenece.

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, 8, 15. Lo destacado nos corresponde.

<sup>5</sup> Cf. Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Romae, Officium Libri Catholici, 1953, p. 172. Permítasenos citar estas palabras de Boyer: «Saint Augustin est convaincu de la vérité de beaucoup d'idées néo-platoniciennes, telles qu'il les a compris, et de leur accord avec la foi chrétienne: la conception de l'esprit, la doctrine du Verbe, la transcendance de Dieu, le mal considéré comme une privation, etc. Il les utilise pour comprendre sa foi. Plus il va, plus il les approfondit. Aussi apparaît-il, par certains côtés, de plus en plus néo-platonicien. Il l'est davantage dans les *Soliloques* que dans le *Contra Academicos*» (p. 173).

Platón afirma que es la Idea del Bien la que «proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce»<sup>6</sup>.

El culto al sol se practicaba en el mundo antiguo; en el Imperio romano, por su parte, tuvo un renacimiento. Ahora bien, el sol se presentaba, a los ojos de los antiguos, como la causa de la vida en la tierra y, a su vez, como el medio a través del cual se perciben los fenómenos<sup>7</sup>. En este sentido, en el libro VI de la *República*, en el pasaje al que hemos referencia precedentemente, Platón utiliza al sol como símbolo de la Idea del Bien, el cual otorga el ser a las demás Ideas y las hace inteligibles<sup>8</sup>. Precisamente, señala Dodd, «se debió a Platón ... el que en el mundo helenístico los pensadores religiosos de orientación filosófica adoptaran generalmente esta especie particular de simbolismo»<sup>9</sup>. Y añade Dodd que la utilización de este símbolo permitía expresar la relación del absoluto con los fenómenos: de Dios con el universo. Así, la luz se comunica por medio de radiaciones que son emanaciones de su propia sustancia. Por lo tanto, a medida que el hombre suba en esta escala, será iluminado por esas radiaciones supremas que son las ideas que constituyen el mundo inteligible, hasta el punto que el místico llega a captar la mismísima luz que es Dios<sup>10</sup>.

La doctrina de la iluminación agustiniana recibe, pues, un influjo tanto de la filosofía platónica y neoplatónica como de la Sagrada Escritura. Para Agustín, al igual que para Platón, Dios es tanto el dador del ser de todo lo creado como así también la causa del conocer del hombre: Dios es la luz que ilumina a todo hombre venido a este mundo. Ahora bien, ¿por qué razón Agustín apela a Dios como causa del conocer (luz que hace ver) sin considerar al ser en el que se produce dicho acto? ¿No nos resulta suficiente, acaso, recurrir al hombre para hallar en él dicha luz? ¿No es, acaso, que vivir supone poseer una naturaleza apta para realizar todas las operaciones propias, y por eso es que en el hombre residen todos los principios internos de su accionar entre los cuales se destaca el de entender?

Es preciso observar que Agustín ha sido perseguido a lo largo de su vida por el fantasma del escepticismo. Su paso por la filosofía académica le había casi confirmado que el hombre no era capaz de alcanzar la verdad. En las *Confesiones* el santo nos dice

---

<sup>6</sup> 508 e – 1– 3.

<sup>7</sup> Cf. C.H. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, p. 208.

<sup>8</sup> Cf. *República*, VI, 509 b.

<sup>9</sup> C.H. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, op. cit., p. 209.

<sup>10</sup> Cf. *ibidem*, p. 209.

que, en determinado momento de su vida, luego de haber abandonado la secta de los maniqueos, su madre lo halló en grave peligro por su desesperación de encontrar la verdad<sup>11</sup>. El alma cambia, el alma no es capaz de ver, por sí misma, la diafanidad de la verdad. Expresa Agustín: «He aquí dónde para el alma débil que no está aún adherida a la firmeza de la verdad, la cual es llevada y traída, arrojada y rechazada, según sopla los vientos de las lenguas emitidas por los pechos de los opinadores; y de tal suerte se le obscurece la luz, que no ve la verdad, no obstante que esté a la vista»<sup>12</sup>. Por eso considera que sólo Dios puede permitirle al hombre alcanzar la verdad. Y lo expresa con estas palabras: «Porque tú, Señor, iluminarás mi linterna; tú, Dios mío, iluminarás mis tinieblas; y de tu plenitud recibimos todos; porque tú eres la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y porque en ti no hay mutación ni la más instantánea oscuridad»<sup>13</sup>.

