



Étienne Gilson sobre la noción agustiniana de *illuminatio* y la querella hermenéutica del *sui generis*

Étienne Gilson On the Augustinian Notion of *Illuminatio* and the Hermeneutical Discussion on *Sui Generis*



Oriol Ponsatí-Murlà

Universitat de Girona Catalunya,
España
oriol.ponsati@udg.edu

Sumario:

1. Introducción: conocimiento e iluminación en Agustín
2. Interpretaciones ideogenéticas de la teoría de la iluminación
 - 2.1. Interpretación aviceniana
 - 2.2. Interpretación ontológica
 - 2.3. Interpretación tomista
3. Interpretaciones no ideogenéticas de la teoría de la iluminación
 - 3.1. La interpretación de Étienne Gilson
 - 3.2. Acerca del problema del *sui generis*
 - 3.3. Un precedente medieval de Gilson: Buenaventura

Resumen: La teoría del conocimiento de Agustín de Hipona gira alrededor de la noción de iluminación. Más allá de la analogía, sin embargo, Agustín hace pocos esfuerzos para concretar cómo tiene lugar, exactamente, esta iluminación. El carácter abierto de la epistemología agustiniana ha dado lugar, a lo largo de la historia, a lecturas distintas y difícilmente conciliables entre sí: principalmente, la avicenista, la ontologista y la tomista. En 1929, Étienne Gilson publicó su estudio de referencia *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, con el que propuso una lectura radicalmente diferente de las anteriormente planteadas a partir de un cambio sustancial de orientación de la pregunta de base. Gilson observa que, a partir de los textos de Agustín, no es posible responder a la pregunta sobre *cómo* tiene lugar la iluminación y debemos contentarnos con preguntarnos *por qué* es posible el conocimiento. Uno de los aspectos cruciales implicados en este debate es cómo debe interpretarse la expresión *sui generis* en un fragmento ampliamente comentado del *De Trinitate* (XII, 15, 24). Más allá de la descripción de las principales posiciones defendidas en esta querella hermenéutica, en este estudio proponemos razones de orden filológico que nos inclinan a refrendar la lectura de Gilson.

Palabras clave: Agustín de Hipona, teoría del conocimiento, iluminación, *sui generis*.

Abstract: Augustine of Hippo's theory of knowledge revolves around the notion of illumination. Beyond analogy, however, Augustine makes little effort to specify how exactly this illumination could take place. The open nature of Augustinian epistemology has given rise, throughout history, to different and difficult-to-reconcile readings: mainly, the Avicennian, the ontologist and the Thomistic. In 1929, Étienne Gilson published his widely known study *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, with which he proposed a radically different reading, based on a substantial change in the orientation of the main question. Gilson observes that, according to Augustine's texts, it is not possible to answer the question of *how* illumination takes place, and we must content ourselves with asking *why* knowledge is possible. One of the crucial aspects involved in this debate is how the expression *sui generis* should be translated in a widely commented fragment of *De Trinitate* (XII, 15, 24). Beyond the description of the main positions defended in this hermeneutical dispute, in this study we propose philological reasons that incline us to endorse Gilson's reading.

Keywords: Augustine of Hippo, Theory of Knowledge, Illumination, *Sui generis*.

1. Introducción: conocimiento e iluminación en Agustín¹

Acostumbramos a dar por sentado que Agustín dispone de una epistemología reducible a teoría, es decir, a un conjunto de enunciados entrelazados y coherentes entre sí que nos permiten sentar los fundamentos metafísicos del juicio racional. Como cualquier otro autor que se enfrente a las dificultades teóricas que supone intentar explicar las bases del conocimiento humano, Agustín es consciente del hecho de que nuestros juicios tienen lugar siguiendo unas determinadas normas que nos permiten establecer relaciones de adecuación entre nuestro pensamiento/lenguaje y la realidad. Esto es lo que, finalmente, nos permite hacer ciencia, pronunciar afirmaciones con validez universal. Pero el vínculo entre nuestra mente y la realidad no es evidente. Hay que poner en juego algún tipo de teoría explicativa que justifique por qué se da esta relación, por qué acostumbramos a acertar cuando dictaminamos sobre un hecho que tiene lugar en el mundo físico y por qué razón nos equivocamos, cuando lo hacemos. No se puede negar que a lo largo de la obra de Agustín es perfectamente posible encontrar numerosos intentos de plantear este problema e intentar darle algún tipo de respuesta y solución. Es igualmente evidente, sin embargo, que el estudioso agustiniano deberá reconstruir esta presunta teoría recurriendo a una cantidad importante de obras escritas a lo largo de varias décadas y no siempre del todo coherentes entre sí, de tal forma que siempre queda la sospecha razonable de que no se está llevando a cabo una reconstrucción, sino más bien una construcción *ex post* que responda a nuestros intereses como historiadores de una forma más acabada y perfecta de lo que Agustín mismo hubiese pretendido. Nuestras expectativas ante la mayor o menor compleción de la teoría agustiniana no son en absoluto irrelevantes a la hora de abordar el problema que aquí nos proponemos analizar. Como veremos, la querella hermenéutica alrededor de la noción de iluminación surge como consecuencia de las distintas interpretaciones que podemos llevar a cabo de un

¹ A la memoria de Joan Coromines i Vigneaux (1905-1997), insigne lingüista catalán, que, huyendo de los totalitarismos en Europa, encontró refugio en Argentina y fue profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, entre 1940 y 1945.

fragmento crucial del tratado *De Trinitate* (XII, 15, 24). El criterio que nos conduzca a dar por buena o mejor una u otra interpretación no podrá restar al margen del tipo de pregunta a la cual presuponemos que Agustín está intentado responder. Así, quien busque en la iluminación agustiniana la piedra angular de una presunta construcción sistemática, sin la que esta edificación se derrumbaría, es posible que se vea obligado a ir más allá de lo que la literalidad del texto permite interpretar, mientras que quien renuncie a este *a priori* —estrictamente hablando, innecesario— quizás no logrará satisfacer el deseo de compleción que siempre buscamos en un autor filosófico, pero se mantendrá dentro de los límites de lo que es filológicamente razonable interpretar. Es, como veremos, la opción adoptada por Étienne Gilson (1929) y que creemos poder reforzar con algunas consideraciones de tipo lingüístico, a partir de un análisis de la expresión *sui generis* que vaya más allá del fragmento del *De Trinitate* mencionado. Hacemos hincapié en el aspecto filológico y desearíamos que valga esta insistencia como una forma de justificar metodológicamente nuestro modo de proceder, es decir, de *enseñar las cartas*, que es lo mismo que intentar ser intelectualmente honestos: no creemos en otra forma de hacer historia de la filosofía que no consista en lidiar con las palabras.

Agustín parte de un esquema ontológico de clara influencia neoplatónica. En lo alto de este esquema, donde Plotín situaría el Uno y Platón el Bien, Agustín sitúa a Dios. A Dios pertenecen las *rationes aeternae*, un equivalente de las formas platónicas, es decir, eternas e inmutables, modelos de las cosas particulares y arraigadas en la mente de Dios.² Ronald H. Nash equipara³ estas *rationes aeternae* al plano que el dios-arquitecto (no el demiurgo platónico, sino el dios cristiano) utiliza para forjar la creación. Siguiendo descendentemente la secuencia ontológica encontrariamos al alma humana. Esta también dispone de una modalidad racional, la *ratio hominis*. Sin embargo, la situación fronteriza que ocupa el alma humana (a medio camino entre Dios y el mundo físico) le obliga a dividirse en dos *rationes* diferentes, de acuerdo con su orientación y objetivo. Así, la *ratio superior* (o *sublimior*) tiene por objeto el mundo inteligible y por finalidad, la consecución de la *sapientia*, mientras que la *ratio inferior* se orienta al mundo sensible y al logro de la *scientia*. Esto no quiere decir que exista una fractura ontológica en el alma, sino que cada una de estas *rationes* ejerce una función diferente: “*Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus*”.⁴

² Ver, por ejemplo: Agustín de Hipona, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, 46, 1-2.

³ Ronald Nash, *Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington: University of Kentucky, 1969), 6. En su conjunto, el libro de Nash representa una magnífica y completa síntesis del problema del conocimiento en Agustín e incluye (caps. 7-8) una revisión pormenorizada y mucho más completa de lo que nosotros podamos esbozar en estas páginas de las distintas posiciones que surgen en torno al problema de la iluminación. Sin embargo, no compartimos el juicio que Nash hace de la interpretación gilsoniana, que, como intentaremos mostrar, consideramos la más razonable de las que han aflorado a lo largo de la historia. El lector interesado en la epistemología agustiniana puede recurrir también al clásico de Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York: Herder and Herder, 1970), especialmente el segundo capítulo.

⁴ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VI, 4.

Estas dos funciones (*u officia*) son designadas, en otro punto del *De Trinitate*, con las expresiones *cognitio intellectualis* y *cognitio rationalis*: “*Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum, siue postponendum sit, non est difficile iudicare*”.⁵

Con esta doble funcionalidad del alma va aparejada una doble finalidad: la finalidad de la *scientia* es la acción, mientras que la de la *sapientia* es la contemplación. Esto sitúa a la segunda cualitativamente por encima de la primera. Sin embargo, Agustín reconoce un valor innegable a la *scientia*, sin la cual nos sería difícil sobrevivir. Finalmente, en el nivel más bajo del esquema ontológico, Agustín sitúa a los cuerpos, que también son depositarios de una *ratio* particular, las *rationes seminales*, introducidas por Dios en el momento de la creación y que regulan su despliegue natural.

A estos tres niveles ontológicos también les pertenecen tres niveles distintos de percepción. Debajo del todo encontramos la *sensación*, que es común a hombres y animales y que comienza y termina en los objetos físicos. A continuación, encontramos el *juicio racional*, este ya exclusivo de los humanos y que nos permite formular, haciendo uso de principios racionales y eternos, juicios a partir de las observaciones recogidas por los sentidos. Este segundo nivel de percepción permite establecer una frontera tajante entre humanos y animales. Sin embargo, como veremos enseguida, esta posibilidad de formular juicios racionales es a la vez lo que induce a los humanos a cometer errores. El nivel de percepción más elevado es el de la *intelección*, que abre la puerta al conocimiento de objetos que no admiten representación corporal alguna. De nuevo, por supuesto, esta es una facultad exclusiva de los humanos.

En *De quantitate animae*, una de sus primerísimas obras (escrita entre 387 y 388, es decir, solamente un año más tarde que *Contra Academicos*, la primera gran obra agustiniana), Agustín niega cualquier posibilidad de conocimiento por parte exclusivamente de los sentidos. Esto implica también negar a los animales (desposeídos de razón y que limitan su relación con el mundo a la aprehensión sensitiva) la posibilidad de conocer en sentido estricto. La realidad, sin embargo, nos proporciona algunos casos que podrían llevarnos a pensar lo contrario. El interlocutor de Agustín en este diálogo de corte platónico, Evonio, evoca el bello episodio de la *Odisea*⁶ en el que Argos, el perro de Ulises, fue el único en reconocerlo cuando el héroe regresó a su hogar después de veinte años de ausencia y se pregunta si este ejemplo no puede ser tenido, en cierto modo, por una forma de conocimiento: “*Sciebat enim, ut opinor, dominum suum canis, quem post uiginti annos recognouisse perhibetur, ut taceam de ceteris innumerabilius*”⁷.

⁵ *Ibid.*, XII, 15,25.

⁶ Homero, *Odisea*, XVII 291 y ss.

⁷ Agustín de Hipona, *De quantitate animae*, XXVI, 50.

