

La Formación o Iluminación en la Metafísica de San Agustín

I. — *La forma y la materia*

1. *La forma*

San Agustín hace suya, modificándola a la luz de la fe cristiana, la teoría platónica de las ideas .

Dios obra racionalmente. Antes de obrar, piensa lo que va a hacer. Antes de crear, ya tiene «una idea» de lo que va a crear.

«Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo quae equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus» (1).

Estas *rationes* o *ideae* las define así San Agustín:

«Sunt *ideae* principales *formae* quaedam vel *rationes* rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae *formatae* non sunt, ac per hoc *aeternae* ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur» (2).

Así, pues, Dios crea según un plan, según unos modelos. Ahora bien, estos modelos, estas ideas no pueden estar *fuera* de Dios: esto supondría dependencia en el Absoluto. Las ideas están *en Dios*, identificadas con su misma sustancia eterna e inmutable.

(1) *Div quaest* 83 46 2 PL 40 30.

(2) *Ibidem*.

«Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit ut sit quidquid est quoquomodo est» (3).

Y, en otro texto, en forma de deducción escueta y rigurosa:

«Neque ea faceret nisi ea nosset, nec nosset nisi videret, nec videret nisi haberet, nec haberet ea quae nondum facta erant nisi quemadmodum est ipse non factus» (4).

Ya Plotino sacó las ideas del *τόπος νοητός*, en que las colocara Platón y las puso en la Inteligencia (*Νοῦς*). Lo mismo hace San Agustín. Sólo que para él el Verbo no es inferior, sino igual al Padre. Las ideas están en el Verbo:

«Quia unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul; non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt» (5).

Otros textos dicen equivalentemente que Dios Padre no tiene más que una Idea: el Verbo. El Verbo es la Sabiduría, el *Ars* del Padre.

«Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium atque incommutabilium; et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum» (6).

(3) *Ibidem*.

(4) *Gen litt* V 16 34 PL 34 333.

(5) *Trin* IV 1 3 PL 42 888.

(6) *Trin* VI 10 11 PL 42 931.

2. *La materia*

San Agustín ve claro que los seres mudables han de estar compuestos de materia. La sucesión de formas en un mismo sujeto exige un substrato permanente.

«Et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil... Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium in quas mutantur res mutabiles» (7).

Lo que no ve tan claro San Agustín es el estatuto ontológico de ese *informe quiddam*, que es la materia. En efecto, por un lado, si es *informe* (dado que, en una metafísica platónica, los seres son (buenos, unos) por las *formas*), no es nada. Por otro lado, algo tiene que ser, alguna realidad, por mínima que sea, debe poseer.

«Si dici posset *nihil aliquid* et est *non est*, hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas» (8).

San Agustín llega a esta conclusión: la materia no es nada, porque es *informe*; pero a la vez es algo, porque es *formable*.

«Ipsae (materiam) informem ac formabilem instituit» (9).

Esta materia ha sido creada por Dios, lo mismo que la forma. Niega San Agustín, separándose de sus maestros neoplatónicos, que la materia sea increada y coeterna con Dios.

«Nullo modo credendum est illam ipsam materiam de qua factus est mundus, quamvis informem, quamvis invisam, quocumque modo esset, per se ipsam esse potuisse, tamquam coaeternam et coevam Deo. Sed quemlibet modum suum quem habebat ut quoquomodo esset et distinctarum rerum formas posset accipere, non habebat nisi ab omnipo-

(7) *Conf XII 6 6 PL 32 828*. Nótese además que San Agustín leía en la antigua traducción latina del libro de la Sabiduría (11, 18) que Dios hizo el mundo «de materia informi». Cfr. *C. adv. legis I 8 11 PL 42 609-610*.

(8) *Ibidem*. Cfr. *Conf XII 3 3*. La materia es «prope nihil».

(9) *Gen litt VIII 20 39 PL 34 388*. Es expresión frecuente en los textos agustinianos.

tente Deo, cuius beneficio est res non solum quaecumque formata, sed etiam quaecumque formabilis. Inter formatum autem et formabile hoc interest, quod formatum iam accipit formam, formabile autem potest accipere. Sed qui praestat rebus formam, ipse praestat etiam posse formari» (10).