Etienne Gilson, en su importante estudio sobre san Agustín, refiere que una de las raíces más profundas de la doctrina agustiniana de la iluminación es el deseo de tener, en la vida presente, una certeza incondicionada que sustente o avale la capacidad del hombre para alcanzar la Verdad total y beatificante<sup>14</sup>. En efecto, Agustín tiene la experiencia de inestabilidad y falibilidad de su alma la cual no puede ofrecerle el conocimiento verdadero que está afanosamente buscando. El alma humana se autoconoce, pero como una *realidad cambiante*, puesto que no es un todo acabado sino que se va actuando sucesivamente. Por eso el ser del alma es temporal. Así, entonces, la conciencia del hombre es la conciencia de un ser–sucesivo, de un «durar mutando». Evidentemente, no somos el ser, es decir, aquella realidad que es siempre del mismo modo. Tampoco lo son las demás cosas creadas. Entonces, es evidente que sólo Aquel que no tiene *sino que es el ser*, porque es autoidéntico, inmutable, puede hacer partícipe al hombre de la existencia de la verdad, esto es, de una realidad permanente, absoluta, que no la determine él, pero a la cual se someta como a su regla.

De este modo, se excluye la posibilidad de encontrar un criterio de verdad que se sitúe en el orden sensible. Recordemos que fue Zenón el estoico quien apeló a la representación comprensiva como criterio para asegurar la existencia de la verdad, y que fueron los académicos quienes, atacando la falibilidad de los garantes de dicha

---

<sup>11</sup> Lib. VI, cap. 1, 1.

<sup>12</sup> San Agustín, *Confesiones*, IV, 14, 23.

<sup>13</sup> *Ibidem*, IV, 15, 25.

<sup>14</sup> Etienne Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova, Marietti, 1997, 3ª ristampa, p. 21.

representación, es decir, los sentidos, habían conducido al pensamiento a un total escepticismo. Agustín está convencido que la verdad es de orden inteligible. Sin embargo, aun cuando dichos inteligibles residen en el alma, no puede ser esta última la causa de los mismos y de su respectiva verdad. Así, entonces, resulta claro para Agustín que ninguna certeza humana es posible sin la colaboración inmediata de Dios en el acto por el cual conocemos. En consecuencia, las verdades que descubro *in interiore* y por medio de las cuales juzgo acerca de todas las cosas, provienen de aquella acción iluminativa que Dios ejerce sobre mi espíritu. Es la iluminación lo que da a la mente la inteligencia de la verdad, esto es, la intuición de las verdades primarias de las que se sirve la razón inferior para juzgar. Al respecto, Ugo Honan expresa: «Si examinamos a los intérpretes de san Agustín desde su tiempo hasta el nuestro, encontraremos que la *inmensa mayoría...* tienen un *mínimo denominador común* (como dicen los matemáticos) en la interpretación de la iluminación agustiniana. Y este *denominador común* se puede expresar en la tesis: "es presente al alma humana una *luz de verdad*, independientemente de los sentidos, pero *distinta realmente del alma*, de cuya luz deriva su facultad de conocer todas las cosas"»<sup>15</sup>. Esto supondría afirmar, entonces, que:

1. Existe una luz intelectual en el alma que procede directamente de Dios, pero que no es Dios y que se distingue del alma;
2. Se distingue del intelecto mismo puesto que se sitúa por encima del mismo, siendo el primero mutable y ella inmutable;
3. esta luz está unida al alma intelectual por naturaleza puesto que es elemento ontológico de su misma constitución<sup>16</sup>.

Ahora bien, la cuestión más espinosa consiste en determinar el modo en que esta iluminación se ejerza. Obviamente que nos estamos refiriendo sólo a la iluminación natural, es decir, a aquella mediante la cual percibimos los objetos creados gracias a la luz divina sin llegar a ver a la misma (experiencia, ésta, mística). Resulta claro que Dios interviene inmediatamente iluminando las ideas, formas, especies, razones o reglas de verdad, como indistintamente las llama Agustín. De este modo, es dado afirmar que el intelecto humano es capaz de formarse un conocimiento verdadero de las cosas que percibe con la ayuda de los sentidos sólo *si es iluminado directamente por Dios*. Entonces, insistimos, ¿de qué modo Dios ejerce la iluminación?