Agustín replicará a Evonio que, efectivamente, los animales muestran una capacidad sensitiva que en muchos casos está bastante por encima de la humana pero esta superioridad sensitiva es consecuencia, justamente, de su carencia de facultades racionales. En los animales, el alma establece una suerte de vínculo estratégico con el cuerpo, que les permite satisfacer las necesidades corporales con facilidad. Pero el hombre, a diferencia de los animales, posee mente (*mens*), razón (*ratio*) y la posibilidad de hacer ciencia (*scientia*), por medio de las cuales despegá por encima de los sentidos y obtiene la satisfacción de las necesidades intelectuales, que están muy por encima de las físicas. “*Sensu enim nos bestiae multae superant, cuius rei causam non hic locus est ut quaeramus, mente autem, ratione, scientia, nos illis deus praeposuit*”.⁸

No podemos decir, por tanto, que el mundo físico sea *conocido* por los sentidos corporales. En este sentido, el perro Argos *reconoce*, pero no *conoce*, a su amo porque solamente puede verlo con sus ojos corporales. Los sentidos actúan tan solo como receptores de la información sensitiva y, en el caso de los animales, esta información no es elaborada más allá del puro dato sensorial. La mente humana, en cambio, recoge los datos que los sentidos le proporcionan y los elabora por medio de la *ratio inferior*, que le permite establecer conclusiones de cariz científico. La posibilidad de emitir un juicio erróneo es consecuencia directa, justamente, de esa elaboración racional. Esta es una consideración bastante importante, ya que vendría a desmentir la extendida opinión entre los escépticos según la cual los sentidos *nos engañan*. El origen de un error puede efectivamente encontrarse en los sentidos (es decir, puede tener algo que ver con la información que los sentidos nos proporcionan), pero el error no puede ser provocado por los sentidos, sino por una mala administración mental de los datos aportados por ellos. Para ilustrar este ejemplo, Agustín recurre, en el capítulo XXXIII de *De uera religione*, al célebre ejemplo del remo que parece romperse cuando se introduce en el agua y reintegrarse al sacarlo. Agustín se muestra categórico: los ojos no nos engañan, quien yerra es la mente, que intenta comprender fenómenos corporales y eso la lleva a introducir, consecuentemente, una distorsión cognitiva.

Aquí topamos con una dificultad de interpretación importante. Esta división entre una *ratio inferior* y una *ratio superior*, dedicadas respectivamente al cultivo de la ciencia y de la sabiduría, pero integradas en una sola alma, da muestras de inconsistencia aquí, cuando Agustín intenta justificar los errores de percepción alegando que la finalidad natural del alma es la intelección (por tanto, la *sapientia*) y no el juicio racional (es decir, la *scientia*). Y es que, de forma similar a como sucede en la teoría platónica —cuando esta intenta justificar la tesis de la participación—, supondrá una dificultad constante para Agustín explicar qué sentido exacto hay que dar a esta naturaleza bifronte del alma. Agustín afirma reiteradamente con rotundidad que la función de la mente es intelectiva, mientras que la de los sentidos es sensorial. Los fenómenos físicos no pueden ser comprendidos por la mente, al igual que los intelectuales

⁸ *Ibid.*, XXVIII, 54.

no pueden ser percibidos por los sentidos. La franja de demarcación entre *mens / oculus* (o cualquier otro órgano sensorial) y las respectivas funciones *intelligere / uidere* se convierte, pues, en el marco para entender la teoría del conocimiento agustiniana. Sin embargo, la *ratio inferior*, la *cognitio rationalis*, desempeña un papel clave de forma coordinada con los sentidos en la elaboración del conocimiento científico. Si a los ojos les corresponde captar la existencia de un fenómeno físico, a la mente le corresponde dictaminar sobre su esencia. Esto implica, también, que la principal preocupación de Agustín no es *si* la realidad que se nos aparece existe (en este sentido es precartesiano, lo da por sentado) sino *qué* es la realidad que se nos aparece (qué es, más allá de la apariencia que toma). Volviendo al ejemplo del remo:

Si quis remum in aqua frangi opinatur et cum inde aufertur integrari, non malum habet internuntium, sed malus est iudex. [...] Si enim aliud est aer aliud aqua, iustum est, ut aliter in aere aliter in aqua sentiatur. Quare oculus recte; ad hoc enim factus est, ut tantum ualeat. Sed animus peruerse, cui ad contemplandam summan pulchritudinem mens, non-oculus factus est.⁹

Es decir, que el ojo no hace más que recoger de forma fidedigna una información compleja: la densidad del aire y del agua es diferente y, consecuentemente, la luz también es refractada de forma diferente dentro y fuera del agua (aunque Agustín lo exprese de forma bastante más elemental, diciendo que el remo es percibido —*sentiatur*— de forma diferente dentro y fuera del agua). Si tuviéramos la posibilidad (ciertamente incierta) de pedir al ojo *qué ve* no obtendríamos en ningún caso una respuesta del tipo: *un remo roto*. El ojo nos respondería que ve simplemente una secuencia de eventos físicos que implican un remo y agua y que la luz que incide sobre el remo sumergido le es refractada de forma diferente que la luz que incide sobre el segmento de remo que queda fuera del agua. Es decir, el ojo nos informa sobre la existencia del remo sumergido en el agua (*hay un remo*). Una afirmación del tipo *el remo está roto* solamente puede llevarla a cabo la mente, que elabora los datos que le proporcionan los sentidos y en esta elaboración introduce el error. Sin embargo, este error no es fruto de ningún tipo de disfunción por parte de la mente, sino más bien de una extralimitación. La mente ha querido meterse en un ámbito —el de la visión— que pertenece a los sentidos y, por tanto, no le corresponde. Es decir, que las funciones de la mente y de los sentidos quedan perfectamente delimitadas, y cualquier intromisión en una u otra dirección da problemas.¹⁰ La función de los sentidos es captar con toda su complejidad la pluralidad del mundo físico. La función de la inteligencia, en cambio, es buscar unidades inteligibles. Este reparto de funciones debe permitir explicar por qué, por ejemplo, la mente identifica de forma unitaria todos los componentes de un objeto (*un árbol* pongamos por caso) mientras que los sentidos nos

⁹ Agustín de Hipona, *De uera religione*, XXXIV, 62.

¹⁰ Esta separación tajante será matizada por Agustín en escritos posteriores. Los fragmentos de *De Trinitate* que hemos citado previamente, donde se especifican dos funciones del alma, matizan este aislamiento entre el alma y los sentidos, ya que el alma inferior, orientada al conocimiento científico, actúa por naturaleza en coordinación con los datos sensibles, sin que esto sea considerado en ningún momento una extralimitación.

proporcionan información múltiple sobre esta realidad que la mente capta de modo unitario (colores, olores, textura, tronco, ramas, hojas, copa, etc.). Esto sitúa la teoría del conocimiento agustiniana muy lejos de la platónica. La certeza de nuestros juicios debe ser de origen estrictamente intelectual mientras la certeza de los datos obtenidos por los sentidos debe ser estrictamente sensorial. El ámbito sensible vive sumergido en la multiplicidad mientras que el intelecto persigue a la unidad. Intentar obtener alguna certeza partiendo de las apariencias sensibles nos abocará necesariamente al error, tal y como expresa Agustín al principio del capítulo XXXIII de *De uera religione*:

Quod si eam [unitatem] corpora mentiuntur, non est credendum mentientibus, ne incidamus in uanitates uanitatum: sed quaerendum potius —cum ideo mentiantur, quia eam uidentur ostendere oculis carneis, cum illa mente pura uideatur—, utrum in tantum mentiantur, in quantum ei simila sunt, an in quantum eam non assequuntur.¹¹

Por medio de los juicios racionales procuramos alcanzar una determinada verdad que quede al margen del error. Por lo general, la adecuación entre nuestro pensamiento o nuestro lenguaje y la realidad es satisfactoria, pero casos como el del remo que aparentemente se rompe nos demuestran que el fundamento de la verdad de nuestros juicios no puede ser la información sensorial, sino que existen normas racionales que nos permiten emitir juicios sobre el mundo. La información que nos proporcionan los sentidos también juega un papel importante (si no viéramos un árbol no podríamos decir que aquello es *un árbol*), pero finalmente son las normas racionales las que ejercen de criterio corrector y nos permiten captar el árbol como tal (*su esencia*, más que su *existencia*).

Queda claro, por tanto, que el modelo de conocimiento que nos propone Agustín no es vertical (las sensaciones no son ni un pretexto para rememorar las ideas, *more platonico*, ni la materia base para elaborar, abstraer, las ideas, *more aristotelico*) sino complementario: los sentidos ofrecen sus datos a la mente y esta, basándose en normas racionales, emite su juicio. Lo que habrá que investigar, por tanto, es de dónde surgen estas normas racionales, cuál es el trasfondo metafísico de la actividad racional, y aquí es donde interviene la teoría de la iluminación. Pero Agustín no lo hace de manera inmediata, sino tan solo después de haber ensayado otras vías de respuesta: en primer lugar, un cierto innatismo, expresado en fragmentos como el que sigue, de los *Soliloquia*: “*Sive enim figure geometricae in ueritate, sive in eis ueritas sit, anima nostra, id est, intelligentia nostra contineri, nemo ambigit; ac, per hoc, in nostro animo etiam ueritas esse cogitur*”.¹²

Poco tiempo más tarde, inmediatamente después de haber sido bautizado por Ambrosio en Milán, pero con las lecturas todavía recientes de Plotín, Agustín defenderá una concepción anamnésica del conocimiento: “[...] tibi anima nullam,

¹¹ Agustín de Hipona, *De uera religione*, XXXIII, 61.

¹² Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, 19, 33.

mihi contra omnes artes secum attulisse uideatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari".¹³

Visión que será rectificada solamente tres años más tarde en el *De magistro* y, explícitamente refutada en las *Retractationes*:

In quo libro illud quod dixi: omnes artes animam secum attulisse mihi uideri, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci ac recordari, non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur animam uel hic in alio corpore uel alibi siue in corpore siue extras corpus aliquando uixisse, et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia uita ante didicisse.¹⁴

Después de estos tanteos, Agustín llegará finalmente a la teoría de la iluminación para explicar la proveniencia de las normas que hacen posible nuestros juicios racionales. En pocas palabras, la teoría de la iluminación afirma que el conocimiento humano tiene lugar bajo el efecto de las ideas contenidas en la mente de Dios, y que estas ideas iluminan nuestra mente y hacen posible y efectivo el conocimiento: "*Deus pater ueritatis, pater sapientiae, [...] pater intellegibilis lucis, pater euigilationis atque illuminationis nostrae [...] Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia*".¹⁵

Sin embargo, el sentido de esta teoría no es evidente y su interpretación ha llevado interpretaciones dispares a lo largo de la historia. Estas interpretaciones pueden agruparse en dos grandes líneas. Por un lado, existe todo un grueso de lecturas que se proponen averiguar el proceso que da lugar a la generación de las ideas divinas en nuestra mente. Siguiendo la denominación propuesta por Copleston (2011: II-50-54), llamaremos este conjunto de interpretaciones *ideogenéticas*, pues buscan, en primer lugar, el origen de las ideas divinas en la mente humana. Por otro lado, existe una línea de investigación que se aleja de la pregunta por el *origen* de las ideas divinas y se preocupa, más bien, por investigar qué *función* desarrollan estas ideas en el proceso cognitivo. Al frente de esta interpretación encontramos, como veremos, al filósofo francés Étienne Gilson, quien proporciona la que, desde nuestro punto de vista, constituye la respuesta más razonable a este problema interpretativo. A continuación, intentaremos dar una visión de conjunto de las lecturas ideogenéticas a las que responde Gilson para contextualizar adecuadamente su lectura.

2. Interpretaciones ideogenéticas de la teoría de la iluminación

La línea explicativa de la ideogénesis parte de lo que podríamos llamar una perplejidad: Agustín basa toda su teoría epistemológica sobre los fundamentos

¹³ Agustín de Hipona, *De quantitate animae*, XX, 34. Este fragmento tiene no sólo reminiscencias platónicas evidentes, sino que repite casi textualmente un fragmento de las *Tusculanae* de Cicerón: "non potuit animus haec in corpore inclusus adgnocere, cognita attulit; [...] ita nihil est aliud discere nisi recordari." (Cicerón, *Tusculanae*, I, 58).

¹⁴ Agustín de Hipona, *Retractationum libri duo*, I, 8, 2.

¹⁵ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, I, 1, 2.

de la iluminación, pero no lleva a cabo ningún esfuerzo para explicarnos de dónde y cómo surgen, en la mente humana, las ideas divinas, lo que obliga a sus lectores a llenar este palmario vacío con conjeturas que necesariamente deben alejarse de la literalidad de sus textos. Intentando dar respuesta a esta perplejidad surgen, al menos, tres teorías explicativas de carácter ideogenético.

