

CONOCIMIENTO E ILUMINACIÓN EN LA PRIMERA GENERACIÓN FRANCISCANA. A PROPÓSITO DE ROM 1,20

MARÍA JESÚS SOTO BRUNA

1. *Introducción*

El presente trabajo intenta un acercamiento al tema del conocimiento humano en su relación a la clásica teoría de la iluminación. Y esto, bajo el convencimiento de que la solución ofrecida por la corriente franciscana ofrece a este asunto proporciona a su vez una explicación acerca del ser humano, creado *ad imaginem Dei*; y apunta, por tanto, al modo de concebir las relaciones entre la persona y Dios. Este tema, tratado en prácticamente todos los ámbitos de la filosofía medieval, resulta ser a su vez una clave importante para determinar la inversión que ha de suponer posteriormente el pensamiento luterano —influyente de modo decisivo en la modernidad— acerca de la razón humana y su ordenación a lo divino.

Las reflexiones ulteriores se centrarán de un modo especial en el estudio de la fórmula paulina: «invisibilia Dei per ea quae facta sunt» (Rom. 1, 20) y su conexión con la teoría de la iluminación, a través de los textos más representativos de la *Summa halensis*. En los escritos de Alejandro de Hales, *doctor irrefragabilis*, se encuentra una exposición unitaria y sistemática del pensamiento filosófico-teológico de su época¹. La importancia de la *Summa halensis* radica en que, insertándose dentro de la tradición agustiniana, representa a la vez un momento innovador en la filosofía medieval occidental, puesto que conoce y utiliza la obra de Aristóteles, discutiendo también con

1. Cfr. José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993, p. 27.

algunas tesis de la filosofía árabe. De ahí que se haya escrito a este propósito que la *Summa Fratris Alexandri* es «un excelente testimonio de la teología franciscana en la Universidad de París en los alrededores de 1230-1245»². Situada en el origen del pensamiento franciscano, condiciona sin duda el desarrollo ulterior de esta corriente de la filosofía medieval, que fue conocida por Lutero a través de Ockham. Lutero, en efecto, por su doctrina sobre la fe fiducial y por su polémica con la filosofía aristotélica y la Escolástica en general, habría de ser muy sensible a la certeza y posibilidad de conocer los artículos de la fe, que constituyen el objeto de la ciencia teológica. Veamos, pues, cómo se plantea el tema en la primera generación franciscana, en el contexto exegético de Rom. 1,20.

En lo que se refiere al problema epistemológico, Alejandro de Hales supone que la plena realización del conocer humano se obtiene cuando éste se eleva a lo que constituye su máxima aspiración, que es el Absoluto³. Para que se obtenga este «itinerarium mentis in Deum» —utilizando la expresión del que fue su discípulo directo, San Buenaventura— no basta, aunque es necesaria, la experiencia sensible; y tras esta advertencia es justamente cuando entra en juego la doctrina de la iluminación⁴.

Así, por un lado, es cierto que el objeto natural del conocimiento humano es el efecto creado: «[...] Quia medium in cognitione naturale est effectus creatus, qui potest comprehendit»⁵. Pero, por otro lado, esta sentencia resultaría enteramente insuficiente si no se advirtiera que tal efecto creado es cognoscible —por la mente humana— en su verdad debido a que en él resplandece la misma luz divina; luz que informa a la propia mente humana, haciéndola capaz del Absoluto; pues la luz eterna no puede ser vista —*in via*— en sí misma, sino en la creatura, «quae et quasi medium materiale deferens ipsam lucem ad intellectum»⁶. Dado esto, es preciso estudiar el papel atribuido a la iluminación divina cuando se trata de conocer al Absoluto *per ea quae facta sunt*.

2. Bernard CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Une source inconnue de la Summa Fratris Alexandri*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 47 (1963), 579.

3. Cfr. Giulio BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, G. Mori-Figli, Palermo 1952, pp. 56-89; esp. pp. 65-74.

4. Cfr. Para la comprensión de la persona en el pensamiento franciscano: José Antonio MERINO, *Humanismo franciscano*, BAC, Madrid 1982.

5. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, Quaracchi, Florencia 1924 (4 vols.), vol. I, n. 13, 22. Desde ahora, citaré la obra del Halense por esta edición y con la abreviatura: *Summa Th.*, indicando el volumen, el número y la página.