---

<sup>15</sup> Ugo Honan, *Agostino, Tommaso, Rosmini*, Domodossola, Sodalitas, pp. 11–12.

<sup>16</sup> Cf. *ibidem*, p. 26.

Tendríamos, pues, que preguntarle a Agustín de qué modo Dios hace inteligible las cosas y cómo ilumina al intelecto del hombre para que pueda aprehenderlas.

En primer lugar, debemos afirmar que para nuestro pensador las cosas no son inteligibles en sí y por sí mismas sino consideradas a la luz de las verdades que se hallan en el intelecto del hombre, y que el hombre, por otra parte, las conoce gracias a la acción iluminativa de Dios. Sin la cualidad manifestativa de las verdades no sería posible el *ver*, a la vez que tampoco sin la iluminación de la facultad visiva del alma. Lo inteligible, en el santo, designa a los objetos de la mente en cuanto ellos son verdaderos. Para Agustín, lo inteligible es la condición natural de las ideas que anidan en la mente humana en tanto se hallan en situación de ser objetos conocidos por una inteligencia. Las ideas, pues, se hallan en un estado natural de manifestación respecto de la inteligencia. Estas ideas que son creadas, no tienen el mismo modo de existencia que en Dios en el cual se identifican, sino que son *participadas* a la humana inteligencia. Lo universal –las ideas– es previo a lo particular, y es por lo universal –las ideas inteligibles– que podemos hacer juicios acerca de lo particular.

En el *De beata vita*, San Agustín se refiere a Dios denominándolo Sumo Modo o Medida. Dice el Doctor africano: «Mas la Verdad encierra una suprema Medida, de la que procede y a la que retorna enteramente. Y esta Medida suma lo es por sí misma, no por ninguna cosa extrínseca. Y siendo perfecta y suma, es también verdadera Medida. Y así como la Verdad procede de la Medida, así ésta se manifiesta en la Verdad. Nunca hubo Verdad sin Medida ni Medida sin Verdad...»<sup>17</sup>. El término aludido (*Medida*) no puede sino retrotraernos a Platón. Para Platón, la Medida es el Uno. El Uno –que para Agustín es el Dios cristiano–, al crear otorga la medida a cada ser creado en tanto le otorga *determinado* tipo de ser, haciéndolo partícipe de una forma, una esencia, de un ser cuyo arquetipo se halla en su mente divina; y participa, a su vez, de todas esas verdades a la mente humana mediante las cuales ésta puede juzgar acerca de todo lo que es.

Precisemos, ahora, *¿cómo* ilumina Dios, concretamente, la mente humana? Etienne Gilson expresa que este problema ha puesto a prueba la sagacidad de diversas generaciones de historiadores<sup>18</sup>. Michele Federico Sciacca apunta, en el mismo sentido:

---

<sup>17</sup> *De beata vita*, III, 34.

<sup>18</sup> Cfr. Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1969. Trad. al italiano a cargo de Vincenzo Venanzi Ventisette, con el título de *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova, Marietti, 1989, I Ristampa, p. 20.