2.1. Interpretación aviceniana

La primera lectura ideogenética es llamada *aviceniana* por Eugene TeSelle, ya que implica a varios pensadores que edificaron su filosofía en diálogo —con acuerdos y desacuerdos— con la del gran filósofo árabe, como Guillermo de Auvernia o Roger Bacon. La importancia de la aportación de este último permitiría, sin embargo —como hace Nash— llamarla *franciscana*. La interpretación aviceniana de la teoría de la iluminación de Agustín considera la palabra divina como *dator formarum*, es decir, como un intelecto agente separado de nosotros y que proporciona ideas a nuestra mente por medio de la percepción sensible. El más destacado defensor contemporáneo de esta tesis sería Eugène Portalié, autor de la acepción “Agustín” del portentoso *Dictionnaire de Théologie Catholique*.¹⁶

Que la tradición historiográfica haya vinculado esta interpretación de la teoría de la iluminación agustiniana con el filósofo de origen persa Avicena no deja de ser curioso y paradójico. En realidad, Avicena no se ocupa en ningún momento de la filosofía agustiniana sino, como es sabido, fundamentalmente de la de Aristóteles. Pero como algunos intérpretes importantes de Agustín abordan la teoría de la iluminación en clave aristotélica o, más adelante, tomista, esto hace que el debate sobre la teoría del conocimiento aristotélica (en la que Avicena juega, como es sabido, un papel importantísimo) sea indirectamente relevante para el estudio de la teoría agustiniana. Por otra parte, también a la inversa, muchos lectores medievales de Aristóteles entenderán su pensamiento filtrado por la teoría de la iluminación de Agustín.¹⁷ Más allá, por lo tanto, de consideraciones sobre la oportunidad de interpretar a Agustín en clave aristotélica, no hay que olvidar que, *de hecho*, Agustín y Aristóteles están interpretativamente muy ligados por lo menos desde el siglo XII y hasta nuestros días. Propiamente, sin embargo, los intérpretes que la historia de la filosofía ha puesto en el saco de los avicenistas no comparten una opinión unitaria, sino que más bien se corresponden con aquellos que critican la posición de Avicena respecto a la teoría de Aristóteles. Para consignar en qué consiste la lectura avicenista de la iluminación agustiniana, nos bastará reseñar brevemente las posiciones de Guillermo de Auvernia y de Roger Bacon, como principales comentaristas históricos.

¹⁶ *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC). París: Librairie Letouzay, 1903-1972. I vol. pp. 2334-2337. La versión más divulgada de este artículo es su traducción inglesa, editada en forma de libro: Eugène Portalié, *A Guide to the thought of Saint Augustine* (Chicago: Henry Regnery, 1960).

¹⁷ Facilitan esta lectura expresiones aristotélicas de ecos netamente agustinianos como cuando el estagirita se refiere al intelecto agente como “el sol de nuestras almas” (*De anima*, V, 5).

Guillermo de Auvernia (†1249) se distancia de la teoría de los dos intelectos de Avicena y acaba identificando, de hecho, el intelecto agente aristotélico con Dios mismo. Según Auvernia, la interpretación aviceniana del aristotelismo debe ser rechazada como una *ficción inútil* (*De anima*, 7,3) y sustituida por una interpretación ideogenética de la teoría agustiniana de la iluminación. Por un lado, podría parecer que Guillermo de Auvernia se separa tanto de la interpretación aviceniana que ya no tendría sentido incluirlo dentro de este grupo de intérpretes. Finalmente, coincide con estos en la consideración del alma como un principio pasivo, que recibe —por iluminación o impresión— las ideas abstractas de Dios. Sin embargo, sucede que Auvernia no se limita a considerar la pasividad del alma, sino que defiende también su carácter activo. Pero ¿cómo se concilian estos dos aspectos? Según Auvernia, está claro que el conocimiento de las formas inteligibles, abstractas y universales no puede provenir del mundo corporal. Nuestras ideas abstractas y universales de los objetos sensibles son producidas por la propia alma, que juega, por tanto, un papel activo. Activo respecto al mundo sensible, pero pasivo respecto a Dios. Efectivamente, Dios imprime en nuestro intelecto las ideas abstractas que después nosotros proyectaremos sobre el mundo sensible (de ahí que tenga sentido incluir Auvernia en el grupo de los avicenistas). De este modo, el alma humana se sitúa *in horizonte duorum mundorum*: una cara mirando al mundo de los objetos sensibles y otra mirando a Dios. Así, el intelecto activo de Aristóteles tal y como lo entienden sus comentaristas árabes (principalmente Avicena) queda asimilado, a través del filtro agustiniano de Guillermo de Auvernia, a Dios mismo.

Roger Bacon (1220-1292) se sitúa del lado de Avicena para defender con firmeza la existencia de un intelecto agente separado del alma humana. La postura del *doctor mirabilis* en esta cuestión es, en realidad, de un claro agustinismo avicenizante, puesto que hace confluir la interpretación aristotélica de Avicena con la teoría de la iluminación de Agustín. Así, Bacon defiende, por un lado una *anima possibilis* que se caracteriza porque “*de se est impotens ad scientias et uirtutes, et eas recipit aliunde*” y, por otro, un “*intellectus agens qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam et uirtutem*”.¹⁸ De su lectura de Aristóteles, el franciscano extrae “*quod intellectus agens, quem nominauit Aristoteles in tertio tractatu suo de anima, non est in materia, sed est substantia separata*”.¹⁹ Bacon se está basando, de hecho, en el principio aristotélico de la necesaria separación entre una causa eficiente y una causa material y con la identificación del intelecto agente con la primera y el alma humana con la segunda. Sin embargo, la interpretación de Aristóteles en clave aviceniana se complementa con elementos de inspiración netamente agustiniana. Así, el intelecto agente influye e ilumina el intelecto posible “*ad cognitionem ueritatis*”. Y para ratificar la influencia agustiniana, Bacon cierra el quinto capítulo de la segunda parte de su *Opus maius*, con una cita explícita de los *Soliloquia* de Agustín: “Et Augustinus dicit in Soliloquiis et alibi: ‘*Quod*

¹⁸ Roger Bacon, *The Opus Majus* (Oxford: Clarendon, 1897) 38-39.

¹⁹ Ibid., 39.

soli Deo est anima rationalis subjecta in illuminationibus et influentiis omnibus principalibus”.²⁰ Queda claro, por tanto, que el intelecto agente, perfectamente separado de un alma racional caracterizada por la pasividad, es Dios mismo.

Quien recoge, en tiempos modernos, la interpretación aviceniana de la teoría de la iluminación de Agustín es el jesuita Eugène Portalié (1852-1909). Su aportación más importante en relación con este problema la encontramos en un extensísimo artículo dentro del *Dictionnaire de Théologie Catholique*.²¹ Portalié comienza recordando que este es un problema trascendental para la interpretación de la filosofía de Agustín, no solo para la interpretación de su epistemología, sino de su obra completa, ya que de lo que se trata finalmente es de dar una respuesta al problema “*de notre dépendance de Dieu*”. Portalié realiza una exposición sumaria y crítica de las diversas interpretaciones del problema. Para no alejarnos de nuestro propósito en este artículo, no nos detendremos aquí en los argumentos esgrimidos por Portalié para rechazar tanto la lectura ontologista como la escolástica, o tomista —que veremos enseguida—. Baste destacar, sin embargo, que el autor añade a la clasificación tradicional de lecturas de la iluminación agustiniana la que él llama *panteísta* (o *averroísta*) y según la cual Dios, razón universal y única inteligencia, vería en nosotros la verdad y nosotros la veríamos en él y por él. Portalié rechaza esta vía aportando un texto en el que Agustín rechaza con toda claridad el panteísmo: “*Nos autem animum quaerimus, qui uera religione confisus non tanquam deum suum adoret mundum, sed tamquam opus Dei propter Deum laudet mundum, et mundanis sordibus expiatus mundus perueniat ad Deum, qui condidit mundum*”.²²

Todavía sobre la posición de Eugène Portalié cabe destacar un punto de acuerdo —*a contrario* y que, por lo tanto, se convierte en desacuerdo— con la interpretación de Étienne Gilson. Portalié critica la interpretación escolástica por insuficiente. El resumen que Portalié hace de esta interpretación pasaría por interpretar la iluminación agustiniana como la causa creadora de la inteligencia (la razón humana se habría *activado* en el momento de la creación) y como la fuente de toda verdad (todo conocimiento que se quiera verdadero debe ir acorde con las ideas divinas). Según él, si Agustín hubiera reducido a esto la iluminación, puede decirse que prácticamente no se habría ocupado del problema del conocimiento, cuando es evidente que se trata de un problema central en su filosofía. Dicho de otro modo, si todo lo que sabemos sobre el proceso de conocimiento es que Dios nos ha dado la inteligencia para conocer y que todo saber es imagen de las ideas divinas, entonces no sabemos nada, todavía, sobre *cómo* efectivamente tiene lugar el acto de iluminación que da lugar al conocimiento. En realidad, esta es una observación que Portalié comparte con Étienne Gilson.²³ Sin embargo, la diferencia radica en que este último acepta que efectivamente Agustín no reveló nada sobre el *cómo* de la

²⁰ Ibid., 41.

²¹ *Vide supra*, nota 16.

²² Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, 1, VII, c. XXIII.

²³ Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París: Vrin, 1987).

iluminación y, por tanto, deriva su investigación hacia otro lado. Tal y como hemos señalado al principio de este artículo, la *intentio auctoris* en forma de expectativa interpretativa juega un papel fundamental a la hora de dar por buena una u otra interpretación, hasta llevar al caso extremo en que una misma lectura pueda ser considerada oportuna o inoportuna en función de si responde adecuadamente a la pregunta que se había formulado el historiador —y que, huelga decir, constituye un supuesto apriorístico que encamina toda la investigación.

2.2. Interpretación ontológica

La segunda explicación ideogenética es de carácter *ontológico*, puesto que supone la continuidad entre la mente divina y la humana. Avalarían esta hipótesis algunos fragmentos dispersos y —según los críticos de esta teoría, por ejemplo, Copleston (II-50)— poco representativos y, sobre todo, difíciles de harmonizar con algunas líneas de fondo constantes e incontestables de la filosofía agustiniana. Aun así, la interpretación ontológica de la teoría de la iluminación de Agustín ha gozado de no pocos defensores, que podemos remontar a la baja edad media. Es el caso de Henri de Gand (1217-1293), filósofo escolástico, discípulo de Alberto Magno, y defensor de una síntesis platónico-aristotélica, que encontró muy poca acogida en el siglo del tomismo aristotélico. Su vertiente ontologista en relación con la filosofía de Agustín es defendida en tiempos modernos por Raymond Macken.²⁴ Otro de los exponentes relevantes del ontologismo es el filósofo renacentista y neoplatónico Marsilio Ficino (1433-1499), tal y como defiende Oskar Kristeller.²⁵ A pesar de estos precedentes, la interpretación ontológica de la iluminación se ha vinculado históricamente sobre todo a la figura del filósofo francés Nicolas Malebranche (1638-1715) y a su conocida teoría de la visión de los objetos mediante las ideas en Dios, expuesta en el tercer libro de *De la recherche de la vérité*.²⁶ Malebranche afirma que el espíritu puede ver los seres creados en Dios": "Il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est tres-spirituel, tres-intelligible, & tres-present à l'esprit".²⁷

Pero esta afirmación se realiza partiendo de una ontología dualista de raíz cartesiana. Esto significa que concibe el cuerpo y el alma como entidades perfectamente separadas. Malebranche, sin embargo, lleva esta separación tan lejos que no concibe ningún tipo de relación posible entre cuerpo y alma. Este no es, de entrada, el esquema ontológico de Agustín, para quien el cuerpo y el alma son dos realidades efectivamente distintas, pero con posibilidad de tránsito entre uno y otra. El espíritu de Malebranche, por el contrario, debe ir a

²⁴ R. Macken, "La Théorie de l'Illumination Divine dans la Philosophie d'Henri de Gand". *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* n° 39 (1972) : 82-112.

