

LA DOCTRINA DE LA ILUMINACIÓN EN EL ESCRITO *EL MAESTRO DE SAN AGUSTÍN*

RAMIRO SALAZAR ANTEQUERA*

RESUMEN

Este trabajo aborda la doctrina de la iluminación de San Agustín, a partir de una lectura crítica interpretativa de *El maestro*. La doctrina de la iluminación es el centro del pensamiento filosófico de San Agustín. Ese sería el lugar común en que se concentra su pensamiento ontológico y gnoseológico: representa su respuesta a la pregunta ontológica ¿qué son las cosas? y a la gnoseológica ¿cómo conocemos las cosas? En *El Maestro*, la respuesta a las preguntas fundamentales adquiere la forma de un camino pensante y dialógico, ascendente y progresivo: el camino pensante que recorre San Agustín, se asienta en una estructura ontológica determinada platónicamente por dos componentes: lo externo y lo interno, abajo y arriba. A partir de esta estructura secuencial ascendente del escrito, la exposición adquiere dos momentos principales: el primer, sobre la relación del lenguaje y las cosas, y el segundo, sobre la doctrina de la iluminación o del conocimiento de las cosas mismas. Al final del trabajo añadimos una tercera parte donde tratamos algunas repercusiones, las más significativas, que ejerció la doctrina de la iluminación en posteriores filósofos de la edad media, además de las conclusiones pertinentes.

* Universidad Católica Boliviana, Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos.

THE DOCTRINE OF ILLUMINATION IN SAINT AGUSTINE'S DE MAGISTRO

RAMIRO SALAZAR ANTEQUERA*

ABSTRACT

The present work tries to approach Augustine's doctrine of illumination, from a critical reading of his *De Magistro*. The doctrine of illumination is the center of Augustine's philosophical thought. That doctrine would be the common ground in which Augustine's ontologic and gnoseologic thought is concentrated. It represents Augustine's answer to the ontologic question on what things are and the gnoseologic question on how do we get to know things. In *De Magistro*, the answer to the fundamental (onto-gnoseologic) questions, acquires the form a thoughtful, dialogic, ascending and progressive a way: It is possible to see that the course of thought that is followed by Augustine is based on a platonic ontologic structure made up of two components: the internal and the external, the upper and the lower. It is from the ascending structure of the writing that this paper takes the structure for its two main sections: first, on the relation between language and things, and second, on the doctrine of the illumination: the knowledge of things themselves. At the end of the work a third section has been added, in which some of the most meaningful repercussions are developed: the influence exerted by the doctrine of the illumination in later philosophers of the middle ages and, also, the pertinent conclusions.

* Universidad Católica Boliviana, Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos.

A Luz Antequera, mi madre, que es también
Luz.

“Quiero al comenzar este libro dirigir mi
invocación a aquel primer Principio del que
procede toda iluminación como Padre que es
de las luces” San Buenaventura: Prólogo al
Itinerario de la mente a Dios

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo intenta abordar la doctrina de la iluminación de San Agustín, a partir de una lectura crítica interpretativa de su escrito *El maestro*.

La doctrina de la iluminación es el centro del pensamiento filosófico de San Agustín, como lo indica acertadamente el padre Martínez en su introducción al *Maestro*.¹ Ese sería el lugar común en que se concentra el pensamiento ontológico y gnoseológico de San Agustín (aquel filósofo que vivió para conocer sólo dos cosas: Dios y el alma). Ella representa la respuesta de San Agustín a la pregunta ontológica ¿qué son las cosas? y a la gnoseológica ¿cómo conocemos las cosas?

La doctrina de la iluminación es mencionada en otros escritos (por ejemplo, en *Soliloquios*), sin embargo es enseñada en este escrito, de ahí la importancia de éste. *El maestro* fue escrito por San Agustín el año 381, en Tagaste, donde él fundó el primer monasterio africano. El escrito consta de 14 capítulos y su forma es la de un diálogo filosófico sostenido por San Agustín con su hijo Adeodato, y es verosímil pensar que “todos los pensamientos puestos en sus labios son de él” (Adeodato).²

En el escrito filosófico *El Maestro*, la respuesta a las preguntas fundamentales (onto-gnoseológicas), adquiere la forma de un camino pensante y dialógico, ascendente y progresivo, que va de las palabras

1. En *Obras de San Agustín*, vol. III, traducción del padre Manuel Martínez, O.S.A., BAC, Madrid, 1947, p. 670. Esta edición del *Maestro*, será consultada a lo largo de nuestro trabajo.

2. SAN AGUSTÍN, “El Maestro”, en *Op. Cit.*, p. 669.

a las cosas (de los signos a las cosas) y de las cosas a las cosas en sí o internas, proceso que tiene como fase culminativa la exposición de la doctrina de la iluminación. Podemos advertir que el camino pensante que recorre San Agustín, se asienta en una estructura ontológica determinada platónicamente, es decir dualmente por dos componentes: lo externo y lo interno, abajo y arriba.