«Con éstas y otras fórmulas, se alude a lo que es la doctrina agustiniana de la *iluminación divina*, tan característica del pensamiento filosófico y teológico del santo Doctor y, al mismo tiempo, tan difícil de ser entendida, que deja siempre inciertas y en suspenso, incluso los más minuciosos y objetivos análisis y las más agudas interpretaciones»<sup>19</sup>. Sin embargo, la doctrina agustiniana de la iluminación es la pieza central de la doctrina del mundo inteligible en tanto rige las relaciones fundamentales que ligan el espíritu creado con Dios, Verdad pura y soberana<sup>20</sup>. El filósofo e historiador francés Gilson señala la causa de la dificultad con que se enfrenta todo estudioso de Agustín, en estos términos: «El dato más llamativo del problema es la ausencia de datos. El mismo Agustín no nos dice ni cómo el intelecto opera ni aquello que opera»<sup>21</sup>. Esto ha provocado la existencia de diversas interpretaciones respecto del problema. Cayré las clasifica en interpretaciones rígidas e interpretaciones moderadas. Dentro de las primeras, sitúa al iluminismo natural de los medievales para el cual Dios infunde las nociones abstractas en el espíritu; y al ontologismo, quien afirma la *visión* en Dios de las ideas universales. Dentro de las segundas, enumera al ejemplarismo, la abstracción tomista, la visión parcial de Dios de Hessen y la simple regulación divina del espíritu de Gilson<sup>22</sup>. Cabe consignar que la ausencia de datos para resolver el problema que se han planteado generaciones posteriores a Agustín, no significa que el pensador de Hipona haya rehuído esta difícil cuestión. A propósito, señala con justeza Gilson: «En realidad no existe en San Agustín el problema de la *Umsetzung* de sensible en inteligible; si no lo ha resuelto es porque no tenía que plantearse, y querer que lo resuelva no es llenar una laguna de su doctrina, sino transformarlo en otro que toma por eso mismo la responsabilidad de imponerla»<sup>23</sup>. Y añade: «Observemos, ante todo, que el punto de vista de Agustín *no es tanto el de la formación del concepto como el del conocimiento de la verdad*. Todo se desarrolla en su doctrina como si no tuviera que dar razón de la generalidad de las ideas generales. En lugar de reprochárselo o de remediarlo de una manera más o menos arbitraria, se podría tal vez investigar por qué no le ha llamado la atención la importancia del problema»<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Michele Federico Sciacca, *San Agustín*. Versión española de Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona, Luis Miracle, 1955, 1ª edición, pp. 149-150.

<sup>20</sup> Cf. F. Cayré, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1947, p. 243.

<sup>21</sup> Etienne Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, op. cit., p. 108.

<sup>22</sup> Cf. E. Cayré, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, op. cit., p. 215.

<sup>23</sup> Etienne Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, op. cit., p. 109.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 109.



Convenimos con Sciacca en el punto en que éste afirma que San Agustín no habla de una sola forma de iluminación. Consideramos que el *ver* al que hemos hecho referencia precedentemente posee grados debido, precisamente, a una mayor luz que recibe la inteligencia. En este sentido, nos parece importante distinguir la luz que la razón natural recibe de Dios cuando aprehende las verdades de orden inteligible; la luz de la fe por la cual conocemos de modo oscuro; y la luz que tienen los bienaventurados que ven a Dios tal cual es.

La iluminación ocurre, como ya lo hemos expresado, *in interiore homine*. El texto referido renglones atrás perteneciente a las *Confesiones* expresa: «*intravi in intima mea*». Agustín, al hablar de interior, lo está distinguiendo y oponiendo al exterior. El santo nos advierte: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad»<sup>25</sup>. ¿Qué está indicando, en San Agustín, este binomio interior–exterior? Esta distinción, que corresponde a una experiencia que el hombre tiene del espacio, se traslada al ámbito inmaterial, espiritual. ¿Qué está queriendo significar el de Hipona cuando nos exhorta a «entrar» en nuestro interior? Hemos puesto entre comillas el término *entrar* por cuanto el mismo no está designando un ingreso a una realidad que se desconoce totalmente. Por el contrario, para Agustín, nada hay tan presente como el alma a sí misma. Dice el obispo de Hipona: «Ella –se refiere al alma– es algo más íntimo que estas cosas sensibles, ubicadas evidentemente en la periferia...»<sup>26</sup>. El alma, para Agustín, aprehende su mismo *ser* antes que las realidades del mundo corpóreo. De manera tal que «el entrar, más que un entrar, es un retornar, una invitación a considerar aquellas realidades que son más íntimas a mí que las realidades corpóreas. El *entrar* es un poner dichas realidades no corpóreas ante la consideración actual», y no sólo de mi alma, sino de las verdades intuitas por ella y de la Verdad que la ilumina. «Esta mayor intimidad que tiene el hombre con las realidades interiores no lo sustrae de la tentación de vivir volcado fuera de sí, de tener el alma preocupada y ocupada en las cosas del mundo corpóreo»<sup>27</sup>. Refiere Agustín: «Ésta nuestra condición de hombres carnales y mortales nos hace más asequible y familiar el estudio de las cosas visibles que el de las inteligibles: las primeras son externas, éstas interiores; aquéllas las percibimos por los sentidos del cuerpo, éstas con la inteligencia;

---

<sup>25</sup> *De vera religione*, XXXIX, 72.