3. La creación y la formación

En el pensamiento de San Agustín, la creación comporta dos operaciones simultáneas (11) por parte de Dios: *creación* de la materia informe y *formación* de la misma. Es a la vez *facere* (propio del Padre) y *perficere* (propio del Verbo). «En tant qu'il fait ("fecit Deus..."), Dieu donne l'être à une matière qui tend vers le néant de par son infirmité même; au lieu qu'en tant qu'il dit («dixit Deus...»), c'est-à-dire en tant qu'il crée comme Verbe, Dieu imprime en quelque sorte à cette matière un mouvement de conversion vers soi, qui n'est à son tour qu'une imitation de l'éternelle cohésion du Verbe lui-même avec son Père.. Créer c'est indivisiblement produire l'informe et le rappeler à soi pour le former» (12).

«An cum primum fiebat informitas materiae sive spiritualis sive corporalis, non erat dicendum: Dixit Deus, fiat... Sed tunc imitatur Verbi formam, semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura...? Fit autem Filii commemoratio, quod etiam Verbum est, eo quod scriptum est: Dixit Deus, fiat; ut per id quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae; per id autem quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo ge-

(10) *De fide et symbolo* 2 PL 40 182. Cfr. *VRel* 18 36; *C. adv. legis* I 8 11; *Conf* XII 22 31, etc.

(11) «Non quia informis materia formatis rebus semper prior est, cum sit utrumque simul concreatum», *Gen litt* I 15 29 PL 34 257. Cfr. *Conf* XIII 33 48.

(12) E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, 1929), pp. 259-260.

nere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille» (13).

Una vez creada la materia, la forma eterna, sin salir de Dios, imprime en esa materia (principio de multiplicidad), su imagen (su semejanza) y le confiere, por lo mismo, unidad y ser: *hoc est vere formari, unum aliquid redigi* (14).

Por tanto las cosas pueden existir de dos maneras: en el pensamiento de Dios (*in Dei scientia*) o en su propio ser (*in sua substantia*) (15). Ahora bien, el ser *real* de las cosas es inferior a su ser *ideal* en Dios. Las cosas creadas son sólo copias imperfectas de sus modelos eternos (ideas) en el Verbo de Dios. Hay en todo ser creado una tendencia natural a imitar más perfectamente su modelo, su idea (16).

Para toda realidad creada, ser es ser «verdadero», es decir, adecuarse a su modelo divino, a su idea: *omnia vera sunt in quantum sunt* (17). Al revés de lo que ocurre en el conocimiento humano, cuya verdad consiste en adecuarse a la cosa real. Las cosas son verdaderas (reales), porque se adecuan a las ideas de Dios. Nuestras ideas son verdaderas, porque se adecuan a las cosas reales.

En el texto citado anteriormente (18) podemos notar cómo San Agustín distingue en la *formatio* (operación del Verbo en la creación) tres momentos. El Verbo 1.º llama a sí la materia informe (*vocatio*); 2.º ésta se vuelve hacia su modelo (*conversio*), y 3.º queda entonces formada (*formatio, illuminatio*). Es ésta una primera formación, *natural*, que se da en todo ser. Pero además San Agustín distingue una formación ulterior, *personal*, propia de los seres espirituales, capaces de conocimiento y de amor (19). Sin la primera formación el ser no es (nada), es *informe*. Sin la segunda, el espíritu es (algo), pero *deforme*.

(13) *Gen litt* I 4 9 PL 34 249. A. GARDEL piensa que la *formatio* no es un momento de la *creatio* (*La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927, vol. I, pp. 156-173 y vol. II, apéndice II, pp. 313-325). E. GILSON ha demostrado que los textos no admiten esta interpretación (*Introduction...*, parte III, cap. III; la discusión con GARDEL, en p. 258, nota 3).

(14) *Gen imp* 10 32 PL 34 233.

(15) *Gen litt* V 18 36 PL 34 334. Cfr. *Ioan* 1 9 y 17 PL 35 1.383 y 1.387.

(16) Dinamismo de la $\delta\mu\omega\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \Theta\epsilon\acute{\omega}$ que ya estaba germinalmente en Platón (*Teeteto* 176a-b) y que pasará a Santo Tomás: «omnia intendunt assimilari Deo» (*C. Gentes* III 20).

(17) *Conf* VII 15 21 PL 32 744. Cfr. *VRel* 36 66.