A partir de esta estructura secuencial ascendente que tiene el contenido del escrito es que nuestra exposición adquiere dos momentos o partes principales: la primera, sobre la relación del lenguaje y las cosas, y la segunda, sobre la doctrina de la iluminación o del conocimiento de las cosas mismas. Al final del trabajo añadimos una tercera parte donde tratamos algunas repercusiones, creemos las más significativas, que ejerció la doctrina de la iluminación en posteriores filósofos de la edad media, además de las conclusiones pertinentes.

PRIMERA PARTE: EL LENGUAJE Y LAS COSAS

La respuesta de San Agustín a la pregunta gnoseológico-ontológica ¿cómo conocemos las cosas mismas? adquiere el carácter de un recorrido ascendente que empieza por el análisis del lenguaje y las cosas, y culmina con la exposición de la doctrina de la iluminación.

Al inicio de este camino pensante, San Agustín se pregunta por el valor de las palabras en relación con el conocimiento de las cosas.

En el capítulo VII del *Maestro*, se da una primera parada o hito en este recorrido. San Agustín y su hijo Adeodato admiten que las “palabras no son otra cosa que signos”³ de las cosas, y que significamos las cosas por medio de palabras, luego concluyen provisionalmente, en cuanto al valor de las palabras con respecto al conocimiento, que las palabras nos ayudan a enseñar o recordar las cosas.

Cabe distinguir entre signo y palabra: “signo significa sin excepción todo aquello por lo cual se significa cualquier cosa” y que la palabra

3. *Ibidem.*, p.717.

“no es signo de todos los signos, sino sólo de aquellos emitidos por la articulación de la voz”.⁴ Por lo tanto, el signo tiene mayor extensión que la palabra, es decir, no todo signo es palabra y en cambio toda palabra es signo.

Ahora bien, se indicó que las palabras nos ayudan a enseñar o recordar las cosas, es preciso ahora saber hasta qué punto son necesarios los signos como palabras en el conocimiento de las cosas, lo que equivale a preguntar por el valor de las palabras, y si podemos enseñar las cosas sin signos.

Sobre este asunto principal San Agustín y Adeodato establecen provisionalmente que podemos conocer sin signos “aquellas cosas que no hacemos en el momento en que somos preguntados y podemos hacerlas después de la pregunta”⁵, por ejemplo: el andar, el bailar, etc. Es decir, conocemos casi todas las cosas gracias a los signos y sólo pocas cosas sin ellos, a saber las del género del hacer.

San Agustín advierte a Adeodato que no trata estos asuntos inútilmente (el examen de los signos y las cosas) sino que los atiende para ser conducidos “por ciertos escalones apropiados a nuestro débil paso”⁶ a una vida bienaventurada y eterna, es decir con un fin teológico-salvífico. En tal aspiración es imprescindible la ayuda de Dios.⁷

Ahora bien, el valor de las palabras en el conocimiento de las cosas depende de cómo y en qué se establece la relación entre los signos y las cosas llamadas significables.

En el capítulo VIII San Agustín y Adeodato consideran más apropiadamente dicha relación.

4. *Ibidem.*, p.719.

5. *Ibidem.*

6. *Ibidem.*, p.721.

7. Podemos establecer que, dentro de la tradición agustiniana, al camino hacia Dios, le precede la gracia que proviene de la fe, así en San Buenaventura, el divino auxilio es la base para la elevación hacia Dios. En San Anselmo, la petición de ayuda antecede a la presentación del *unum argumentum*.

En tal sentido se preguntan ¿qué es el hombre? Podemos responder que es un nombre o bien que es un animal racional mortal; lo primero, indica San Agustín “se dice considerando el signo y lo segundo lo que el signo significa”.⁸ Sin embargo, cabe tomar en cuenta que nuestro espíritu, percibidos los signos, se dirige naturalmente a las cosas significadas. Es decir, que la relación signo-cosa, va del signo a la cosa significada y no se queda en el signo como signo, y esto por una ley natural de nuestro espíritu que se dirige a la cosa significada por el signo, tan pronto escucha la palabra, y no la piensa en relación a sí misma, es decir como signo y como tal signo. Asimismo, esta ley tiene su fundamento en la concepción de la verdad como adecuación “pues es de la cosa significada que se puede afirmar y negar lo que se dice”, la verdad radica en la adecuación de los signos (las palabras) a las cosas significadas.

Ahora bien, cabe señalar que la verdad como adecuación entre signo y cosa, a partir de Aristóteles, señaló como lugar de la verdad al enunciado o logos predicativo, y la redujo a una característica del lenguaje.