6. *Summa Th.*, vol. I, n. 20, 31.

2. *La relación entre el conocimiento sensible y la iluminación.*

Planteamiento del problema

Entrando en el asunto que nos ocupa, puede decirse de un modo general que es algo común a la filosofía medieval cristiana sostener que toda verdad creada es vista a la luz de la verdad suprema, *in lumine summae veritatis*: «cada luz inteligible creada es una participación de la luz divina»⁷. La verdad suprema —a la que aspira la persona humana desde su origen— no puede ser vista en sí misma, al menos *in via*, por nuestra mente, sino sólo indirectamente y en las cosas a las cuales se dirige el ver humano⁸. En efecto, del mismo modo que los ojos corporales no son capaces de ver la luz del sol en sí misma, sino solamente en cuanto ilumina a los cuerpos, también la luz que es Dios, verdad suprema, sólo puede ser apreciada en las cosas por ella iluminadas⁹.

Y en este punto Alejandro de Hales no constituye excepción alguna. De ahí que en su obra —inspirada siempre en la Escritura— se encuentren continuas referencias y comentarios a I Cor., 13, 12; y a Rom., 1, 20: pasajes en los que el Apóstol Pablo expone con claridad que es propio del ser humano, en su estado actual, el acceder a las cosas divinas a través de las cosas creadas, y que tal conocimiento es siempre oscuro. Pues a Dios, en este mundo, el hombre solamente puede verlo «per speculum et in aenigmate», pero no tal cual es: «Como en un espejo y en enigma, esto es, por medio de una imagen oscura: pues vemos algunas creaturas en las que reluce una cierta similitud de Dios (I Cor. 13, 12)»¹⁰. Y también: «Es necesario sostener que la visión intelectual se entiende de dos modos: de un modo es la visión intelectual que acontece por medio del conocimiento del intelecto, o bien por medio de la similitud de la cosa inteligida, o bien por la cosa misma. Y de este modo se habla de visión intelectual en Rom. 1, 20»¹¹. Además, el propio entendimiento humano precisa cierta iluminación para captar, aunque sea imperfectamente, las verdades más elevadas.

7. Etienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, pp. 259-260.

8. Cfr. J. M. VERWEYEN, *Historia de la filosofía medieval*, Buenos Aires 1957, 140-141.

9. Cfr. Efrem BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, S. Buenaventura, Duns Escoto)*, CEDAM, Padua 1950, p. 40.

10. *Summa Th.*, vol. I, n. 20, 30, y continúa: «Utroque igitur nomine similitudines significare sunt quae valent ad intelligendum Deum, licet obscure. Relinquitur ergo quod non cognoscitur in praesenti Deus nisi per similitudines creaturarum».

11. *Idem.*, 31: «Alio modo dicitur intellectualis visio prout dicitur caelum, et hoc modo non quaecumque cognitio per intellectum dicitur visio intellectualis, sed solum illa qua res videtur non per similitudinem aliam a re».

Alejandro de Hales señala explícitamente dos modos de conocer en el ser humano: el conocimiento sensible, que corresponde a la *ratio inferior* agustiniana; y un tipo de conocimiento superior, el cual, según el Halense acontece por iluminación y es a su vez caracterizado como innato. Uno de los textos más explícitos a este respecto es el siguiente: «Hay pues, dos modos [de acceder al conocimiento de lo inteligible]: *a parte inferiori* mediante los sentidos, y *a parte superiori* por medio de la iluminación otorgada en el principio, al cual se denomina conocimiento innato, el otro se dice que es adquirido»¹².

Según la cita anterior, el conocimiento superior (*a parte superiori*) —que es el que interesa para nuestro tema— requiere cierta iluminación. Pero no se trata de una iluminación divina actual, esto es, que acontezca directamente en el momento del acto cognoscitivo; sino que es una iluminación *a principio datam*, esto es, cierta luz que el ser humano recibe en cuanto tal en el momento mismo de su creación. Y por ello, dice el *doctor irrefragabilis*, este conocimiento puede denominarse innato (*quae dicitur cognitio innata*), y no adquirido por experiencia, como es el caso del conocimiento *a parte inferiori* (*alia dicitur acquisita sive ens subsequenter*).