(18) *Gen litt* I 4 9 PL 34 249.

(19) «Cette conversion initiale de la matière, opérée par Dieu, n'est que la première de celles qui, dans un ordre différent, ramèneront progressivement l'homme à la science, puis à la Sagesse et à la béatitude», E. GILSON, *Introduction...*, p. 260.

4. *La forma y la materia, principios de todo ser creado.*

San Agustín admite la existencia de una materia espiritual, co-principio de la forma en el ser espiritual.

«Non temporalis sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset» (20).

Escribe Gilson: «La matière se confondant pour lui avec le principe de l'altérité et de la mutabilité, qui sont liées elles-mêmes à l'état d'être créé, toute créature comporte par définition une matière, parce qu'elle est muable par définition» (21).

La forma y la materia son, pues, principios de todo ser creado, incluso de los seres espirituales. Pero forma y materia son aquí nociones análogas, no unívocas (22). La forma confiere a los seres espirituales unidad verdadera. En cambio, en los cuerpos, no es principio de verdadera unidad (tienen partes, son divisibles), sino sólo principio de orden, de armonía, de semejanza de las partes.

«Unitatis est operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt ea quae composita sunt: nam simplicia per se sunt quia una sunt: quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur» (23).

La materia, a su vez, siendo como es co-principio de la forma, es análoga como ella. «Toujours source de mutabilité et de multiplicité, elle ne l'est pas de la même manière aux deux niveaux où elle se situe. Tandis que la matière corporelle implique étendue et admet d'être assumée par des formes distinctes, la matière spirituelle, par son rapport à une forme immortelle, exclut la spatialité et ne supporte d'autres transformations que le progrès d'un même être dans la ressemblance divine» (24).

(20) *Gen litt* V 5 13 PL 34 326. Cfr. *ibidem* VIII 20 39; *Gen man* I 11 17. Otros textos no son tan claros, de modo que algunos autores piensan que San Agustín no pone composición de forma y materia en el alma humana. Cfr. E. PORTALIE, *Saint Augustin*, DTC 2.357.

(21) «Regio dissimilitudinis», en *Mediaeval studies* 9 (1947) 124.

(22) «Nous sommes fondés à admettre que, pour saint Augustin, la composition hylémorphique est une condition a priori de tout être créé, mais qu'elle est à entendre en un sens analogue», C. COUTURIER. *Structure métaphysique de l'être créé d'après saint Augustin*, en *Recherches de Philosophie* 1 (1955) 70.

(23) *Mor Eccl* II 6 8 PL 32 1.348. «Ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet corpus non esset; si veram haberet, animus esset», *Sol* II 18 32 PL 32 901.

(24) C. COUTURIER, o.c., p. 68.

II. — *Las tres formalidades de la forma*

Es un rasgo característico del pensamiento agustiniano la concepción trinitaria del ser creado. San Agustín rastrea en todos los niveles del ser las tríadas constitutivas, huellas y semejanzas (*vestigium, similitudo*) del Dios uno y trino.

Confluyen aquí una vez más la influencia bíblica y la influencia neoplatónica. En el libro de la *Sabiduría* se lee que Dios hizo todas las cosas con medida, número y peso (25). Por su lado, la filosofía neoplatónica distinguía en la forma una triple estructura o formalidad.

En Platón, la Idea es la vez *οὐσία*: realidad real o ser verdadero; *λόγος*: realidad inteligible; y *τέλος*: fin que atrae y modelo que es imitado por los seres que no son verdaderamente. En el pensamiento neoplatónico, el demiurgo ordena en un Todo, en un uni-verso, la materia caótica (*informis, ἀπειρον*), limitándola (*πέρας*), distinguiéndola (*εἶδος*) y ordenándola (*τάξις*) según la dignidad de cada ser.

En San Agustín, la forma hace ser *uno* y *bueno*. Pero además San Agustín distingue, en la formación del ser, una triple formalidad complementaria, a saber, *mensura, numerus, ordo*: *ubicumque ista sunt forma perfecta est* (26).

(a) La forma es *modus* o *mensura*. La forma confiere cierto grado de ser, hace ser *aliquo modo*, en cierta medida. La forma impone límite a lo indefinido (*ἀπειρον*). Sin la forma, la materia es algo desmedido, *in-modicum* (27).