A su vez, esta noción tradicional de la verdad se habría establecido a partir de una valoración del lenguaje en el conocimiento de las cosas como signos. Corresponde, pues, a una valoración del lenguaje una noción de la verdad. San Agustín, que por lo pronto acepta esta noción tradicional de la verdad, al hilo de las conclusiones posteriores a las que llega sobre el valor del lenguaje en el conocimiento de las cosas y la postulación de la doctrina de la iluminación, visualizará y sostendrá otro concepto de verdad, que a su debido tiempo trataremos, por lo pronto continuemos nuestra lectura interpretativa del escrito *el Maestro*.

San Agustín indaga, junto con Adeodato, en el capítulo IX en qué se establece la relación signo-cosa, y cuál de ellos tiene mayor valor, ¿el signo que significa la cosa o la cosa misma significada por el signo? Para San Agustín las cosas significadas tiene mayor valor que los signos “porque todo lo que es por otra cosa, es de más bajo precio que aquello

8. SAN AGUSTÍN, “El Maestro”, en *Op. Cit.*, p. 727.

9. *Ibidem*.

por lo que es"¹⁰, pues la cosa significada es la causa del signo, más propiamente su para qué, pues es para su conocimiento que se estableció el signo y éste "existe por aquél y no aquél por éste".¹¹

En resumen podemos indicar acerca de en qué y cómo se establece la relación signo-cosa, lo siguiente:

-El signo es pensado siempre en relación con la cosa significada por una ley natural de nuestro espíritu, y lo mismo se corresponde con la noción de verdad tradicional como adecuación.

-La cosa significada tiene mayor valor que el signo, pues éste es por aquélla.

Recordemos que el análisis del conocimiento de las cosas mismas pasa por el análisis del lenguaje y su valor en el conocimiento. En dicha indagación, San Agustín y Adeodato convenían provisionalmente que las palabras nos ayudan a enseñar o recordar las cosas. Por lo que el valor del lenguaje es muy apreciado en el conocimiento de las cosas, es decir, las palabras nos muestran las cosas, nos las señalan, de este modo conocemos las cosas por los signos y algunas cosas por sí mismas.

En el capítulo X, San Agustín vuelve a meditar el valor de las palabras en tanto que signos de las cosas, en relación con el conocimiento de las cosas. Al respecto, San Agustín pregunta si es lo mismo enseñar que significar. Esta pregunta es esencial en la indagación del valor de la palabra en relación con el conocimiento de las cosas, puesto que si pensamos que enseñar es lo mismo que significar, entonces pensamos que al significar enseñamos algo, y que como lo significamos con signos que son palabras, las palabras nos enseñan las cosas. En este caso, sería lo mismo, entonces, enseñar y significar. San Agustín responde que no es lo mismo, que una cosa es enseñar y otra cosa es significar, pues "significamos para enseñar y no enseñamos para significar"¹². Sin embargo éste (el enseñar) no se muestra sino por aquél (el significar), y no por sí mismo, es decir no hay nada que pueda ser

10. *Ibidem.*, p.731.

11. *Ibidem.*, p.729.

12. *Ibidem.*, p.737.

enseñado sin significarlo, es decir por el signo. No hay nada que puede enseñarse sin signos.

Esta conclusión puede ser considerada como la segunda parada en la indagación del valor del lenguaje como signo con respecto al conocimiento de las cosas. Observamos ahora que todas las cosas son enseñadas por signos y no se admite ningún género de cosas que podamos conocer sin signos, pues:

“[N]o hay nada que pueda mostrarse por sí mismo, fuera de la locución, que además de significar otras cosas, se significa a sí misma, y como el lenguaje (en sí) es un signo, no hay nada que pueda enseñarse sin signo”.¹³

Por lo que la palabra como signo es esencial, un elemento ineludible para el conocimiento de las cosas, pues el conocimiento consiste en significar las cosas. “Así pues queda establecido que nada se enseña sin signos”.¹⁴

Al final de este capítulo, San Agustín y Adeodato convienen en haber llegado a tres conclusiones importantes: “[a] no hay nada que pueda mostrarse sin signos, [b]) hay algunos signos preferibles a lo que significan y [c]) el conocimiento de las cosas es preferible a los signos”¹⁵.

Sin embargo Adeodato se siente inseguro de la certeza de estas conclusiones: “temo que se oculte entre tanto velo algo que mi inteligencia sea incapaz de dilucidar” algo que “me aparta del asentimiento”¹⁶ a las mismas. Ante tal dubitación, San Agustín vuelve a examinar la conclusión que sustenta principalmente que no hay nada que podamos conocer sin signos.

Para ello recurren al ejemplo del cazador, y se preguntan si el cazador con el acto mismo de cazar ¿no enseñaría al que mira lo que deseaba saber, no con signo alguno sino con la cosa misma? La respuesta es

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. Cfr. *Ibidem*. El punteado es mío.