<sup>26</sup> Cf. *De Trinitate*, X, 8, 11.

<sup>27</sup> Carlos Daniel Lasa, «Interioridad y palabra en san Agustín de Hipona», en *Avgvstinvs*, Madrid, XLVI, 180–181, enero–junio 2001, p. 58.

nosotros mismos somos almas, pero no sensibles, es decir, cuerpos, sino inteligibles, pues somos vida. Con todo, tanta es, como dije, nuestra familiaridad con la materia, que nuestra atención se asoma al exterior con pasmosa facilidad, y así, cuando se tiene que arrancar de la incertidumbre de la materia para fijar su atención, con más firme y cierto conocimiento, en el espíritu, se refugia en estas cosas, y busca su descanso allí donde tuvo origen su enfermedad»<sup>28</sup>. Sin embargo, es preciso advertir que no sólo lo interior se sitúa por encima de lo exterior, ateniéndonos a la mayor intimidad que el alma guarda respecto de su ser y de las realidades inteligibles que halla en sí; a esto es necesario añadir que, *in interiore*, el hombre halla realidades que tienen más ser que las del mundo corpóreo. Para Agustín, aquella realidad que constituye al ser como tal es la *inmutabilidad*. El nombre propio de ser le cabe a aquella realidad que *es siempre del mismo modo*: Dios. A propósito, refiere el santo de Hipona: «Pero lo que casi me hace suscribirme a la idea de que Platón no ignoró completamente el Antiguo Testamento es que, cuando un Ángel lleva el mensaje de Dios al santo varón Moisés, que pide el nombre del que le ordena marchar a la salvación del pueblo hebreo, le es respondido esto: “Yo soy el que soy y tu dirás a los hijos de Israel: EL QUE ES me ha enviado a vosotros”. Como si, en comparación con el que es verdaderamente, porque es inmutable, lo que ha sido hecho mutable no fuera. Ahora bien, Platón estuvo profundamente convencido y puso todos sus desvelos en hacer valer esto»<sup>29</sup>.

Gilson nos ofrece una interpretación de la iluminación agustiniana cuando sostiene que la acción iluminativa por parte de Dios se ejerce sobre la verdad de los juicios y no sobre el contenido de las propias ideas<sup>30</sup>. Dios da a conocer al espíritu las verdades necesarias, o sea, la aprehensión de los juicios de valor acerca del bien, de lo igual y de lo semejante, etc.; verdades, éstas, que escapan a todo dato sensible. Así, pues, la iluminación agustiniana produce la verdad, mientras que el intelecto aristotélico produce los conceptos. Y expresa: «En cuanto excelente historiador que era, santo Tomás de Aquino se ha dado perfectamente cuenta que, si se introduce un intelecto

---

<sup>28</sup> *De Trinitate*, XI, 1, 1.

<sup>29</sup> *De civitate Dei*, VIII, 11. En el *De doctrina christiana* expresa: «Es el ser primero y supremo Aquel que es completamente inmutable y que pudo decir con toda su fuerza: Yo soy el que soy; y, tú les dirás, EL QUE ES me ha enviado a vosotros» (I, 32, 35). En el *De Trinitate* se lee: «... en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser» (V,2,3). Y más adelante: «Luego es manifiesto que Dios no es substancia sino en un sentido abusivo. Su nombre propio y verdadero es esencia, y acaso Dios sólo se puede llamar esencia. Es único, porque es inmutable. Y en este sentido revela su nombre a su siervo Moisés cuando le dice: Yo soy el que soy; y les dirás: El Ser me envía a vosotros» (Cf. *ibidem*, VII, 5, 10).