(b) La forma es *species* o *numerus*. La forma se imprime extrínsecamente en los seres y los hace ser *tales*, distinguiéndolos unos de otros. Como veremos en seguida los *números* impresos son distintos según se trate de seres materiales o de seres espirituales.

(c) La forma es *ordo* o *pondus*. La forma imprime en el ser una tendencia, a ser lo que es, a imitar perfectamente su *idea*, a ser plenamente uno: *ut unum aliquid perfectumque fiat*. Todo ser está movido por un *pondus* radical por el que tiende a su lugar (*locus*), alcanzado el cual, queda ordenado y en paz (*quies, pax*). Consecuencia de este orden interno de cada ser es el orden externo del universo: todos los seres están jerárquicamente ordenados según su dignidad ontológica (28).

(25) Sap. 11 21. Un buen resumen de esta cuestión lo da W. BEIER-WALTES, «Augustins Interpretation von Sapientia 11, 21», en *Rev Etud August* 15 (1969) 51-61. Cfr. También V. CAPANAGA, *Obras de San Agustín*, tomo I, «Introducción general», cap. III, pp. 39-50.

(26) *LArb* II 20 54 PL 32 1.270.

(27) El Uno no es nada, porque está *allende* el ser; la materia no es nada, porque está *aquende* el ser. Son los dos extremos de lo real.

(28) Cfr. *Enarr* 29 10; *Conf* XIII 9 10; *Civ Dei* XI 28, etc.

Recojamos ahora algunos textos representativos.

En todo ser (*natura, substantia*) podemos distinguir tres aspectos:

«Primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat» (29).

«Omnes naturas visibiles in suis generibus moderatas, formatas, ordinatas...» (30).

«Haec omnia quae arte divina facta sunt, et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Quidquid enim horum est, et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum et ingenia animarum; et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, atque amores aut delectationes animarum» (31).

Dios, Ser verdadero, no es medida ni número ni peso (32). Pero de El procede, sin embargo toda medida, todo número y todo peso:

«Secundum id quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, Ille primitus et veraciter et singulariter ista est qui terminat omnia, et format omnia, et ordinat omnia» (33).

El siguiente texto distingue distintas trinitades formales, según se trate de seres espirituales, de seres vivientes o de seres inorgánicos:

«Inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi; inde omnibus et irrationabilibus animantibus natura qua vivunt, vigor quo sentiunt, modus quo appetunt; inde etiam omnibus corporibus mensura ut subsistant, numerus ut ornentur, pondus ut ordinentur» (34).

Cerraremos esta selección de textos con uno que multiplica los sinónimos triádicos:

(29) *Epist* 11 3 PL 33 76.

(30) *LArb* III 12 35 PL 32 1.288.

(31) *Trin* VI 10 12 PL 42 932.

(32) Dios es «mensura sine mensura... numerus sine numero..., pondus sine pondere», *Gen litt* IV 3 7 PL 34 299. Cfr. *Nat boni* 3.

(33) *Gen litt* IV 3 7 PL 34 299.

(34) *C. Faustum* 20 7 PL 42 372.

«Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. Universa igitur creatura si et est quoquo modo, et ab eo quod omnino nihil est plurimum distat, et suis partibus sibimet congruit, causam eius trinam esse oportet; qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit. Creaturae autem causam, id est auctorem, Deum dicimus. Oportet ergo esse Trinitatem, qua nihil praestantius, intelligentius et beatius invenire perfecta ratio potest. Ideoque etiam cum veritas quaeritur, plus quam tria genera quaestionum esse non possunt: utrum omnino sit, utrum hoc an aliud sit, utrum approbandum improbandumve sit» (35).

III. — La formación de los seres espirituales (36)

1. Formación natural y formación personal

Los seres corporales, sin la forma, quedan reducidos a la sola *materia informis*; son, pues, algo *informe*, casi no son (nada).

Los seres espirituales, privados de su forma propia, no son *informes*; son (algo), pero *deformes*.

Dicho de otro modo. La *informitas* de los seres corporales consiste en la ausencia de *toda* forma. La *informitas* de los seres espirituales consiste en la ausencia de la forma *debida*: carecen de la forma propia de seres destinados a asemejarse a su principio por conocimiento y amor.