16. *Ibidem*.

afirmativa a pesar que el cazador no muestre el proceso total de la caza y que den como supuesto que el espectador sea "tan inteligente" que de lo visto "conocerá todo lo demás del arte de cazar".¹⁷

Después de esto, dice San Agustín, "acuden a la mente no una ni dos, sino mil cosas que sin ningún signo pueden mostrarse por sí mismas"¹⁸, por lo que, "se puede enseñar ciertas cosas sin el empleo de signos y que es falso lo que poco antes nos parecía verdadero, que nada hay en absoluto que pueda mostrarse sin signos".¹⁹ Esta conclusión, diametralmente opuesta a la anterior, es la que permanecerá para la determinación del valor del lenguaje con respecto al conocimiento de las cosas. El conocimiento de las cosas no se da por los signos sino por las cosas mismas.

No aprendemos por los signos, sino por las cosas mismas. Puesto que, arguye San Agustín, "cuando alguno me muestra un signo, si ignoro qué significa, no me puede enseñar nada, mas si lo sé, ¿qué aprendo por el signo?"²⁰ Pues "no es el signo el que me hace conocer la cosa, antes bien, el conocimiento de la cosa nos enseña el valor de la palabra (del signo)"²¹; el conocimiento de las cosas no me viene de las palabras sino de las cosas significadas por ellas. Puesto que en la relación signocosa, el fundamento del signo se halla en la cosa misma. Así en la palabra como signo encontramos "el sonido y la significación" "percibimos el sonido no por el signo mismo sino por el oído herido por él, y percibimos la significación después de ver la cosa significada"²², la palabra llega a ser signo de algo, cuando se conoce la cosa significada por ella.

De todo lo dicho, San Agustín y Adeodato concluyen en el capítulo XI que el valor de las palabras en el conocimiento de las cosas, al contrario de lo que se dijo al principio, no radica en que nos enseñan las cosas, pues "no nos muestran para hacernos conocer"²³, sino en:

17. *Ibidem.*, p.739.

18. *Ibidem.*

19. *Ibidem.*

20. *Ibidem.*, p.741.

21. *Ibidem.*

22. *Ibidem.*

23. *Ibidem.*, p.743.

- a) recordarlas, si sabemos qué significan;
- b) buscar su significado, si no lo sabemos.

SEGUNDA PARTE: EL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS EXTERNAS, DE LAS COSAS INTERNAS Y LA DOCTRINA DE LA ILUMINACIÓN

Diremos junto con San Agustín que “hasta aquí han tenido valor las palabras” en el conocimiento de las cosas mismas, ya que éstas no nos muestran las cosas mismas, “pues las palabras no me sirven para conocer las cosas”, en cambio son signos sólo si ya conocemos las cosas significadas. Entonces, si las palabras como signos no nos enseñan las cosas, cabe preguntar ¿quién nos las enseña? o ¿cómo conocemos las cosas?

Hemos llegado al punto central de la teoría del conocimiento de San Agustín, aquí ya no nos preguntamos por el lenguaje con respecto al conocimiento de las cosas, sino por el conocimiento de las cosas mismas.

En el capítulo XII, capítulo principal del escrito estudiado, San Agustín expone su teoría del conocimiento y su ontología.

Hasta aquí nos hemos referido a las cosas en su totalidad, pero para San Agustín las cosas se dividen, por lo pronto, en cosas externas y cosas internas. Éstas últimas son el reflejo de las razones divinas que están en la mente de Dios, o Cristo o Verbo divino. A la teoría del conocimiento de San Agustín subyace una jerarquía ontológica de las cosas, de ahí que tiene un carácter ascendente, sucesivo, de lo externo a lo interno; pasa, en efecto, del conocimiento de las cosas externas al de las cosas internas, o a la doctrina de la iluminación, “[p]ues todo lo que percibimos, lo percibimos o con los sentidos del cuerpo o con la mente, a lo primero le damos el nombre de sensible, a lo segundo de inteligible”.²⁴ Correspondientemente tratamos primero del conocimiento de las cosas externas y luego del conocimiento de las cosas inteligibles o internas o de la doctrina de la iluminación.

24. *Ibidem.*, p.747.

El conocimiento de las cosas externas

Conocemos las cosas externas, dice San Agustín, no por las palabras, sino viendo o sintiendo lo que se dice, es decir por los sentidos a través de los cuales percibimos las cosas externas.

Cuando alguien nos pregunta, dice San Agustín (por ejemplo) por la luna nueva, “cuál es y dónde está. El que pregunta, sino la ve, cree a las palabras, [...]; mas de ningún modo aprende si no es viendo lo que se dice; en lo cual aprende no por las palabras que sonaron, sino por las cosas y los sentidos”.²⁵ Pero en caso de que interroge por una cosa externa que no la podamos mostrar por medio de la percepción, “expresamos no ya las cosas mismas, sino las imágenes impresas por ellas y grabadas en la memoria”.²⁶ Sobre las imágenes de las cosas en la memoria, no hay verdad ni falsedad, simplemente fe.