²⁵ P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Firenze: Sansoni, 1953).

²⁶ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des sciences* (Paris: Vrin, 1945).

²⁷ *Ibid.*, 437.

buscar la fuente de los datos sensibles en otro lado: Dios. Esta diferencia entre Agustín y Malebranche es esencial, ya que convierte a Malebranche en un lector de Agustín más agustiniano que el propio Agustín. Así, cuando el francés afirma que “en Dios vemos todas las cosas” se está refiriendo efectivamente a *todas* las cosas, no solo a las *rationes aeternae*, que es lo que afirma Agustín. En realidad, el propio Malebranche era consciente de que su lectura de Agustín violaba la letra del obispo de Hipona y así lo afirma explícitamente:

Nous croyons aussi que l'on connoît en Dieu les choses changeantes & corruptibles, quoique S. Augustin ne parle que des choses immuables & incorruptibles : parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela, de mettre quelque imperfection en Dieu; puisqu'il suffit, comme nous avons déjà dit, que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choses.²⁸

Sin embargo, muchas de las críticas que se han volcado sobre el ontologismo han tomado a Malebranche como diana, considerándolo erróneamente un buen representante de la teoría de la iluminación de Agustín. Uno de los estudiosos que con más contundencia ha denunciado este hecho ha sido Ronald Nash, uno de los principales defensores del ontologismo en el siglo XX y cuyas tesis analizaremos a continuación.

Ronald H. Nash (1936-2006) ha sido uno de los filósofos cristianos estadounidenses más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Autor de una treintena de libros de filosofía, teología e historia, dedicó buena parte de su carrera al estudio de Agustín de Hipona y a la docencia en la Western Kentucky University, en el Southern Baptist Theological Seminary de Louisville, Kentucky, y durante sus últimos años de carrera, en el Reformed Theological Seminary de Orlando. Nash lanza su defensa de la interpretación ontologista de la teoría de la iluminación agustiniana en su libro *The Light of The Mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*.²⁹

Ronald H. Nash resume la interpretación ontológica afirmando que, de algún modo, el hombre puede tener un conocimiento directo de las ideas divinas, puede *ver* las ideas divinas que subsisten en la mente de Dios. Con esta hipótesis, Nash toma posición sobre todo contra la interpretación formalista de Étienne Gilson, de la que afirma:

The Formal interpretation (that of Gilson and Copleston) is correct in what it asserts (in the sense that illumination explains the certainty and necessity that attend many of our judgements) but wrong in what denies. It fails to go far enough because of its refusal to allow any specific conceptual content to divine illumination.³⁰

Nash reconoce dos dificultades *históricas* con las que ha topado la interpretación ontológica. En primer lugar, los defensores del tomismo agustiniano han querido confundir el ontologismo con el misticismo y han

²⁸ *Ibid.*, 445.

²⁹ Nash, *Light of the Mind*, 102-124.

³⁰ *Ibidem*, 101.

repetido que una interpretación ontológica de la iluminación equivaldría a un estado beatífico más o menos permanente. La segunda dificultad tiene que ver directamente con la lectura ontologista de Nicolas Malebranche, a la que hemos hecho referencia hace poco, y que ya hemos visto que tiene más de Malebranche que de Agustín. Pero el principal adversario al que debe hacer frente Nash es Gilson, cuya lectura, que rechaza cualquier interpretación ontologista como la que pretende defender Nash, representa el punto de referencia más sólido e ineludible de las interpretaciones contemporáneas. Dedicaremos espacio suficiente al análisis detenido de la aportación de Gilson. Avanzamos, por el momento, solamente el esquema de respuesta en cuatro puntos que Nash proporciona a Gilson para dejar constancia de la posición ontológica frente a la formalista.

En primer lugar, Gilson pretende neutralizar el ontologismo afirmando que la imagen de la luz no deja de constituir una metáfora y resulta siempre arriesgado —pensemos en las numerosas imágenes contenidas en los mitos platónicos, por ejemplo— basar una teoría en una metáfora. Nash (1969: 112) está de acuerdo con la observación de Gilson, pero la considera más bien un ejemplo que una crítica: “*The argument is raised here not for criticism but as an example of the diverse uses which analogy can be put*” (Nash, 1969: 112).

El segundo aspecto de la crítica de Gilson al ontologismo al que Nash intenta dar respuesta afirma que cuando Agustín habla de visión directa de Dios no se está refiriendo a la iluminación y al conocimiento natural sino a la experiencia mística. Nash (1969: 112) rebate que esto, más que una objeción, es una especie de comodín que pretende neutralizar el conjunto de la interpretación ontológica a pesar de ser evidente —y el propio Gilson lo admite— que hay textos de Agustín netamente ontologistas y que no tienen absolutamente nada de místicos. Nash cree que son ejemplos de ello *Confessiones* VII, 17; *De Trinitate* VIII, 3; o *De ciuitate dei*, XI, 2. Valga como ejemplo el tipo de descripción de la iluminación que Agustín hace en el fragmento citado de *De Trinitate*, donde es descrita una ascensión intelectual desde lo bueno hasta Dios, que es *bonum omnis boni*:

Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia animata corpora, et bonus aer modestus et salubris, et bonus cibus suauis atque aptus ualetudini, et bona ualetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter et affecta hilariter et luculente colorata, et bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus uir iustus, et bonae diuitiae quia facile expediunt, et bonum caelum cum sole et luna et stellis suis, et boni angeli sancta oboedientia, et bona locutio suauiter docens et congruenter mouens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis graue. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et uide ipsum bonum si potes; ita deum uidebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.³¹

³¹ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 3, 4.

Ronald H. Nash quiere poner de manifiesto que la ascensión que revela este fragmento tiene un evidente eco platónico, pero en ningún caso puede ser considerada como una descripción de éxtasis místico. En los demás textos anteriormente mencionados de *Confessiones* y *De civitate dei* sucedería lo mismo. Por otra parte, Nash (1969: 116) introduce en este debate una distinción conceptual lo suficientemente relevante. Habría que no confundir, según el autor, misticismo y *contemplatio*, puesto que el proceso agustiniano que conduce a la *sapientia* hace uso de la *contemplatio* y Nash se pregunta qué relación puede haber entre las verdades invariables de la matemática o la geometría con la experiencia mística. Todavía en el marco de esta segunda crítica de Gilson al ontologismo, el historiador francés distingue entre la visión de la verdad *en Dios* y la visión *de Dios*. Gilson cree necesaria esta distinción porque, de lo contrario, habría que admitir que incluso los injustos ven a Dios y se hacen partícipes de la experiencia mística. Nash, en cambio, defiende una visión de Dios, pero cualitativa y cuantitativamente diferente a la visión beatífica. Se ampara en un fragmento de *De Trinitate* donde se afirma la posibilidad del conocimiento de Dios, pero no *ad aequalitatem*: “*Quocirca in quantum deum nouimus similes sumus, sed non ad aequalitatem similes quia nec tantum eum nouimus quantum ipse se*”.³²

La tercera crítica de Gilson intenta hacer frente a estos textos agustinianos de naturaleza ontológica a los que no puede aplicar ni la primera crítica (lenguaje metafórico) ni la segunda (misticismo), afirmando que, más que una visión de Dios, implican una función regulativa. Nash (1969: 119-120) reconoce que esta interpretación podría fundamentarse en las numerosas veces que Agustín se refiere a las ideas como *regulae*. Sin embargo, Nash no está dispuesto a hacer equivalentes *ideae* y *regulae*, y recurre al segundo capítulo de *De libero arbitrio* para demostrar que, al menos en esta ocasión, Agustín habría distinguido ambos términos.³³ Sin embargo, la prueba no resulta demasiado convincente, dado que en el fragmento citado por Nash se habla de *ratio et veritas numeri* y —no aquí, sino más adelante— también de *regulae et lumina uirtutum*, pero para afirmar, simplemente, que son *uera et incommutabilia* y que pertenecen al ámbito de la sabiduría (*ad sapientiam pertinere*); ninguna de estas dos características, sin embargo, puede decirse que las separe esencialmente de las *ideae*, término, por otra parte, que no aparece ni una sola vez en todo el *De libero arbitrio*.

Por último, la última crítica de Gilson al ontologismo consiste en mostrar que el interés de Agustín por el conocimiento sensible es una prueba contra el carácter ontológico de su teoría de la iluminación. Efectivamente, como todas las cosas corporales son copias particulares de las ideas divinas, si realmente conocieramos plenamente las ideas ya no necesitaríamos conocer el mundo corporal a través del mundo sensible. Nash (1969: 120) responde a Gilson que con esta observación no está criticando a Agustín sino la lectura que Malebranche hace de Agustín.

³² *Ibid.*, IX, 11, 16.

³³ Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, II, 8, 20-22; II, 9, 26.

Cabe decir que la interpretación ontológica ha tendido a darse por superada, a lo largo del siglo XX, y en el centro del debate se han situado más bien la interpretación tomista de Charles Boyer (v. 2.2.3), la avicenista de Eugène Portalié (v. 2.2.1) y sobre todo la formalista de Étienne Gilson (v. 2.3.1). El debate entre estas tres posiciones tiene lugar aproximadamente entre los años veinte y cuarenta del siglo XX. Quizás por eso, aportaciones más recientes, realizadas en la segunda mitad del siglo XX (como la que acabamos de sintetizar y que firma Ronald H. Nash), han tendido a quedar al margen del debate sobre la iluminación agustiniana. Es habitual, en realidad, *liquidar* la interpretación ontológica haciendo referencia solo al capítulo sexto del tercer libro de la *Recherche de Malebranche*, fácilmente rebatible y que, sobre todo, se aleja sustancialmente del marco textual de Agustín. Por todo este conjunto de circunstancias nos parece bastante importante no terminar este apartado sin hacer referencia a una obra de publicación mucho más reciente y que también se sitúa en la órbita ontologista. Se trata del ensayo de Lucien Jerphagnon *Agustin et la sagesse*,³⁴ aparecido en 2006.

Jerphagnon (1921-2011) fue un veterano estudiioso de la filosofía de la antigüedad tardía y además de publicar varias obras específicas sobre la filosofía de Agustín dirigió la reciente edición de la traducción al francés de las obras completas³⁵ del obispo de Hipona. *Agustin et la sagesse* pretende ser más bien un ensayo divulgativo e introductorio sobre el pensamiento de Agustín que una obra especializada. A pesar de no entrar en el detalle de las discusiones entre académicos, Jerphagnon se hace eco de una posición claramente ontologista en relación con la teoría del conocimiento de Agustín. Un ontologismo de raíz netamente platónica, pero fundamentalmente conciliable con los principios del cristianismo (*consonans euangelio*,³⁶ como dirá el propio Agustín refiriéndose a la adecuación entre la filosofía de Plotín y el evangelio de Juan). A lo largo de su ensayo, Jerphagnon dibuja el recorrido intelectual de Agustín tomando como hilo conductor la noción de sabiduría (*sagesse*). La inteligencia humana, presa del pecado original, necesita el auxilio de la sabiduría divina (que se manifiesta mediante la gracia) para acceder a la comprensión del mundo, de uno mismo y de Dios. Jerphagnon hace referencia a la teoría ambrosiana del préstamo (*théorie del emprunt*) para justificar cierto acceso a la ciencia (no a la sabiduría) por parte de los paganos, que habrían tomado prestado todo lo que hay de verdad en el Antiguo Testamento, quedando siempre en el umbral de la comprensión plena debido a la falta de fe. Con Jerphagnon, por tanto, nos encontramos ante un ontologismo que no niega la continuidad esencial entre el alma humana y Dios pero que somete la comunicación que pueda haber entre estas dos entidades a la presencia de la fe. La comprensión como recompensa de la fe. *Haec est, crede, saluberrima auctoritas [...] quae commouet stultos ut ad sapientiam festinent.*³⁷

³⁴ Lucien Jerphagnon, *Agustin et la sagesse* (París: Desclée de Brouwer, 2006).

³⁵ Oeuvres de saint Augustin, sous la direction de Lucien Jerphagnon. París: Gallimard, 1998-2002 (3 vols.).