(35) *Div quaest* 83 18 PL 40 15. Cfr. *VRel* 7 14; *Nat boni* 3; *Trin* XI 11 18; *Civ Dei* XI 15, etc. Cfr. una selección de textos en V. J. BOURKE, *Augustine's view of reality*, pp. 38-115.

A. ESPADA, en su artículo «Introducción a la dialéctica de San Agustín. Dimensión trinitaria del ser» (*Estudio agustiniano* 3 (1968) 55-79), equipara equivocadamente la materia y la forma con los dos primeros elementos de la tríada «mensura, numerus, ordo». Y así pueden leerse en la p. 69 estas líneas incomprensibles: «Con la materia informe tenemos ya a la vista la «unidad» incipiente, original y misteriosa que constituye el punto de partida. La materia informe, indiferenciada, abismo tenebroso del que sale todo, es «una», procedente por creación del Padre que es Uno». Ahora bien, si la materia informe, como repite constantemente San Agustín, es *prope nihil*, ¿cómo puede ser *una*? *Ser* es ser *uno*, afirma también el santo: *nihil est esse quam unum esse*. Si la materia, antes de estar formada ya es *una*, entonces ya es *ser* y de ningún modo puede llamarse *prope nihil*. Creo que el autor no ha distinguido bien entre la composición de forma y de materia (dualismo) y la triple acción de la forma en la formación de la materia (trinidad).

(36) «Dans ses premiers commentaires de la Genèse: *De Genesi contra manichaeos*, *De Genesi imperfectus liber*, il tâtonne visiblement et cherche sa voie. Sa pensée se dégage plus nettement dans les *Confessions* livres XI-XIII) pour atteindre à sa pleine fermeté dans le *De Genesi ad litteram*», C. COUTURIER, o.c., p. 70.

San Agustín pone, por tanto, en el ser espiritual, una doble *formatio*: una natural, necesaria, común a todos los seres creados; otra libre, personal (en la que interviene la gracia), propia de solos los seres espirituales, capaces de conocimiento y, por tanto, de opción libre.

Veamos algunos textos. El siguiente distingue claramente dos *conversiones* y dos *formaciones*:

«Sicut post tenebras facta est (lux illa, es decir, los ángeles), ubi intelligitur a sua quadam informitate ad creatorem conversa atque formata; ita et post vesperam fiat mane, cum post cognitionem suae propriae naturae, qua non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse Deus est, cuius contemplatione formatur» (37).

De manera que el ser espiritual, una vez formado (*conversa atque formata*), todavía debe volverse a Dios, para ser más plenamente formado (*formatur*). Aparecen, pues, aquí, como en otros muchos textos, dos niveles de realidad (de formación) en el ser espiritual: un nivel natural-necesario (el nivel del *ser*) y otro nivel personal-libre (el nivel del *ser tal*).

En un pasaje de *Las confesiones* presenta San Agustín la siguiente jerarquía de densidades ontológicas:

«Spirituale informe praestantius, quam si formatum corpus esset; corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset» (38).

2. Formación de los seres espirituales

San Agustín habla preferentemente de la formación de los ángeles, pero advierte que lo dicho sobre éstos vale igualmente en el caso de la formación del hombre:

«Hoc et in hominis conditione servatur..., quia et ipsa natura scilicet intellectualis est, sicut illa lux (el ángel), et propterea hoc est ei fieri, quod est agnoscere Verbum Dei per quod fit» (39).

(37) *Gen litt* IV 22 39 PL 34 312.

(38) *Conf* XIII 2 2 PL 32 845. «Creatura vero, quamquam spiritualis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere informen vitam; quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere», *Gen litt* I 5 10 PL 34.

(39) *Gen litt* III 20 31 PL 34 292.

Primera formación

Recordemos que la *formatio* se descompone en tres momentos: el Verbo llama a sí la materia informe (*vocatio*), ésta se vuelve hacia aquél (*conversio*) y es así formada (*formatio, illuminatio*) (40).

Notemos además que, según San Agustín, los seres no racionales pueden existir de tres maneras: 1.º) en su idea, en el Verbo; 2.º) en el conocimiento que los ángeles tienen de aquella idea, y 3.º) en su ser real, *in sua natura*.

Pues bien, en el caso de la formación de los seres espirituales no se da la existencia intermedia (la 2.º). Los seres espirituales sólo existen en el Verbo y en su ser real (41).