El conocimiento de las cosas internas

Con respecto a las cosas internas, las percibimos no con las palabras sino con “la mente”, esto es, con el entendimiento y con la razón (*intellectu atque ratione*). Sin embargo, la contemplación de las mismas, la inteligibilidad de las cosas internas, depende de la iluminación interior de la verdad, pues como lo señala San Agustín, “lo que vemos (interiormente) está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior”.²⁷

Entonces, no sólo es necesario para que haya el conocimiento, la cosa percibida y el sujeto que la perciba, sino otro elemento esencial, fundamental para que se dé el conocimiento, y esto es la luz interior de la verdad, es decir: Cristo, la iluminación interior.

En tal sentido la verdad cambia de lugar, no radica ahora en el lenguaje, sino en la propia patencia de la cosa misma, lo cual es posible por la iluminación de la verdad propiamente dicha: el Verbo Divino o Cristo. Para San Agustín, la patencia de las cosas internas requieren de

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

la luz de la verdad para ser des-ocultadas como tales. La verdad, en este contexto, es entendida como des-ocultación. La doctrina de la iluminación prefigura, pues, una noción de la verdad distinta a la tradicional, la verdad como des-ocultación. Empero esta noción de verdad no es nueva, es más bien la más antigua, y se la podría remontar a los comienzos de la filosofía, a Parménides. En efecto, la verdad para Parménides es *alétheia*: lo des-oculto, es la patencia de lo uno en las cosas y de las cosas en lo uno, es decir: el ser.

De ahí que, volviendo a San Agustín, las cosas internas tampoco se enseñan con palabras, puesto que:

[E]l 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 ojos simples, luego ni a éste, que ve cosas verdaderas le enseño algo diciéndole verdad, pues aprende no por mis palabras sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente.²⁸

A este respecto vemos una similitud entre la doctrina de la iluminación y la teoría del conocimiento que Platón presenta en el libro VI de la *República*.

En este texto, Platón explica que así como la vista y lo visto, la facultad de ver y el objeto visto requieren de otro elemento para ver y ser algo visto,

porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella, y aunque esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que si no se añade la tercera especie particularmente constituida para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles.²⁹

Y ese tercer elemento es la luz del sol. En la región de lo visible, la facultad de ver necesita de la luz del sol para percibir las cosas visibles; de modo análogo, también la inteligencia necesita de la luz de la idea del Bien para percibir las Ideas de las cosas, lo inteligible.

28. *Ibidem*.

29. PLATÓN, *República* VI, tomo II, traducción de Juan Manuel Pavón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949. 507d-e.

Por lo que la luz del sol, hijo del Bien

se comporta, con respecto a la visión y a lo visto (en la región de lo visible), del mismo modo que aquél (la idea del Bien) en la región de lo inteligible se comporta con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella³⁰.

A este respecto, en la doctrina de la iluminación de San Agustín y en la teoría del conocimiento de Platón, vemos las siguientes similitudes.

- En ambas se requiere un elemento “iluminador” para conocer las Ideas.

- En ambas subyace una estructura ontológica jerárquica mutua, a lo más alto de la cual (la Idea del Bien, el verbo o sabiduría de Dios), remiten el símil del sol y la teoría de la iluminación, pues la gnoseología y la ontología, en Platón y San Agustín son indivisibles.

Así, para Platón la analogía de la luz del Bien con la luz del sol, no se da sólo en el aspecto gnoseológico, sino también en lo ontológico, puesto que la idea del Bien en la región de lo inteligible no sólo “proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce” sino también el ser y su esencia: “a las cosas inteligibles, no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles sino también se les añaden, por obra también de aquél el ser y la esencia”. De modo análogo el sol, indica Platón, “no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación, sin embargo, el no es generación”.³¹

A su vez, advertimos que también para San Agustín, el Verbo o la Sabiduría divina, no es sólo el principio del conocimiento sino también el fundamento del mundo, puesto que, repitiendo la voz del evangelista San Juan “por medio de él, Dios hizo todas las cosas; nada de lo que existe fue hecho sin él” (Jn ;1, 3).³²

30. *Ibidem.*, 508b-c. Las palabras entre paréntesis son mías.

31. *Ibidem.*, 509b-c

32. Las similitudes tanto ontológicas como gnoseológicas que guardan entre sí los pensamientos

Ahora bien, volviendo al escrito de San Agustín y a su exposición de la doctrina de la iluminación y a la función de la palabra en ésta, recordemos que las cosas internas no las enseñamos con las palabras al hombre interior. Sin embargo, a veces reparamos que, como dice San Agustín, “interrogado niegue algunas cosas y se vea obligado con otras preguntas a confesarlo (...), esto se debe a la dificultad de su percepción incapaz de consultar a aquella luz sobre todo asunto”.³³

Por lo que es necesario llevarle “mayéuticamente”, es decir no con palabras que enseñen sino con palabras que pregunten “conforme a la actitud de sus fuerzas” a “percibir interiormente a aquel Maestro”.³⁴

Las palabras, entonces, ayudan al proceso del conocimiento en cuanto son palabras que preguntan y no palabras que enseñan, por lo que las palabras adquieren, en la doctrina de la iluminación, un valor “mayéutico”, como para Sócrates. Debemos, pues, añadir a las dos funciones de las palabras, muy limitada por cierto en el conocimiento de las cosas, las funciones de recordar y de alentarnos a buscar el significado, así como la función de ayudarnos a “percibir” las cosas internas (abren sendas del pensar, sin olvidar que es fundamentalmente por la luz interior que percibimos las cosas internas).