³⁶ Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, X, 2.

³⁷ Agustín de Hipona, *De utilitate credendi*, 16, 34.

2.3. Interpretación tomista

La lectura que Tomás de Aquino (1225-1274) hizo de la teoría de la iluminación de Agustín es una de las que ha gozado de mayor aceptación a lo largo de la historia de la filosofía y ha contado, todavía en los siglos XIX y XX, con firmes defensores³⁸. De acuerdo con la lectura tomista, la iluminación es asimilable a la abstracción de raíz aristotélica: la mente humana, entendimiento agente, haciendo uso de su capacidad para conferir inteligibilidad a los contenidos de la sensación, alcanzaría las *supremae rationes* sin necesidad de ninguna iluminación adicional. El origen de la teoría lo encontramos en un Tomás de Aquino³⁹ que, queriéndose alejar de las tesis ontologistas y avicenistas, convierte la iluminación en un acto de la razón humana natural, sin intervención añadida de la luz divina. Su principal teoría opositora ha sido durante siglos la interpretación ontológica y es por este motivo que los defensores modernos de la interpretación tomista polemizan, sobre todo, con los defensores de la otra. Es el caso de J. Kleutgen,⁴⁰ de Fulbert Cayré⁴¹ y, sobre todo, de Charles Boyer.⁴²

De entrada, cabe decir que cuando Tomás de Aquino expone su interpretación de la iluminación de Agustín ya debe de hacerlo contra una cierta tradición interpretativa, porque con anterioridad ya habían sido planteados enfoques avicenizantes, ontologistas e incluso platonizantes (que tendrían un éxito escaso). Y siguiendo su modo sistemático de proceder, Tomás se preocupa, en primer lugar, de neutralizar las tesis contrarias antes de reafirmar la suya. En primer lugar, es importante despejar la posición de Agustín respecto a Platón.

Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente diuina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce diuina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes uideamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam uideremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras.⁴³

Cualquier posibilidad de innatismo (*species per se subsistentes*) en el marco de la teoría de la iluminación queda, por tanto, descartada por Tomás. Ahora bien, la última frase de este fragmento y, en concreto, el verbo *imprimunt* deberían ponernos en alerta ante un posicionamiento por parte del *doctor angelicus* coincidente con el de sus adversarios árabes, especialmente Avicena. Y nada podría hacernos pensar que Tomás no sea, en este aspecto, aviceniano si no dispusiéramos de ningún otro texto suyo sobre la teoría de la iluminación. Tomás aborda de nuevo el problema en la pregunta 88 de la *Summa*

³⁸ Amado F., A., & Lettelier Widow, G. (2023). En el verbo está la luz: enseñanza e iluminación según Tomás de Aquino. *Scripta Mediaevalia*, 16(1), 16.

³⁹ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. II; *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6, Resp.; *Summa Theologiae*, I, q. 88, a. 3.

⁴⁰ Joseph Kleutgen, *La Philosophie scolaistique, Exposée et défendue par le R.P. Kleutgen; traduite avec l'autorisation de l'auteur, par le R.P. Constant Sierp* (París: Gaume Frères et J. Duprey, 1868-1870).

⁴¹ Fulbert Cayré, *La contemplation augustinienne* (Bruges: Desclée de Brower, 1954).

⁴² Charles Boyer, *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (París: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932).

⁴³ Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Art. 10, ad 8. [64368].

Theologiae.⁴⁴ Si en el fragmento precedente se hace evidente que quería dejar claras las diferencias entre Agustín y el platonismo, en esta pregunta de la *Summa* da respuesta a la interpretación ontologista e, indirectamente, nos despeja la duda que ahora se nos planteaba. En un artículo estructurado según la más pura dialéctica tomista, el filósofo intenta rebatir la afirmación según la cual “*id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus*”. La interposición bíblica de Jn 1, 18 (*Deum nemo uidit unquam*) permite a Tomás enhebrar su respuesta. El intelecto humano no puede captar las sustancias inmateriales creadas (los ángeles⁴⁵); mucho menos, por tanto, debe poder captar las sustancias inmateriales increadas (las ideas divinas). Otra interposición bíblica permite acabar de desmentir la posibilidad de conocer a Dios directamente. Se trata de una cita célebre en el marco de esta disputa, ya que es el mejor aval de la interpretación tomista de la iluminación: “*invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*” (Rm 1, 20). La cita de Pablo es especialmente efectiva porque sintetiza espléndidamente lo que finalmente es la concepción de la teoría de la iluminación de Agustín por parte de Tomás: una réplica de la teoría abstractiva de Aristóteles. El sujeto de la iluminación no sería, por tanto, Dios, sino —de acuerdo con la secuencia gnoseológica tomista— un intelecto agente que obtendría, por abstracción, las ideas generales.

Queda claro, por tanto, que el principal objeto de nuestro conocimiento es la “*quidditas rei materialis*” y en ningún caso las ideas divinas. La luz de nuestro intelecto es el medio en el que tiene lugar el conocimiento, no el objeto directo de nuestro conocimiento: “*lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur*”. La diferencia de una sola letra (*quod / quo*) es aquí fundamental. Nos queda por aclarar, tan solo, en qué sentido el fragmento de Tomás citado más arriba se refería a las *supremae rationes* como algo que es *impreso* en nuestra alma.

Al inicio de este mismo artículo tercero de la *Quaestio 88*, Tomás había recordado que “*omnia in luce primae ueritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro de Trin., et in libro de uera Relig.*” Sin embargo, es evidente que después de las dos interposiciones bíblicas, no es posible interpretar que esta visión *in luce primae veritatis* sea necesario entenderla ni en sentido platónico ni en sentido ontológico. Conocer *en* la luz de Dios no puede ser sinónimo de conocer la luz de Dios, ya que este es un camino vedado al alma humana. ¿Cómo no entenderla, sin embargo, en sentido avicenizante, como si, a la inversa, nuestra alma recibiera directamente de Dios las ideas abstractas? Tomás nos aclara que es necesario entender el conocimiento *in luce primae ueritatis* teniendo presente que “la luz de nuestro intelecto, sea natural o fruto de la gracia, no es sino una impresión de la verdad primera”.⁴⁶ ¿Quiere decir esto que esta “impresión” debe tener necesariamente

⁴⁴ Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I, q. 88. art. 3.

⁴⁵ Tomás aborda la cuestión de la posibilidad de percepción de los ángeles en el art.1 de esta misma *quaestio 88*.

⁴⁶ *Lumen intellectus nostri, siue naturale siue gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae* (*Summa Theologiae*. I, q. 88. art. 3, ad 1).

lugar en cada acto de conocimiento, convirtiendo así la iluminación en un acto ligado a cada acto de conocimiento concreto? Más bien parece que Tomás se decanta por considerar que el conocimiento se funda efectivamente en una luz divina pero que esta luz ha sido infundida en el alma humana, de forma natural, en el mismo momento de su creación. La teoría cognoscitiva encontraría aquí eco bíblico en otro célebre fragmento de Juan: “*Deus est lux uera, quae illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum*” (Jn 1, 9), que Tomás introduce precisamente en el inicio de este artículo. De esta forma no se obvia la necesidad de la intervención divina en el proceso de conocimiento, pero se la reduce a una realidad genealógica, mientras que el papel más propiamente genético quedaría en manos del alma intelecto agente capaz de abstraer las ideas generales de forma natural, porque forma parte de su naturaleza haber recibido la luz que le permite abstraerlas. Hacer intervenir una nueva luz de forma expresa no sería pertinente. “*Ad primum ergo dicendum quod quamuis nihil simus sufficientes cogitare ex nobis sine operatione Dei, non tamen oportet quod in quaelibet nostra cognitione, nouum lumen nobis infundatur*”.⁴⁷

Este fragmento evoca claramente —casi textualmente— un versículo de la segunda Carta a los Corintios: “*Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*” (2 Cor 3, 5). Una evocación lo bastante evidente pero que no parece haber detectado alguno de los críticos de la posición tomista, como Michele Federico Sciacca que, citando este texto del *Super Trinitate* de Tomás concluye con rotundidad: “Y eso ya no es San Agustín”.⁴⁸ El intérprete tiene razón. De hecho, no es ni Agustín ni Tomás. Es Pablo de Tarso.

Modernamente, la tesis tomista ha sido retomada por el jesuita Charles Boyer⁴⁹ (1884-1980). Dada su coincidencia en el tiempo, así como la divergencia de enfoques en relación con la teoría de la iluminación de Agustín, las tesis de Boyer han entrado abiertamente en polémica con las de Étienne Gilson, que estudiaremos en detalle en el apartado siguiente. Boyer se niega a sostener una interpretación de la iluminación de Agustín en clave tomista *tout court*. Él mismo responde a un ataque velado pero desgarrador de Gilson con un comentario no menos duro:

M. Gilson déclare dès l'abord que le nombre de ceux qui s'obstinent à soutenir que le thomisme et l'augustinisme n'ont qu'une seule et même théorie de la connaissance diminue de jour en jour. Je le crois bien ; il n'y a même personne, que je sache, qui voulût le soutenir un seul instant, si la question restait posée en termes aussi généraux et aussi simples.⁵⁰

La posición de Boyer parte de la siguiente doble constatación. En primer lugar, Agustín enseña que el alma humana, en contacto con lo sensible, adquiere una

⁴⁷ Tomás de Aquino, *Super de Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 1* [84301].

⁴⁸ Michele Federico Sciacca, *San Agustín; versión española de Ulpiano Álvarez Diez* (Barcelona: Luis Mircale, 1955), 371.

⁴⁹ Charles Boyer. *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932) y *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin* (Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1940).

⁵⁰ Charles Boyer, “Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson”. *Gregorianum* 8, N° 1 (1927), 107.

luz creada por medio de la cual conoce la naturaleza de las cosas sensibles; en segundo lugar, esta enseñanza contiene todo lo esencial de la doctrina tomista de la abstracción.⁵¹ En consecuencia, no es ningún error pensar que la interpretación que hace Tomás de la epistemología agustiniana es esencialmente correcta. Boyer constata que Agustín abandona las posiciones innatistas muy temprano —que son explícitamente rechazadas en los textos de madurez— y entonces concluye que la idea inteligible por medio de la cual juzgamos a los cuerpos sensibles debe ser una idea adquirida. Esta idea adquirida es la que nos permite conocer la naturaleza de los cuerpos no “*entièrement déterminée*”, es decir, en sí, sino en la medida en que ideas generales (ideas del tipo *unidad*, *belleza*, o *ser*) nos permiten expresarla. Esto da lugar a un tipo de juicio que va más allá del conocimiento proporcionado por los sentidos. Estos no informan de categorías abstractas como la unidad o la belleza, que son las que permiten a la inteligencia de encaminar la percepción hacia la ciencia. Los textos de Agustín ponen en evidencia, según Boyer, que los cuerpos son puestos a disposición de la inteligencia por medio de los sentidos y que esta los juzga siguiendo razones eternas. Boyer quiere coincidir con Gilson en la inexactitud que supone pensar que, por medio de la iluminación, las ideas divinas se introducen (cuando Agustín habla de *imprimantur*, por ejemplo) en la mente humana. Más bien —concorda el jesuita con Gilson— cabe pensar que lo que imprimen las ideas humanas en la mente humana es “*sa forme, sa règle et sa certitude*”. Pero afirmar esto supone, según Boyer, la necesidad de dar entrada a la abstracción y, consecuentemente, a una posición neta y esencialmente (aunque no comparta las palabras literalmente) tomista. La secuencia del acto de conocimiento agustiniano, según Boyer, sería la siguiente: cuando emitimos un juicio tenemos un contenido en nuestro pensamiento. Si ese contenido no es una idea divina y si tampoco es una representación sensible, entonces está formado por una idea humana que se realiza en la representación sensible. Es, por tanto, en presencia de lo sensible, y bajo la influencia de la luz divina que la inteligencia se ha formado una idea abstracta (la de unidad, la de belleza) en el mismo momento en que veía esta idea realizada en el objeto sensible. La fuerza intelectual que, siguiendo la regla superior de las razones eternas, ha dado lugar a esa idea y juicio, es una luz creada.⁵² Este es el resumen de Boyer, desde su punto de vista, esencialmente coincidente con el de Gilson.