Esto quiere decir que, para tales seres, la *formación* se identifica con el *conocimiento*: conocer su idea en el Verbo es existir *in sua natura*. San Agustín dirá equivalentemente que el ser racional es formado cuando conoce y que conoce al ser formado:

«Ipsa prima creabatur lux in qua fieret cognitio Verbi per quod creabatur atque ipsa cognitio illi esset ab infortitate sua converti ad formantem Deum et creari atque formari» (42).

«Quia non primo cognovit rationalis creatura conformationem suam ac deinde formata est; sed in ipsa sua conformatione cognovit, hoc est illustratione veritatis, ad quam conversa formata est» (43).

Escribe C. Couturier: «Ainsi donc, connaître le Verbe en tant qu'il est son créateur, s'orienter vers lui et être, c'est pour l'esprit un seul et même acte. L'ordre ontologique s'identifie avec celui de la conversion et de l'illumination intellectuelle... Si donc le Verbe est cause efficiente et exemplaire de l'être, la connaissance par l'être de son idée en Dieu apparaît comme sa cause formelle» (44).

(40) *Gen litt* I 4 9 PL 34 249.

(41) Los ángeles conocen finalmente este ser real de las cosas y alaban a Dios por ellas. De este modo, por medio de los ángeles, las cosas no racionales se convierten a Dios. Para toda esta cuestión, puede verse C. COUTURIER, o.c., pp. 78-82.

(42) *Gen litt* III 20 31 PL 34 292.

(43) *Gen litt* II 8 16 PL 34 269. ¿Influye aquí en San Agustín la concepción de Plotino que afirma, citando a Parménides, que «ser y pensar es lo mismo?» Cfr. *Enéadas* V I 8; IV 2; IX 5.

(44) O.c., pp. 73-74.

Segunda formación

La primera conversión y formación son ontológicas, necesarias, constitutivas. Pero el ser espiritual requiere además una segunda conversión y formación, que es fruto de una decisión libre y gracias a la cual el espíritu llega a ser perfectamente lo que es.

Después de la formación original que hace *ser* al espíritu sin conferirle toda la perfección de que es capaz, la criatura espiritual debe tender, a través de la *tarde* y de la *mañana*, a su plena formación, a su ser perfecto (45).

El ser espiritual (simbolizado en la luz), una vez formado por el conocimiento de su ser ideal en el Verbo y la conversión óptica subsiguiente, ya *es*, existe realmente, y entonces se conoce en ése su ser real, *in sua natura*, distinto de Dios, y de su idea en Dios, pero referido a Dios por una semejanza inicial e imperfecta de su idea (46).

Aquí interviene la opción libre que hará del ser racional un ser plenamente formado o un ser deforme (47).

Esta segunda conversión (en la que concurren la libertad y la gracia) puede tener signo positivo o negativo, puede ser *conversión* o *aversión*. «Ou bien créature se retourne librement vers Dieu et, à partir de l'image qui le définit originellement, s'élève progressivement à la ressemblance divine; ou bien elle s'enfonce dans son néant propre et le péché, et obscurcit en elle les traits de l'image divine, autant qu'il lui est loisible» (48).

Sin esta segunda conversión y formación, el ser racional conserva el ser y la vida racional. Esta *informitas* no equivale al casi noser de la *informitas* corporal. Pero es verdadera *informitas*, incapacidad en el ser, carencia de la unidad y bondad propias del ser racional. Sin esta conversión libre, el ser racional se halla lejos del Ser, *in regione dissimilitudinis* (49).

(45) *Gen litt* IV 32 50 PL 34 317. Al conocimiento que el ángel tiene de las cosas en su *idea* en el Verbo lo llama San Agustín conocimiento *diurno*; el conocimiento de su ser real es conocimiento *vesperal*; y la alabanza por la que el ángel *convierte* a Dios las cosas es conocimiento *matinal*. Cfr., por ejemplo, *Civ Dei* XI 29.

(46) *Gen litt* IV 32 50 PL 34 317.

(47) En los ángeles buenos, la formación *original* y la formación *plena* fueron simultáneas: «Eos creavit... simul eis et condiens naturam et largiens gratiam», *Civ Dei* XII 9 2 PL 41 357. Cfr. *Conf* XII 12 15.