En este sentido vemos también una aproximación con Sócrates.

Sócrates, aquel buen hombre, en el *Teeteto*, al igual que San Agustín, admite que no enseña nada con palabras. Dice Sócrates “es evidente que no aprenden nada de mí”.³⁵ Las palabras, tanto para Sócrates, como para San Agustín, en cuanto interrogativas y dialógicas, no enseñan por sí mismas. De hecho, dice Sócrates en el *Teeteto*, que “[m]uchos me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada”; y esto se debe a que no sabe, esto

de Platón y de San Agustín, nos mueven a preguntarnos si el pensamiento agustiniano es un platonismo cristianizado o bien un cristianismo platonizado. Para la dilucidación de este asunto véase la *Ciudad de Dios* de San Agustín, cap. VII.

33. San Agustín, “El Maestro”, en *Op. Cit.*, p. 749.

34. *Ibidem*.

35. PLATÓN, “Teeteto”, en, *Diálogos*, tomo V, traducción de A. Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 1978. 150d-e.

es la sabiduría socrática; y más abajo dice “[y] es evidente que no aprenden nada de mí”³⁶, pero este lado “negativo” de la palabra –la ironía– es afín al aspecto positivo de la misma: la mayéutica, “pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos”.³⁷

Las palabras en forma de preguntas permiten, entonces dar a luz. De modo análogo, podemos decir que la palabra en San Agustín en su aspecto positivo-mayéutico, permite percibir por la luz interna las cosas internas del alma.

TERCERA PARTE: INFLUENCIA DE LA DOCTRINA DE LA ILUMINACIÓN SOBRE LOS POSTERIORES
FILÓSOFOS.

San Anselmo y San Agustín

El pensamiento de San Anselmo recoge y sigue la tradición filosófica agustiniana, la misma que se remonta hasta Platón. Nuestra opinión es que la prueba ontológica de San Anselmo se asienta en la visión agustiniana de la iluminación. Aclarar esto supone establecer de qué modo están relacionados el *unum argumentum* anselmiano y la iluminación agustiniana, dónde radica tal conexión. Para tal fin recordemos brevemente la prueba.

1. San Anselmo busca una prueba de Dios que, a diferencia de lo expuesto en el *Monologium*, “no necesite para ser completa más que de sí misma”³⁸; una prueba sencilla y simple, un argumento adecuado a la simplicidad de Dios, y que fundamente “todo lo que creemos de la substancia divina”.³⁹

2. La prueba radica en la idea de Dios como *maius*, “*id quod nihil maius cogitari potest*”: aquello por encima de lo cual nada mayor puede pensarse.

36. *Ibidem.*, 150 c-d.

37. *Ibidem.*, 150 c-e

38. San Anselmo, “Proslogio”, en *Obras Completas*, vol. I, traducción del padre Julián Alameda, O.S.B., BAC, Madrid, 1952, p. 359.

39. *Ibidem.*

Son dos los lugares en los que la prueba ontológica se conecta, según observamos, con la iluminación: en el origen de la idea del *maius* y en el cuerpo mismo argumentativo de la prueba. Pasamos a detallar esto.

1. La idea simple de Dios, la idea buscada por San Anselmo para fundar su prueba, la idea de lo *maius*, es primeramente, una idea de fe fruto de una experiencia iluminativa. El mismo San Anselmo relata en el Proemio del *Proslogio* como llegó a la idea de *maius*:

[U]n día, pues cansado ya de resistir a esta persecución importuna, en la lucha misma de mis pensamientos, se *mostró* la idea que ya desesperaba de encontrar y la acogí.⁴⁰

Se trata, entonces, de una idea que provino de afuera.⁴¹ Experiencia que necesitó, sin embargo, un proceso previo de disposición interior espiritual, por parte de San Anselmo adecuado, para que aconteciera.

2. El argumento consta de dos pasos, el primero muestra que esta idea de lo *maius* está en el pensamiento del insensato, quien dijo en su corazón “no hay Dios”, pues, “cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor [...] comprende lo que digo: el pensamiento está en su inteligencia”.⁴² El segundo muestra que la idea de lo *maius* no sólo está en la inteligencia del insensato sino que necesariamente existe en la realidad, puesto que la aceptación condicional de lo contrario lleva a una contradicción: habría otro ser mayor que aquel *maius*, algo por encima de aquél, lo cual es contradictorio. El argumento sigue la estructura lógica de la reducción al absurdo.