Es decir, según Boyer, nuestra inteligencia nos ilumina, pero esta iluminación, en último término, proviene de Dios, puesto que nuestra inteligencia también procede de Él. Nuestra inteligencia, por tanto, es la luz divina pero una luz divina que actúa de forma suavizada, adecuada a las capacidades del ser humano. Igualmente, las verdades que percibimos por medio de nuestra inteligencia iluminada son atenuadas y parciales, pero son verdades atenuadas y parciales de una verdad que es Dios mismo. Es en este sentido que Boyer entiende la teoría de la iluminación de Agustín y cómo tiene lugar la visión de

⁵¹ Boyer, *Essais sur la doctrine*, 177.

⁵² Boyer, *Essais sur la doctrine*, 179-180.

las verdades en Dios.⁵³ Tal y como ha observado Sciacca,⁵⁴ el principal problema de la tesis de Boyer es que, de la constatación de que Tomás cita a Agustín en prácticamente todas las páginas de la *Summa Theologiae*, el jesuita francés extrae la conclusión de que la teoría agustiniana constituye una especie de tomismo *avant la lettre*. Sciacca considera que, además de la influencia aristotélica, es más sensato reconocer un fuerte compromiso en la filosofía del *doctor angelicus* con el pensamiento de Agustín que aristotelizar el pensamiento tanto de uno como de otro (operación fácilmente realizable en el caso de Tomás, pero difícilmente sostenible en el de Agustín). El crítico más implacable de Boyer, sin embargo, será Étienne Gilson, como veremos a continuación.

3. Interpretaciones no ideogenéticas de la teoría de la iluminación

Si las diversas teorías ideogenéticas han gozado más bien de poco predicamento a lo largo del siglo XX, ha ido ganando espacio, en cambio, la explicación propuesta en 1929 por Étienne Gilson.⁵⁵ La vía gilsoniana es la de la disolución de la perplejidad a la que intentan dar respuesta los autores hasta ahora mencionados. Efectivamente, según el filósofo francés, no es pertinente intentar dar respuesta a la pregunta sobre el origen de las ideas divinas contenidas en la mente humana sencillamente porque, para Agustín, esto no suponía un problema. En lugar de dirigir nuestra investigación hacia la ideo génesis (e intentar averiguar, por tanto, si las ideas divinas llegan a nuestra mente por implantación, por visión o por la propia actividad de la mente humana, como hacen las demás interpretaciones), Gilson considera que la teoría de la iluminación debe dar cuenta, más bien, de la validez de nuestros juicios. Es decir, la luz divina se convierte en una suerte de autoridad reguladora bajo la que actúa nuestra mente. Esta interpretación, pues, supone renunciar a responder a la pregunta “¿cómo obtiene nuestra mente los conceptos que nos permiten formar juicios universalmente válidos?” y sustituirla por la siguiente: “¿por qué podemos formar juicios universalmente válidos?”. Si la respuesta a la primera pregunta es: “los obtiene por medio de la iluminación” se impone la necesidad de explicar cómo tiene lugar esta iluminación, explicación que Agustín no nos proporciona. Si, en cambio, intentamos responder a la segunda pregunta, diremos que: “podemos formar juicios universales porque que Dios ilumina nuestro juicio”. En este caso, aunque no podamos dar cuenta de cómo ilumina Dios nuestro juicio, estaremos respondiendo plenamente a la pregunta, puesto que no estamos inquiriendo por el *cómo* sino por el *por qué*. Gilson centra sus esfuerzos, pues, en reubicar el objetivo de la pregunta sin traicionar las intenciones de Agustín.

⁵³ Boyer, *L'idée de vérité*, 232-233.

⁵⁴ Sciacca, *San Agustín*, 375.

⁵⁵ Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París: Vrin, 1987). Citamos siguiendo la paginación de la edición de Vrin más reciente y asequible para el lector (1987) y que concuerda, sin embargo, con las ediciones precedentes, siempre *chez* Vrin, desde la segunda (1943), en la que Gilson introdujo numerosos cambios respecto la primera (1929), que debe darse por superada.

La potencia explicativa de la interpretación de Gilson —que se presenta, como ya hemos ido viendo hasta aquí, con intención crítica respecto a las interpretaciones anteriores— ha eclipsado en buena parte las explicaciones ideogenéticas. La teoría de Gilson ha sido recogida, de hecho, por Frederick Copleston⁵⁶ en su *Historia de la Filosofía*, convirtiéndose, por tanto, en la interpretación de referencia y más ampliamente difundida. Copleston, sin embargo, sí está dispuesto a conceder un cierto carácter ideogenético a la iluminación, siempre y cuando se entienda que lo que infunde la iluminación no es el contenido del concepto sino la *calidad* del juicio que realizamos sobre el concepto, el carácter necesario de un juicio de orden universal.

Entre los intérpretes que se desmarcan de las tesis ideogenéticas, Gilson cuenta con un precedente tan ilustre como Buenaventura.⁵⁷ Esto ha hecho que algunos historiadores de la filosofía, como TeSelle,⁵⁸ hayan asimilado ambas posiciones y hablen de interpretación buenaventuriana para referirse a la de Gilson. Sin embargo, ambas explicaciones se presentan en términos suficientemente diferentes y distanciados en el tiempo como para que valga la pena dedicar un espacio separado a cada una de ellas.

3.1. La interpretación de Étienne Gilson

Étienne Gilson dedica una treintena de páginas (103-130) de su ya clásica *Introduction à l'étude de Saint Augustin* al análisis detallado de la teoría agustiniana de la iluminación y a la crítica de las interpretaciones ontológica y tomista. Gilson comienza por constatar que el marco metafórico que dará consistencia al imaginario de la teoría de la iluminación se encuentra ya de forma madura en un escrito tan temprano como los *Soliloquia*. Aquí, Agustín nos presenta a Dios como un maestro interior y la iluminación se convierte en la imagen de la acción pedagógica que Dios ejerce sobre el alma humana. El paralelismo de donde nace la imagen de la iluminación es evidente. Dios es a nuestro pensamiento lo que el sol es a nuestra vista; Dios es fuente de la verdad como el sol es fuente de la luz; una especie de luz divina ilumina la verdad para que pueda ser percibida por nuestra mente, al igual que la luz ilumina los objetos para que puedan ser vistos por nuestros ojos. Gilson constata que en el origen de la teoría de Agustín existe un antecedente y una coincidencia. El antecedente es la tradición neoplatónica. Ya Platón, con el mito de la caverna, consagró la analogía de la luz como imagen epistemológica de primer orden. En los *Soliloquia*, Agustín explica de manera detallada la alegoría platónica.⁵⁹ Más allá de Platón, sin embargo, la influencia más cercana de Agustín es Plotino, siempre mediado por la traducción latina que de las *Enéadas* realizará Porfirio —que habla de un principio espiritual (*voûs*) que es a la vez causa de la existencia de las cosas, luz para su conocimiento y regla de vida, haciendo

⁵⁶ Frederick Copleston, *Historia de la filosofía* (Barcelona: Ariel, 1994). II, 60-74.

⁵⁷ Buenaventura, *De Scientia Christi, quaestio IV, conclusio*.

⁵⁸ Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York Herder and Herder, 1970).

⁵⁹ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, 13, 23.

coincidir, por tanto, en el mismo principio, un triple nivel, ontológico, epistemológico y ético. Sin embargo, una teoría inspirada en las tesis neoplatónicas pero que no concordara con el mensaje evangélico no podría ser aceptada por Agustín. Además, por lo tanto, del antecedente neoplatónico, encontramos la coincidencia con las escrituras. Según Agustín, la tesis iluminista de Platón desplegada más tarde por Plotino es “*consonans euangelio*” y, más concretamente, *consonans* con el *incipit* del evangelio de Juan, donde se nos habla de la venida del Bautista, de quien se dice que “*non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum*”.⁶⁰ He aquí, pues, los dos pernos sobre los que Gilson interpreta que Agustín sostiene su teoría de la iluminación. Ahora bien, tal y como remarca Gilson, en Agustín, la explicación iluminista, lejos de ser una metáfora, es una descripción ontológica. En este sentido, el historiador francés destaca que, para Agustín, tan solo Dios es luz en sentido propio, mientras que la luz física tan solo está en un sentido figurado. Esto lleva, por tanto, al vuelco de la metáfora; ya no es Dios quien actúa como lo hace el sol, sino el sol que actúa como Dios lo hace. En esta operación, Gilson ve la intención, por parte de Agustín, de distanciarse de sus *errores* de juventud, especialmente del materialismo maniqueísta, que caracterizaba la luz solar con atributos divinos. Sin embargo, en cualquier caso, estamos hablando de una metáfora y alguno de los dos términos puestos en juego (el sol y Dios) deberá tener un sentido figurado.

Uno de los problemas centrales de la iluminación radica en la delimitación de qué parte del acto de conocimiento pertenece a la esfera humana y cuál a la divina. Según Gilson, es innegable que la iluminación no solo no excluye, sino que requiere necesariamente la participación de un intelecto humano propio, perfectamente distinguido de la luz divina. Una ilumina y el otro es iluminado. Indudablemente, la primera es incomparablemente superior a la segunda. Agustín se refiere en algún momento a esta *mens intellectualis* como *intelligentia* o *intellectus*.⁶¹ Ahora bien, a pesar de los numerosos textos que avalan la profunda distinción de naturalezas entre luz e intelecto, uno de ellos ha generado una larga controversia en la que Gilson ha tenido un papel protagonista. Se trata de *De Trinitate*, XII, 15, 24, donde Agustín afirma:

Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista uideat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis uidet quae in hac corpore a luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus⁶².

El elemento controvertido es la expresión “*in quadam luce sui generis incorporea*” ya que presenta una ambigüedad de sentido que Gilson califica, finalmente, de “*grammaticalement insoluble*” (Gilson, 1987: 107, n. I).

⁶⁰ Jn 1, 8-9.

⁶¹ Gilson cita, concretamente, la *Epistola 147 ad Paulinam* de Agustín, del año 413 (ca.).

⁶² Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XII, 15, 24.

Efectivamente, el genitivo *sui generis* puede ser traducido o bien por “de una especie [o tipo, o género] particular”, o bien por “de su misma especie [o género]”, (es decir, de la misma especie que la luz). Gilson destaca que tanto Tomás como los intérpretes agustinianos de tradición tomista (hasta Charles Boyer incluido) se han decantado por la primera traducción,⁶³ convirtiendo al intelecto humano de Agustín en análogo al intelecto agente del tomismo. Según Gilson, el fragmento de Agustín simplemente quiere afirmar que el alma ve lo inteligible en una luz incorpórea, incorpórea como ella misma (de su mismo género, no de un tipo diferente). Por tanto, nos encontramos simplemente ante una oposición entre el género espiritual del pensamiento y el género corporal de la vista y sería un error empeñarnos en “*y lire une communauté d'ordre ontologique entre l'être de la lumière et l'être de l'intellect*”.⁶⁴ Pero más allá de esta constatación, a Gilson le interesa —hasta el punto de convertirse en una de sus tesis centrales sobre la iluminación agustiniana— establecer el carácter *natural* del proceso de conocimiento. Efectivamente, la iluminación se convierte en la condición necesaria para que nuestro intelecto sea capaz de pensar la verdad, pero siempre en virtud de un orden natural establecido por él. Por eso Gilson propone referirse a esta luz que posibilita el proceso de conocimiento como “*lumière naturelle*”. El historiador pretende, por un lado, negar el extremo avicenizante según el cual Dios estaría pensando en nuestro lugar, pero también cualquier tipo de interpretación sobrenatural de la iluminación. La luz divina ilumina *a todos* los hombres por el simple hecho de estar dotados de intelecto.