(48) C. COUTURIER, o.c., p. 77.

(49) *Conf* VII 10 16 PL 32 742. Esta expresión tiene su origen en Platón y, a través de Plotino, llega hasta San Agustín y pasará a los autores medievales. Cfr. E. GILSON, «Regio dissimilitudinis», de Platón a saint Bernard de Clairvaux», en *Mediaeval Studies* 9 (1947) 108-130. «Dans la mesure même où l'homme consent à préférer le muable à l'immuable, le matériel à l'intelligible, la créature au Créateur, car ces formules s'équivalent, il reste dans l'éloignement de Dieu, ou dans la dissemblance, car

IV.—*La teoría metafísica de la iluminación*

1. La teoría agustiniana de la iluminación del entendimiento por Dios en el conocimiento de la verdad no es más que una aplicación al campo noético de la teoría general de la iluminación o formación de los seres por el Ser. «El problema de la iluminación tiene carácter metafísico. No se aplica tan sólo al hombre, sino a todos los seres, a cada cual a su modo: *illuminatio nostra, participatio Verbi est*» (50).

Dios imprime en el espíritu las reglas de la *sabiduría*, como imprime en los cuerpos los *números* espaciales y temporales:

«Dedit numeros omnibus rebus etiam infimis et in fine rerum locatis; et corpora enim omnia quamvis in rebus extrema sint habent numeros suos. Sapere autem non dedit corporibus, neque animis omnibus, sed tantum rationalibus, tamquam in eis sibi sedem locaverit, de qua disponat omnia illa etiam infima quibus numeros dedit» (51).

San Agustín distingue, como hemos visto, dos clases de iluminación o formación, la de los cuerpos y la de los espíritus.

En los cuerpos, Dios imprime *números* (que podemos llamar *físicos*). El número, así entendido en sentido estricto, dice necesidad, determinismo. Los seres materiales obran según leyes necesarias.

En los seres espirituales se da una doble impresión: de *regulae numerorum* y de *regulae sapientiae* (52). Las *regulae numerorum*, que podemos llamar *números lógicos*, son el pre-conocimiento (en la *memoria*) de las nociones y primeros principios de la *scientia*. Así por ejemplo San Agustín muestra que la *unidad* es una noción a priori:

«Unum quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensus non posse sentiri. Quidquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur; corpus est enim et ideo habet innumerabiles partes... Cum enim quaero unum in corpore, et me non invenire non dubito, novi utique quid ibi quaeram, et quid ibi non inveniam et

ces formules aussi s'équivalent», p. 127. «Qui tanto erat longe factus quanto ierat in *dissimilitudinem*. Non enim locorum intervallis acceditur ad Deum aut receditur a Deo: *dissimilis factus, longe recessisti; similis factus, proxime accedis*», *Enarr* 99 5 PL 37. Cfr. *Conf* XI 7 7.

(50) L. CILLERUELO, «Numerus et sapientia», en *Estudio agustiniano* 3 (1968) 110-121.

(51) *LArb* II 11 31 PL 32 1.258.

(52) *LArb* II 10 29 PL 32 1.257.

non posse inveniri, vel potius omnino ibi non esse. Ubi ergo novi quod non est corpus unum, quid sit unum novi: unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem» (53).

Gracias a los números lógicos impresos en la *memoria* puede el ser racional conocer los números impresos en las cosas, puede alcanzar *scientia* de las cosas.

Las *regulae sapientiae*, que podemos llamar números *éticos*, son un pre-conocimiento (en la *memoria*) de las nociones y primeros principios de la *sapientia*. San Agustín, operando una verdadera reducción trascendental, muestra que conocemos y amamos a priori la verdad y el bien:

«Ut constat nos beatos esse velle ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod in ea veritate quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle; ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet» (54).

Estas *regulae sapientiae* o números *éticos* regulan la acción moral del ser racional, pero no la determinan. Por ellas conoce el hombre que lo inferior ha de estar sometido a lo superior, que lo igual debe compararse a lo igual y que a cada uno se le debe dar lo suyo (55); pero estas leyes morales no le determinan a obrar, sino que él ha de decidir libremente si obrará o no según ellas.