<sup>30</sup> Cf. *ibidem*, p. 111.

agente en el universo de Platón, éste no podrá desarrollar las mismas funciones que desarrolla en el de Aristóteles. En un mundo aristotélico es necesario un intelecto agente para producir los inteligibles, tarea, ésta, de la abstracción; en el sistema platónico, por el contrario, el intelecto agente no es requerido para producir los inteligibles, puesto que el intelecto humano los encuentra ya esplendentes y hechos en sus imágenes, mas sólo para conferir la luz inteligible al sujeto inteligente. Iluminación del pensamiento por parte de Dios en el agustinismo; iluminación del objeto por parte de un pensamiento iluminado por Dios en el aristotelismo, ésta es la diferencia entre la iluminación-verdad y la iluminación-abstracción<sup>31</sup>. Gilson trae a colación aquel texto de la *Suma Teológica* en el que santo Tomás afirma: «Debe decirse que según la opinión de Platón, no habría necesidad de intelecto agente para hacer las cosas inteligibles en acto, sino a los más para suministrar al ser inteligible luz inteligible... En efecto, Platón suponía que las formas de las cosas naturales subsistían sin materia, y por ende eran inteligibles, porque el ser algo inteligible en acto proviene de ser inmaterial: y a esto llama él especies o *Ideas*; de cuya participación decía informarse aún la materia corporal, para que los individuos naturalmente se constituyesen en sus géneros y especies; y nuestros intelectos, para adquirir el conocer los géneros y especies»<sup>32</sup>.

Otras interpretaciones se han dado acerca de la naturaleza de la teoría de la iluminación agustiniana cuales son las de Portalié, Boyer, Sciacca, etc. Lo que resulta claro, y es menester destacar, es que, para Agustín, el *lumen* para ver la verdad sólo puede venir de Dios. Sin él, el hombre no podría trascender el ámbito de lo contingente y, en consecuencia, estaría imposibilitado para llevar a cabo la segunda navegación de la que nos habla Platón en el *Fedón* (y en el caso del cristiano, la tercera navegación de la fe). Agustín es el maestro de la vida interior y su teoría de la iluminación se erige como el fundamento de la mística. Galvano della Volpe dirá que la doctrina mística de Agustín se conecta con su doctrina de la iluminación puesto que la mente racional del hombre puede intuir no sólo las razones eternas ordenadas a la producción de los juicios por parte de la razón inferior, sino que puede también contemplarlas a ellas mismas. Será precisamente de tal visión que se generará en el alma la beatitud. Sin embargo, si bien estas ideas pueden ser conocidas por muchos, sólo son vistas en su verdad por unos pocos privilegiados: los santos y los perfectos a los cuales dicha verdad les es infundida.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>32</sup> I, 79, 3, Resp.

La contemplación, la sabiduría agustiniana, es, pues, una visión o intuición intelectual de las razones eternas<sup>33</sup>.

## 2. La posición rosminiana

Sin la referida luz natural, el hombre carecería de aquel criterio que le permite aprehender la objetividad, principal propiedad, ésta, de la verdad. No es otra la cuestión planteada, en el siglo XIX, por Antonio Rosmini. El roveretano intenta determinar el criterio que le permita garantizar la objetividad de los conocimientos. Y para Rosmini dicho criterio, dicho lumen, es la *Idea del ser*. Este lumen rosminiano se presenta como una luz interior que, justificándose a sí misma, justifica todo aquello que con su luz ilumina. Dentro de una línea decididamente agustiniana, Rosmini está convencido de que el criterio universal de la verdad no puede proceder del ámbito de lo sensible. Sólo de la inteligencia cuyo objeto es el ser, que es principio formal y luz de aquella, procede el camino hacia la metafísica. El mundo verdadero sólo es el mundo del espíritu. Por eso la única metafísica posible es la metafísica de la interioridad. Ahora bien, ¿en qué términos entiende Rosmini el *lumen* agustiniano? Refiere Rosmini: «Nosotros hemos mostrado, que el ser constituye aquello que comúnmente se llama el lumen de la razón, y por las escuelas el lumen del intelecto agente, y es la razón última donde todas las otras cosas se conocen. Ahora, san Agustín llama precisamente *verdad* a esta luz, a esta razón: *Lux increata est ratio cognoscendi*, dice él, *et lux sola increata EST VERITAS* (*De Vera Religione*, Cap. XXXIV y XXXVI). El santo Doctor llama *increada* la *razón del conocer*, porque todo aquello que está en ella de positivo es increado y divino, pero los límites con los cuales aparece a las mentes humanas, son *concreados* con el hombre, y sin embargo, igualmente puede decirse *lumen creatum*, como lo dice santo Tomás, que no se separa por esto de san Agustín»<sup>34</sup>. ¿Qué nos quiere decir Rosmini con estas palabras? Se debe puntualizar que cuando Agustín denomina verdad al *lumen* del intelecto, nos advierte el roveretano, con ello está haciendo referencia al ejemplar de las cosas<sup>35</sup>. Y, en este sentido, se debe afirmar que el concepto de ejemplar encierra una relación con la copia, de la cual se predica que es verdadera cuando es perfectamente

---

<sup>33</sup> Cf. Galvano della Volpe, *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, Licinio Cappelli, Editore, 1930, pp. 32–34.