Ahora bien, ¿cómo ocurre exactamente esta iluminación? Para hacer frente a esta pregunta, Gilson parte de una distinción que es consecuencia directa de lo que acaba de establecer (el carácter natural de la iluminación). Según Gilson no es posible hacer frente al problema si no distinguimos claramente entre dos tipos de iluminación: la que tiene lugar cuando distinguimos los objetos de la creación gracias a la luz divina, pero sin ver esa luz (éste sería, según Gilson, el caso natural de iluminación) y la que tiene lugar cuando vemos esta luz directamente (este sería el caso de la experiencia mística). Étienne Gilson se muestra claramente partidario de interpretar la iluminación agustiniana en términos naturales y no místicos. Es decir, según Gilson es necesario rehuir una interpretación de la iluminación agustiniana como una intuición del contenido de las ideas de Dios. Ver las ideas de Dios equivaldría a ver a Dios. Ver las cosas *en* las ideas de Dios equivaldría a tener un conocimiento de las cosas *a priori*, ya que las ideas divinas (Agustín las llama *ideae, formae, species, rationes o regulae*, según el caso⁶⁵) son, como Dios mismo, eternas, inmutables

⁶³ Hay que hacer notar que la nota al pie de la página 107 donde Gilson desarrolla este problema contiene un error evidente: Gilson reivindica la *primera* traducción cuando, en realidad, quiere decir la *segunda*. Dónde dice “*Nous croyons que la première traduction est la plus naturelle*”, tiene que decir, en realidad “*Nous croyons que la deuxième traduction...*”. Si no se enmienda este error se hace difícil entender nada de lo que realmente defiende Gilson

⁶⁴ Gilson, *Introduction à l'étude*, 107, n. 1. Esta nota, de una extensión considerable, se ha convertido en uno de los puntos de referencia de la obra que Gilson dedica a Agustín y es parada obligada por todos los comentaristas (críticos o no) posteriores.

⁶⁵ Agustín de Hipona, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, 83, *quaestio 46, 1-2*.

y necesarias, no son criaturas formadas sino la forma de toda criatura. Sin embargo, según Gilson, es evidente que la iluminación no dispensa del conocimiento sensible. Por eso es necesario aclarar qué papel juega, la experiencia sensible, en el conocimiento agustiniano.

Gilson excluye, de entrada, que el papel que Agustín hace jugar a la experiencia sea equivalente ni al de Platón ni al de Aristóteles. El rechazo de la interpretación platónica se basa en el simple hecho de que Agustín rehúye —al menos en los textos de madurez— la teoría de la reminiscencia; para conocer, el alma no es remitida al pasado de una vida anterior sino al contacto presente con las ideas de Dios. La lectura aristotélica tampoco parece viable a Gilson dado que el punto de partida es radicalmente distinto en Aristóteles y en Agustín. Es cierto que ambos hacen jugar un papel indispensable a las sensaciones a la hora de forjarse una idea de las cosas materiales, pero, según Agustín, la sensación es una acción que el alma desempeña, mientras que para Aristóteles es una pasión que sufre. Por otra parte, el alma sensitiva aristotélica se encuentra en plano de igualdad respecto al cuerpo sensible y esto es lo que permite que el cuerpo actúe sobre el alma iniciando el proceso de abstracción inteligible. Para Agustín, en cambio, el alma se encuentra en una situación de trascendencia absoluta respecto al cuerpo y tanto la sensación como la imagen son productos directos del pensamiento. Gilson quiere limitar la acción iluminativa estrictamente al ámbito del conocimiento superior (*sapientia*), aquel en el que los datos sensibles no tienen ningún tipo de relevancia y excluirlo, por tanto, del conocimiento inferior (*scientia*), donde los sentidos y la *ratio inferior* actúan de forma conjunta.

Ahora bien, si negamos a la iluminación cualquier tipo de tráfico abstractivo de lo sensible al inteligible, ¿entonces en qué consiste exactamente la iluminación? Gilson subraya lo que podría ser interpretado desde la perplejidad como una laguna incomprendible en la teoría agustiniana. Efectivamente, Agustín construye una teoría del conocimiento que se apoya fundamentalmente sobre la metáfora de la iluminación divina pero una vez anunciada, se ahorra todos los detalles, dejando de esta manera la teoría incompleta. Gilson constata que varios autores, a lo largo de los siglos, han intentado remediar el carácter incompleto de la teoría agustiniana y acaba preguntándose si verdaderamente hay que completar nada. Si Agustín deja la explicación donde la deja es, según Gilson, porque para el obispo de Hipona no existe ningún problema de conversión de lo sensible al inteligible. Lo que intentaría responder Agustín no sería cómo se forman las ideas generales, sino cómo conocemos la verdad (en el sentido de cómo es que conocemos la verdad). Si el problema de la formación de las ideas generales no es verdaderamente un problema en Agustín es porque el marco conceptual en el que él piensa es mucho más cercano al platonismo (y al neoplatonismo) que al aristotelismo. Esto supone que también el mundo físico se desarrolla y está sometido a reglas y proporciones numéricas inteligibles. Debido a la superioridad jerárquica del pensamiento, sin embargo, es imposible la abstracción ni ningún tipo de comunicación de sustancias desde los cuerpos hacia el alma, mientras que sí es posible del alma hacia el cuerpo.

Según Gilson, esta interpretación tiene la virtualidad de conciliar los puntos de vista de aquellos que atribuyen un papel (*demasiado*) activo al intelecto humano (tomistas) y la de aquellos que le atribuyen un papel (*demasiado*) pasivo (avicenizantes); visto desde este nuevo punto de vista, el intelecto sería a la vez activo y pasivo, según el orden de la relación. Es activo en relación con los cuerpos, puesto que las sensaciones serían producciones del intelecto a partir de los cuerpos. El intelecto también se mostraría activo en relación con las imágenes particulares (la imaginación). Pero a pesar de ese carácter activo, siempre se acabaría haciendo presente en el pensamiento algo que no puede proceder ni de los objetos ni del pensamiento. Se trata del juicio verdadero, que debe ser necesariamente independiente de todo origen sensible. Si el intelecto no es capaz de producirlo, entonces tendrá que recibirlo forzosamente y aquí es donde aparece el rol pasivo del intelecto. Gilson está pensando en verdades necesarias del juicio, como las relacionadas con el número, el bien, la verdad, la belleza, etc.

La conclusión de Gilson, por lo tanto, que él mismo hace provisional *salvo meliori iudicio* (Gilson, 1987: 124) es que la iluminación agustiniana no implica ningún ontologismo sino, más bien, una acción reguladora (de ahí que Agustín se refiera en más de una ocasión a las ideas divinas como *regulae*). Esta conclusión se apoya sobre el carácter natural, no místico, de la iluminación. Es aceptable el conocimiento *por*, *en* o *dentro* de las razones eternas, pero en ningún caso lo es el conocimiento *de* las razones eternas. Gilson acaba aportando como prueba de ese carácter natural de la iluminación, un argumento moral. El historiador francés establece una jerarquía de iluminaciones. En primer lugar, tenemos al hombre justo, que reconoce las reglas de justicia en su interior en su expresión caduca y mutable. Este mismo hombre justo conoce las reglas de la justicia en la verdad divina en su inmutable y necesaria expresión. Por su parte, el hombre injusto no puede conocer dentro de sí unas reglas de justicia que no posee porque no es virtuoso, pero sin embargo conoce perfectamente la injusticia (sabe cuándo se comporta injustamente) y ese conocimiento solo puede ser un conocimiento *en la luz divina* (la misma que comparte con todos los demás humanos, justos o injustos), pero en ningún caso *de la luz divina*, puesto que esto supondría admitir la posibilidad del místico injusto.

La exposición de Gilson concluye con un resumen de tres puntos finales. En primer lugar, la luz inteligible que nos permite conocer las verdades generales no pertenece a nuestro intelecto (como afirman los tomistas) sino a Dios. Es Dios mismo, en realidad. En segundo lugar, esa luz que procede de Dios y que ilumina a nuestro intelecto, se mantiene siempre exterior a nosotros. La verdad creada en el hombre no es conocida en el hombre sino en Dios (aceptar lo contrario supondría admitir que el injusto ve la justicia en su interior —*in sua natura*—). Por último, este conocimiento en Dios no pertenece al orden místico sino al orden natural. La iluminación es accesible y necesaria a todos los hombres independientemente de su condición moral. Suponer lo contrario

implicaría abrir la puerta a toda la humanidad (incluidos los impíos) a un estado de unión mística semipermanente.

3.2. Acerca del problema del *sui generis*

Tal y como hemos visto en el apartado anterior de este trabajo, uno de los debates que centra la atención de los estudiosos de la teoría de la iluminación de Agustín es lo que podríamos llamar “el problema del *sui generis*”. Efectivamente, Étienne Gilson, de un lado, y los intérpretes tomistas y avicenianos, del otro, sostienen dos interpretaciones diferentes de uno de los fragmentos en el que Agustín hace explícita de una manera más clara su concepción de la iluminación. Se trata del *De Trinitate XII, 15, 24*, en el que la expresión “*in quadam luce sui generis incorporea*” puede traducirse de manera igualmente satisfactoria por “en una luz de un tipo particular” o bien “en una luz de su mismo género”. Y escoger una traducción u otra puede tener importantes consecuencias hermenéuticas, ya que puede decantar la interpretación hacia un terreno interpretativo u otro. Ya hemos visto que las interpretaciones tomista y aviceniana, en un intento de analogar está “*lux sui generis incorporea*” con el intelecto agente aristotélico, se decantaban por la primera traducción y daban a “esa luz de un tipo particular” el mismo rango ontológico que a nuestro intelecto, confundiendo, en consecuencia, luz que ilumina e intelecto iluminado. En cambio, Étienne Gilson se decantaba por pensar que el *genus* al que se refiere Agustín es el género incorpóreo del alma y, por lo tanto, habría que traducir la expresión por “en una luz de su mismo género”, es decir, de tipo incorpóreo, como el alma misma, que también es incorpórea. Pese a proponer esta traducción y defenderla de forma convincente, Gilson concluye la imposibilidad de imponer una lectura por encima de otra, y reconoce encontrarse ante un problema “gramaticalmente insoluble”. Justamente porque se trata de un problema, en primer lugar, gramatical, creemos que no tiene nada de insoluble y que precisamente en casos como éste el “método Courcelle”, es decir, un trabajo basado en la comparación filológica debe resultar fructífero y debe permitirnos llegar a algún tipo de conclusión científicamente convincente. Para llegar a esta conclusión, empecemos por detectar todos aquellos casos en los que Agustín, a lo largo de *De Trinitate*, utiliza la expresión *sui generis*, e intentemos extraer, de estos usos, una regla de traducción que nos permita sacar alguna conclusión en el caso que nos ocupa.

La expresión *sui generis* aparece un total de ocho veces a lo largo de los quince libros que constituyen el tratado de Agustín *De Trinitate*. En tres de estas ocasiones,⁶⁶ la construcción *sui generis* no presenta una estructura gramatical comparable a la del fragmento que nos interesa dilucidar. De los otros cinco,

⁶⁶ Se trata de los fragmentos siguientes: “*tamquam in sui generis carcerem*” (III, 7.12); “*terra [produxit] autem prima sui generis germina et prima sui generis animalia*” (III, 8.13); “*is enim sensus corporis maxime excellit, et est uisioni mentis pro sui generis diuersitate uicinior*” (XI, 1.1).

un fragmento es justamente el estudiado y los otros cuatro los transcribimos a continuación.

[Quaecumque notiones] reddunt quamdam sui generis trinitatem⁶⁷.

Quaeramus igitur in hac imagine Dei quamdam sui generis trinitatem, adiuuante ipso qui nos fecit ad imaginem suam⁶⁸.

Haec de libro Sapientiae propterea posui, ne me fidelium quispiam frustra et inaniter existimet in creatura prius per quasdam sui generis trinitates quodam modo gradatim, donec ad mentem hominis peruenirem, quae sese indicia summae illius Trinitatis, quam quaerimus cum Deum quaerimus⁶⁹.

In duodecimo discernenda uisa est sapientia ab scientia, et in ea quae proprie scientia nuncupatur, quia inferior est, prius quaedam sui generis trinitas inquirenda⁷⁰.

A estos hay que añadir aún otro de estructura casi idéntica pero que sustituye *sui* por *cuius*:

Placuit quippe uelut gradatim ascendentibus in utraque requirere apud interiorem hominem quamdam cuiusque generis trinitatem, sicut prius apud exteriorem quae siuimus⁷¹.