Sin embargo, la razón argumentativa se asienta en la certeza de la fe iluminativa. Es decir la comprensión del procedimiento argumentativo racional, no se debe a nuestra sola capacidad racional sino a cierta

40. *Ibidem*.

41. La explicación del descubrimiento de la idea de lo *maius* por San Anselmo como acto iluminativo, en la época actual es defendida por Miguel Pérez de la Borda (*La razón frente al insensato*, EUNSA, Pamplona, 1995, p. 107), y en la antigüedad fue presentada por Eadmero, el biógrafo de San Anselmo.

42. San Anselmo, “Proslogio”, en *Op. Cit.*, p. 367.

ayuda iluminativa de Dios. Puesto que la certeza racional proviene de la iluminación, la comprensión es un don que Dios nos da. Así lo manifiesta San Anselmo al final del *Proslogium*:

Gracias te sean dadas ¡oh Señor! porque lo que he creído al principio por el don que me has hecho, lo comprendo ahora por la luz que me ilumina, y aún cuándo no quisiera creer que existas, no podría dudarlo.⁴³

Entendida la prueba sobre la base de la iluminación, ésta “ratifica” la frase anselmiana “Creo para entender, pero no entiendo para creer”, es decir: la razón no es condición para creer, mas es consecuencia de la fe.

San Buenaventura y San Agustín

El sistema filosófico de San Buenaventura está orientado a describir nuestra elevación interna hacia Dios: el primer principio. Dice San Buenaventura en el *Itinerario de la mente a Dios* que son tres los grados de elevación:

Para llegar a la contemplación del primer principio espiritualísimo, eterno y por encima de nosotros, hemos de pasar primero por el vestigio, que es temporal, temporáneo y situado fuera de nosotros (...). Luego es necesario entrar a nuestra mente propia, que es imagen de Dios, espiritual, eviterna e interior a nosotros (...). Por último, hemos de pasar a lo eterno, espiritualísimo y superior a nosotros, mirando al primer principio.⁴⁴

Los tres grados de elevación: el vestigio, la imagen en el alma y el primer principio, expresarían una estructura ontológica de la totalidad jerárquica de los entes: mundo, hombre y Dios, afín a los pensamientos de San Agustín y de Platón. En correspondencia a estos tres grados de elevación, nuestra alma tiene tres aspectos: la sensibilidad, según su relación con las cosas corporales y externas; el espíritu, por su relación con las cosas interiores; y la mente, por su relación con las cosas que están sobre ella. Los tres grados de elevación hacia Dios, son tres grados de iluminación, por lo que todo el sistema buenaventuriano,

43. *Ibidem.*, p. 371.

44. San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, traducción de Pablo Masa, Aguilar, Buenos Aires, 1970, p.66.

tiene un carácter teofánico: los grados de elevación son tres modos de manifestarse Dios, de mostrarse, y son actos iluminativos.

Observamos que la iluminación que nos interesa poner de relieve, en cuanto es afín a la doctrina de la iluminación de San Agustín, se ubica especialmente en el segundo grado de elevación hacia Dios, donde se da por la imagen de éste en el alma.

Los aspectos del primer grado de esa elevación, dirá San Buenaventura:

[N]os han guiado hasta Dios por sus vestigios en el mundo, que hacen brillar su luz en todas las criaturas, y nos han inducido entrar dentro de nosotros mismos, es decir en nuestra alma en la que resplandece la imagen de Dios.⁴⁵

El segundo grado de elevación-iluminación hacia Dios consiste en ver la imagen de Dios dentro de nuestra alma. El alma tiene tres potencias: la memoria, la facultad intelectual y la voluntad. San Buenaventura llama a “considerar las operaciones (...) de estas tres potencias” para poder “ver a Dios como por su imagen”.⁴⁶

La memoria es imagen de la eternidad de Dios Padre en el alma, en virtud que retiene las cosas temporáneas, pasadas, presentes y futuras, y las cosas simples y eternas como son los principios de las ciencias y los elementos de las matemáticas “y he aquí cómo por la operación de la memoria, resulta ser el alma imagen y semejanza de Dios”.⁴⁷

Por la facultad intelectual, el alma es imagen de la sabiduría divina o verbo divino.

La operación de la facultad intelectual consiste en conocer los sentidos de los términos, el de las proposiciones y el de las ilaciones lógicas.

45. San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, Op.Cit., p. 87.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*., p. 89.

Ahora bien, lo que nos interesa es poner nuestra atención en la operación intelectual del alma, mediante la cual ella conoce la verdad de las proposiciones, puesto que es ahí donde San Buenaventura introduce la doctrina de la iluminación.