<sup>34</sup> Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Roma, Tipografia di Paolo Bertolotti, 1876, 1063, p. 327, nota.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, 1113, p. 375.

semejante a su *ejemplar*. Así, entonces, es menester distinguir entre la verdad y las cosas verdaderas: la verdad es el *ejemplar*; las cosas son verdaderas en cuanto son conformes a la verdad, en cuanto participan de la verdad. Tanto Agustín como Rosmini concuerdan en que en el alma humana reside una luz intelectual que deriva directamente de Dios y que se distingue del alma; que la referida luz se distingue del mismísimo intelecto puesto que esta luz que lo ilumina es inmutable; y que esta luz es connatural al alma: es el elemento ontológico de su misma constitución. La diferencia que advertimos entre ambos pensadores nos parece ser la siguiente: Rosmini determina que la naturaleza de dicho *lumen* es el ser *Idea*, e *Idea del ser*, a la vez que afirma que la misma es sólo *una*. También para Agustín la naturaleza de dicho *lumen* es ser *Idea*, entendiendo por *Idea* a la misma verdad en cuanto ejemplar de las cosas<sup>36</sup>. En *Los Soliloquios*, el santo de Hipona expresa: «La imaginación te pintará, v. gr., cuadrados de diferente magnitud, como presentándolos ante los ojos; pero la mente interior, amiga de la verdad, debe volverse, si puede, a aquella razón según la cual juzga de la cuadratura de todas las figuras»<sup>37</sup>. Ahora bien, consideramos que en el caso de Agustín es dado hablar no de *Idea* sino de *ideas, formas, especies, razones o reglas*<sup>38</sup>. El *lumen* agustiniano consiste en la participación por parte de Dios de diversas ideas por medio de las cuales el alma puede juzgar la verdad de las cosas y de las proposiciones. Si nuestra interpretación del santo de Hipona fuese correcta, Agustín al igual que Platón, pasa a convertirse en blanco de la crítica rosminiana por cuanto el Doctor de la Iglesia no advirtió que todo ser, por el hecho mismo de ser, tiene algo en común, más allá de las diferencias: el ser. Por eso es que, para Rosmini, la *Idea del ser* es aquella por medio de la cual todos los seres, de cualquier especie que sean, se conocen. La *Idea del ser* es aquella idea a la cual se reducen todas las especies: la idea del ser, que en cuanto ejemplar, se dice verdad; verdad que es única, universal, absoluta, por medio de la cual se conoce todo lo que es<sup>39</sup>. Si bien, como expresamos anteriormente, nos parece que Agustín no escapa a la crítica de Rosmini, el roveretano entiende que el Santo Doctor de la Iglesia sostuvo la posición por él asumida. Refiere Rosmini: «San Agustín consideró en este sentido absoluto la verdad cuando la definió como “aquello que hace conocer el ser”; lo que significa, la *idea del ser*, porque es la idea que nos hace conocer y nos

---

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, 1118, p. 379.

<sup>37</sup> *Los Soliloquios*, lib. II, cap. 20.

<sup>38</sup> *De div. Quaest.* 83, 46, 1–2.

<sup>39</sup> Cf. Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, op. cit., 1122, p. 382.

muestra aquello que es. *Veritas est qua ostenditur id quod est*. Retorna a la definición de s. Hilario, que “es el ser en cuanto es declarativo y manifestativo”, es decir, el ser considerado como aquello que nos declara y manifiesta las cosas, lo que es el ser intuido por nosotros, el ser en cuanto está en nuestra mente, en una palabra la *idea* del ser, *FERUM est declarativum, aut manifestativum esse*»<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, 1122, pp. 382–383.