Además de *regulae sapientiae*, la iluminación ética imprime en el espíritu *lumina virtutum* (56). «L'illumination divine ne se borne pas à nous prescrire les règles de l'action en pliant notre conscience sous la loi naturelle; elle nous donne encore le moyen de les mettre en pratique. On doit donc parler d'une *illumination des vertues*» (57). El siguiente esquema creo que recoge todos los aspectos de la formación o iluminación, o impresión agustiniana:

(53) *LArb* II 8 22 PL 32 1.252.

(54) *LArb* II 9 26 PL 32 1.254.

(55) *LArb* II 10 28 PL 32 1.256.

(56) *LArb* II 10 29 y 19 52.

(57) E. GILSON, *Introduction...*, p. 160.

- (1) en los cuerpos: números *físicos*
- (2) en los espíritus: números espirituales
 - (a) *lógicos*: «regulae numerorum»
 - (b) *éticos*: «regulae sapientiae», «lumina virtutum».

2. La iluminación o formación puede ser *impresa* o *expresa*, radical o manifiesta. «El número radical... obliga al ser a ser y por ende pone en movimiento todas sus potencialidades y propiedades. Los movimientos de ese ser, producidos por el número radical, se convierten a su vez en «números» para toda razón humana que quiera percibirlos» (58).

Las cosas proceden ordenadamente, se extienden bellamente en el espacio y se desarrollan armónicamente en el tiempo. Estos números (ritmos) o formas bellas de los seres corporales son resultado y manifestación de la ley (número) que los constituye y que regula todo su obrar.

«Omnis ordinata creatura, ordinate currens, ordinate pulchra, ordinate oriens, ordinate occidens, ordinate peragens omnia tempora unde processit» (59).

La distinción, en la iluminación entre lo impreso y lo expreso, es especialmente importante en el caso del ser espiritual, pues ayuda a la comprensión de noción agustiniana de *memoria*.

No es éste el momento de exponer el significado y la función de la *memoria* en la teoría agustiniana del conocimiento. Voy a recordar solamente que San Agustín distingue entre memoria a nivel *psicológico* y memoria a nivel *metafísico*; entre memoria de lo pasado (*memoria de praeteritis*) y memoria de lo presente (*memoria de praesentibus*) (60); entre *intellectus* y *memoria*, entre *cogitatio* y *notitia*:

«Ad cogitationem pertinet intellectus, notitia vero ad solam memoriam» (61).

La *memoria* no es conocimiento (*cogitatio*), sino pre-conocimiento (*notitia*), es decir, condición de posibilidad del conocimiento (62). Pensar es pasar lo impreso en la *memoria* a expreso en el entendimiento (63). La *memoria* es, pues, principio, riqueza

(58) L. CILLERUELO, o.c., p. 117.

(59) *Enarr* 103 III 25 PL 37 1.377.

(60) *Trin* XIV 11 14 PL 42 1.047.

(61) *Trin* XIV 7 10.

(62) Respectivamente, la *memoria* no es volición, sino condición de posibilidad de todo querer.

(63) Cfr. *Conf* X 11 18.

misteriosa original, que se revela en el entendimiento, de modo semejante a como el Padre se revela en el Hijo.

En resumen, en el pensamiento agustiniano, el ser creado está en camino desde una unidad trina radical e inicial a una unidad trina ideal y perfecta: tiende a ser (plenamente) lo que es (radicalmente). «El número y la sabiduría son, pues, el órgano intermedio por el que el Creador lleva a cada ser desde la unidad (trina) que sirve de punto de partida hasta la unidad (trina) que es término. Pero es un órgano o instrumento todavía no expreso; utilizará luego otros órganos secundarios (y expresos: verdad, amor) y se hará visible y cognoscible sólo por la experiencia, sólo por sus efectos» (64).

Estos efectos visibles, estos números manifiestos, estas formas bellas serán el punto de partida de un agustiniano *itinerarium mentis ad Deum*, con dos etapas características, una de conversión a lo interior y otra de ascensión a lo superior:

«Quoquo te verteris, vestigiis quibusdam quae operibus suis impressit loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quiquid te delectat in corpore et per corporeos illicit sensus videas esse numerosum, et quaeras unde sit et in te ipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius» (65).

JUAN PEGUEROLES

(64) L. CILLERUELO, o.c., p. 116.

(65) *LArb* II 16 PL 32 1.263.