La facultad intelectual comprende el sentido de las proposiciones y las juzga como verdaderas e inmutables. Pero “siendo mutable nuestra mente, para intuir el fulgor inmutable de la verdad necesita la ayuda de otra luz, inmutable en absoluto”.⁴⁸ Por lo que la facultad intelectual llega a la certeza de las proposiciones, no por sí misma, sino por una luz:

“[E]n consecuencia, tal conocimiento lo recibe la mente en virtud de aquella luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo y que es la luz verdadera y el verbo que en el principio estaba en Dios”.⁴⁹

Por medio de la doctrina de la iluminación se hace visible la sabiduría de Dios como imagen en el alma; de este modo la doctrina de la iluminación en San Buenaventura adquiere un carácter teofánico.

Santo Tomás y San Agustín

La postura de Santo Tomás con respecto a la doctrina de la iluminación, es diferente a las de San Buenaventura y de San Anselmo. Santo Tomás afirma, apoyándose en Aristóteles, a partir de razones ontológicas-gnoseológicas, la no necesidad de la doctrina de la iluminación para el conocimiento de los inteligibles.

En *Las criaturas espirituales*, expone este punto de vista a partir de un repaso histórico filosófico de las teorías del conocimiento, que va desde los primeros filósofos hasta San Agustín “para profundizar más en el pensamiento de San Agustín”.⁵⁰

48. *Ibidem.*, p. 90.

49. *Ibidem.*

50. SANTO TOMÁS, “Las Criaturas espirituales”, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, traducción de Juan Manuel Almarzo y otros, BAC, Madrid, 2002, p. 808.

Los primeros filósofos habrían sido escépticos y materialistas, pues no habrían conocido “otra fuerza cognoscitiva que de los sentidos, ni más entes que los sensibles, dijeron que no podíamos tener, ninguna certeza acerca de la verdad”⁵¹. Platón habría admitido, al igual que los primeros filósofos, que no es posible el conocimiento de las cosas sensibles, pues éstas “siempre están en flujo”.⁵² En cambio,

“[P]ara establecer la certeza de la ciencia estableció, por una parte, que las especies de las cosas estaban separadas de lo sensible y eran inmóviles (...) y estableció además que en el hombre hay una virtud cognoscitiva superior a los sentidos, es decir, la mente o el entendimiento iluminada por un sol superior inteligible, como está la vista iluminada por el sol visible”.⁵³

San Agustín, prosigue Santo Tomás, habría seguido a Platón “en la medida en que se lo permitía la fe católica”⁵⁴ por lo que “no afirmó que esas especies de las cosas eran subsistentes, sino que había las razones de las cosas en la mente divina y que mediante ellas, juzgamos de todo gracias al entendimiento iluminado por la luz divina”.⁵⁵ Sin embargo, no vemos las razones divinas mismas, pues esto equivaldría a ver la esencia de Dios, según que aquellas razones supremas se imprimen en nuestras mentes. A este recuento histórico, que expresa un meritorio, hondo conocimiento de Santo Tomás de la doctrina de la iluminación y de sus antecedentes platónicos, sigue su refutación. Santo Tomás sostiene dos razones onto-gnoseológicas que tienen su procedencia de Aristóteles, por las cuales se haría insulsa la doctrina de la iluminación. Tales razones son las siguientes:

-En las cosas sensibles hay algo estable, que constituye su esencia;

-Aparte de los sentidos, hay una virtud intelectual que permite hacer inteligibles las esencias de las cosas, sin necesidad de inteligibles que

51. *Ibidem.*, p. 809.

52. *Ibidem.*

53. *Ibidem.*

54. *Ibidem.*

55. *Ibidem.*

existan afuera del alma y de las cosas, sino por la misma luz del entendimiento agente.

Por lo que siendo la esencia de las cosas, en las cosas mismas y teniendo el entendimiento su propia luz, “no habría necesidad de recibir de él (de Dios) la luz que hace a las ideas inteligibles”.⁵⁶

CONCLUSIONES

Las siguientes conclusiones no tienen la intención de establecer algo definitivo y con ello cerrar el asunto tratado, sino al contrario, sólo son apreciaciones que nos deben encaminar a nuevos espacios del pensar, abrir más que cerrar cuestiones, y vislumbrar nudos del pensar más que desatarlos. Diremos; en consecuencia, lo siguiente:

En el escrito *El Maestro* de San Agustín, se presentan, en una forma prístina y esencial, por un lado meditaciones radicales sobre el lenguaje y su relación con las cosas, y por otro la doctrina de la iluminación, cuya resonancia brilla a lo largo de la historia de la patrística y la escolástica cristiana, y adquiere una substancialidad particular en la mística.

A pesar de la crítica tomista, la doctrina de la iluminación mantuvo una especial relevancia en la época medieval, según fue explicitada por San Anselmo y San Buenaventura, relevancia que a nuestro criterio aún pervive.

La polémica tomista-agustiniana sobre el valor gnoseológico de la doctrina de la iluminación nos remite a la discusión ontológica entre aristotelismo y platonismo, que subyace a ella y que la funda, es decir nos remite a la ontología griega como su antecedente.

56. *Ibidem.*, p. 810.