Observamos que estos cinco fragmentos comparten con “*in quadam luce sui generis incorpora*” una idéntica estructura sintáctica, que podemos esquematizar de la siguiente manera: *quidam* + *sui* (o *cuius*) *generis* + sustantivo. Los cinco tienen en común que el sustantivo que aparece detrás de *sui generis* es *trinitas*, en minúscula, ya que en todos los casos Agustín está poniendo de manifiesto algún tipo de analogía entre una trinidad interior al hombre, una trinidad de conocimientos, una trinidad en el orden de las cosas, o en la ciencia, y la Trinidad divina. Justamente porque Agustín está trabajando con analogías, estas *trinidades* van siempre acompañadas del adjetivo *quidam*; son *cierta* trinidad, *una especie* de trinidad. Y *sui generis*, a su vez, nos conecta este tipo de trinidad con el sustantivo que le corresponde. Si hablamos de una trinidad propia del hombre, entonces *sui generis* hace referencia al hombre; si hablamos de una trinidad propia de las ciencias, entonces *sui generis* hace referencia a las ciencias. No parece, por lo tanto, que debamos tener ningún problema para traducir, por ejemplo, “*quaecumque notiones in animo fidelis hominis reducente quamdam sui generis trinitatem*” por “todos los conocimientos que existen en el alma del hombre creyente forman una especie de trinidad de su mismo género” (es decir, del mismo género de los conocimientos). Igualmente, traduciríamos “*quaeramus igitur in hac imagine Dei quamdam sui generis trinitatem*”, por “buscamos en esta imagen de Dios una cierta trinidad de su mismo género” (es decir, del mismo género que la

⁶⁷ *De Trinitate*, XIII, 20.26

⁶⁸ *De Trinitate*, XIV, 4. 6

⁶⁹ *De Trinitate*, XV, 2.3

⁷⁰ *De Trinitate*, XV, 3.5

⁷¹ *De Trinitate*, XIII, 20, 26

imagen de Dios). Aplicar en ninguno de estos casos la traducción alternativa y decir por ejemplo “una cierta trinidad de un tipo especial” nos alejaría claramente del sentido que parece que Agustín quiere dar al texto. Basta con juntar estos cinco fragmentos que estamos comentando para darnos cuenta de que Agustín no quiere descubrir cinco trinidades, todas ellas “de un tipo especial” sino cinco tipos de trinidad que lo único que tienen de especial es que corresponden a realidades distintas cada una: a la ciencia y a la sabiduría, a los conocimientos del creyente, a la imagen de Dios o a las cosas creadas. Si trasladamos el mismo caso al fragmento polémico de *De Trinitate XII*, 15.24, tenemos que el alma percibe las cosas inteligibles en una especie de luz incorpórea y *sui generis* hace referencia al género del alma. De tal forma que podríamos traducir el fragmento entero como sigue:

Más bien hay que creer del alma intelectual que ha sido creada de tal modo que, unida a las cosas inteligibles siguiendo un orden natural, tal y como ha dispuesto el Creador, las vea en una especie de luz incorpórea de su mismo género [del género del alma], al igual que el ojo del cuerpo ve lo que le rodea en la luz corpórea, ya que ha sido creado capaz de esa luz y le es apropiada⁷².

Esta traducción, apoyándose en el sentido que creemos que hay que atribuir al resto de expresiones similares que encontramos en *De Trinitate*, se aleja definitivamente de la tomista y la avicenista y se acerca a la de Gilson. Lo que está en juego tras una u otra traducción es la concepción de una especie de intelecto agente *more aristotelico* que sería el encargado de producir la iluminación y que anularía la distancia ontológica entre el intelecto iluminado y la luz que lo ilumina. Gilson no ve motivos para contemplar esta posibilidad ni siquiera si optáramos por la primera traducción (“una luz de un tipo especial”). Sin embargo, si las razones que hemos aportado a favor de la segunda traducción resultan convincentes, la tesis de Gilson parece verse aún más reforzada y limita enormemente el recorrido de las demás interpretaciones.

3.3. Un precedente medieval de Gilson: Buenaventura

La interpretación de Étienne Gilson que acabamos de exponer encuentra un cierto antecedente en una página de Buenaventura da Bagnoregio (ca. 1217/1221 – 1274) que, sin embargo, sorprendentemente no es citada por el historiador francés. Se trata de un fragmento de *De scientia Christi*,⁷³ donde Buenaventura rechaza tanto la interpretación ontológica como la tomista y propone una tercera vía, que comparte con Gilson, y que pone el acento en el aspecto normativo o regulativo. Por Bonaventura, no se corresponde a la enseñanza agustiniana que todo lo que conocemos de manera cierta lo conoczamos exclusivamente gracias a la evidencia que nos brinda la luz eterna. Si así fuera, afirma el *doctor seraphicus*, la frontera que separa el conocimiento natural de lo sobrenatural sería inseparable. “Et tunc non differret cognitio uiae a

⁷² Agustín de Hipona, *De Trinitate XII*, 15.24.

⁷³ Buenaventura, *De scientia Christi, quaestio IV, conclusio*.

cognitione patriae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis".⁷⁴

Si esta sería una interpretación que caería en el exceso, Buenaventura tampoco está dispuesto a aceptar la del otro extremo, que caería en el defecto de no dar a la iluminación otro papel que el de mera influencia, una influencia necesaria en el acto de conocimiento pero que no permitiría a quien conoce alcanzar propiamente la razón eterna. Aquí, naturalmente, Buenaventura está combatiendo la interpretación tomista, y lo hace con las mismas palabras de Agustín.

Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum uerba beati Augustini, qui uerbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in ueritate aeterna.⁷⁵

Si en esta segunda crítica, Buenaventura hablaba de *incommutabiles et aeternae regulae*, en su interpretación final, que el franciscano califica de *medium* entre las dos propuestas criticadas, la razón eterna se convierte en *regulans* y *ratio motiva* indispensable para el conocimiento humano, pero no *in sua omnimoda claritate* sino con la colaboración de la razón creada.

Et ideo est tertius modus intelligendi quasi medium tenens inter utramque uiam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiuia, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum uiae.⁷⁶

La concepción de una *ratio aeterna ut regulans et ratio motiuia*,⁷⁷ aunque Buenaventura la considere un término medio entre los dos extremos criticados, representa, en realidad, un salto adelante al problema de la iluminación agustiniana, muy parecido al que realiza Étienne Gilson en el siglo XX. Buenaventura está obviando la pregunta ideogenética que se preocupa por indagar el origen de las *rationes aeternae* (si proceden, por naturaleza, del intelecto humano que las extrae del conocimiento sensible, o bien de un intelecto agente externo al hombre, o están en conexión ontológica con Dios).

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Buenaventura aclara la diferencia entre causa *efficiens*, causa meritoria y ratio motiva en *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, scholion*, 2: "Differt causa efficiens, causa meritoria, ratio motiuia. Deus solus est causa *efficiens* gratiae et gloriae; causa meritoria, quae vel ad dispositionem uel aliquo modo ad causam efficientem reducitur, non potest esse nisi in creatura, sed est *praeuisa* a Deo. Ratio motiuia differt a causa meritoria. Nam ratio latius patet quam *causa*, quae concipiatur ut influens in effectum; unde unum diuinum attributum a nobis concipi potest ut ratio alterius, minime autem ut *causa*. Item terminus motiuia latius patet quam meritoria, ut manifestum est. Hinc est, quod ratio motiuia potest concipi tum ex parte *Dei*, v. g., ostensio suae misericordiae, tum ex parte *praedestinati*; et ex hac parte iterum dupliciter: uel quatenus haec ratio fundatur in aliquo *merito* (et tunc coincidit cum causa meritoria), uel ut supponit tantum aliquod motiuum *congruitatis*".

Buenaventura supera la pregunta afirmando que la iluminación tiene lugar por concurrencia de la *ratio creata* y la *ratio aeterna*, es decir, de forma colaborativa, pero, sobre todo, respondiendo que esta *ratio aeterna* se hace presente *ut regulans et ratio motuia*. Es decir, más como una influencia efectiva pero formal, regulativa, que como la impresión (o abstracción) de unos contenidos, de unas ideas concretas.

Referencias

- Agustín de Hipona. *De ciuitate dei*. Patrologia Latina, 41. Paris: J. P. Migne, 1845, 13-804.
- Agustín de Hipona. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*. Patrologia Latina, 40. Paris: J. P. Migne, 1865, 11-100.
- Agustín de Hipona. *De libero arbitrio* Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 1221-1310.
- Agustín de Hipona. *De quantitate animae*, Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 1035-1080.
- Agustín de Hipona. *De Trinitate*. Patrologia Latina, 42. Paris: J. P. Migne, 1865, 819-1098.
- Agustín de Hipona. *De uera religione*, Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 121-172.
- Agustín de Hipona. *De utilitate credendi*, Patrologia Latina, 42. Paris: J. P. Migne, 1865, 65-92.
- Agustín de Hipona. *Retractationum libri duo*. Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 583-656.
- Agustín de Hipona. *Soliloquia*, Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 869-904.
- Aristóteles. *Acerca del alma (De anima)*. Madrid: Gredos, 2020.
- Bacon, Roger. *The Opus Majus*. Oxford: Clarendon, 1897.
- Boyer, Charles. “Saint Thomas et saint Augustin d’après M. Gilson”. *Gregorianum* 8, nº 1 (1927): 107.
- Boyer, Charles. *Essais sur la doctrine de saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932.
- Boyer, Charles. *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1940.
- Buenaventura. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Florencia: 1882.
- Buenaventura. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2021.
- Cayré, Fulbert. *La contemplation augustinienne*. Bruges: Desclée de Brower, 1954.
- Cicerón. *Disputaciones tusculanas* (Disputationes tusculanae). Madrid: Gredos, 2016.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.
- Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC). París: Librairie Letouzay, 1903-1972.
- Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. París: Vrin, 1987.
- Homero. *Odisea*. Madrid: Gredos, 2019.
- Jerphagnon, Lucien (ed.). *Oeuvres de saint Augustin, sous la direction de Lucien Jerphagnon*. París: Gallimard, 1998-2002 (3 vols.).
- Jerphagnon, Lucien. *Augustin et la sagesse*. París: Desclée de Brouwer, 2006.
- Kleutgen, Joseph. *La Philosophie scolaistique, Exposée et défendue par le R.P. Kleutgen; traduite avec l'autorisation de l'auteur, par le R.P. Constant Sierp*. París: Gaume Frères et J. Duprey, 1868-1870.
- Kristeller, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze: Sansoni, 1953.
- Macken, Raymond. “La Théorie de l’Illumination Divine dans la Philosophie d’Henri de Gand”. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* nº 39 (1972): 82-112.

- Malebranche, Nicolas. *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des sciences*. Paris: Vrin, 1945.
- Nash, Ronald. *Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Lexington: University of Kentucky, 1969.
- Portalié, Eugène. *A Guide to thought of Saint Augustine*. Chicago: Henry Regnery, 1960.
- Sciacca, Michele Federico. *San Agustín; versión española de Ulpiano Álvarez Díez*. Barcelona: Luis Miracle, 1955.
- TeSelle, Eugene. *Augustine the Theologian*. New York: Herder and Herder, 1970.
- Tomás de Aquino. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. Opúsculos y cuestiones selectas, I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004).
- Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate*. Universidad de Navarra: EUNSA, 2016.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae* (4 vols). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

El autor

Oriol Ponsatí-Murlà (Figueres, Cataluña, 1978). Licenciado y doctorado en la Universitat de Girona, con una tesis sobre el relato de la conversión de Agustín de Hipona. Ha sido, durante quince años, profesor de Filosofía Antigua, Filosofía Medieval e Historia de la Ciencia y la Cultura en la Universitat de Girona. Ha sido investigador invitado por la Universidad Nacional Autónoma de México (mayo 2025) y actualmente (septiembre-diciembre 2025) es "Josep Pla Visiting Professor in Catalan Studies" en la Stanford University (California, USA). oriol.ponsati@udg.edu