Podría colegirse de este comentario que Alejandro está haciendo del Absoluto el objeto natural del conocer humano, al suponerlo innato, o bien infundido por Dios mismo mediante la iluminación. Pero tal conclusión no supone sino una precipitación a la hora de interpretar su obra, como trataremos de demostrar a continuación.

3. Necesidad de la iluminación

Como ha subrayado Étienne Gilson, todos los filósofos medievales han tratado de defenderse de la acusación de hacer de Dios el objeto natural del entendimiento humano, esto es, han intentado salvar el escollo del ontologismo¹³. Y, justamente, para no caer en el ontologismo y rechazar a su vez las doctrinas árabes relativas a la suposición de la existencia de un intelecto agente separado que iluminaría la mente humana cuando de las verdades eternas se trata, la antropología medieval cristiana ha apelado al conocido texto paulino de la Carta a los

12. *Summa Th.*, vol. II, n. 369, 449. Sobre la influencia del binomio agustiniano *ratio inferior/ratio superior* en el altomedievo, cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1997.

13. Cf. Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, op. cit., 246.

Romanos, 1, 20¹⁴. Se trata aquí de la tesis comúnmente aceptada de que en el ser humano no se da un conocimiento intelectual sin un previo ejercicio de la facultad sensitiva; y por ello debe echar mano de los signos y símbolos sensibles para lograr remitir intelectualmente la realidad a su fundamento originario¹⁵.

Por otra parte, tampoco está esto lejos de la doctrina expuesta, también en el siglo XIII por Tomás de Aquino. En efecto, asevera el máximo representante de la corriente dominica, puesto que es connatural al hombre tomar de los sentidos el material para el conocimiento intelectual y es para él sumamente difícil trascender la realidad sensible, el creador ha previsto que pueda tener noticia de las cosas divinas a través de las sensibles, a fin de que de este modo pueda dirigir su atención hacia el mundo de lo divino, a cuya contemplación directa no le es dado acceder en este su peregrinar terreno¹⁶. Y tampoco el franciscanismo de Alejandro de Hales rechaza la necesidad de la experiencia cuando se trata de conocer las formas que están separadas de la materia: «Pero en lo que se refiere a las formas separadas de la materia, como es la misma divinidad o la trinidad de personas, el modo de conocimiento es otro; pues así como por la operación conocemos la virtud, por medio de la virtud la misma sustancia de la divinidad, como se dice en Rom. 1, 20: las cosas invisibles de Dios [se conocen] por medio de las que han sido hechas [...]»¹⁷. Insistiendo, repito, y para rechazar todo asomo de ontologismo, en que este conocimiento no permite la contemplación de la divinidad tal cual es en sí misma, pues es un conocimiento *a posteriori* y a través de sus efectos: «Ahora vemos como por un espejo y en enigma, luego veremos cara a cara (I Cor. 13, 12) [...]. Por espejo y enigma se entiende las semejanzas que sirven para comprender a Dios en el presente»¹⁸.

Así pues, el texto de Romanos 1, 20, refiere, según el Halense, el modo propio de conocer la persona humana a la divinidad en el estado actual; y éste es a través de las cosas creadas, mediante las cuales no entiende a la divinidad en sí misma, lo cual solamente puede acontecer por alguna gracia especial.

14. Cfr. también Rom 1, 2: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas».

15. Cf. Philip LERSCH, *Homo faber - Homo religiosus*, en VV. AA., *Wirklichkeit der Mitte* (ed. J. Tenzler), Karl Albert, Friburgo-Munich 1968, pp. 148-162; María-Jesús SOTO-BRUNA, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 46-61.

16. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. IV, c. 119.

17. *Summa Th.*, vol. I, n. 1, 4.

18. *Idem*, n. 11, 20-21. Este conocimiento actual, señala además el Halense, se refiere a la existencia de Dios, pero no a su esencia, siendo este último un conocimiento más negativo que positivo: «Dicendum ergo quod cognitio de Deo quia est potest haberi per naturalem rationem, sed cognitio quid est non» (*idem*, n. 14, 24).

Pues, en efecto, y siguiendo el comentario de Aristóteles en este punto, el ver intelectual humano en su estado actual se encuentra ante el Absoluto como los ojos sensibles ante la luz del sol¹⁹.

El Halense apela entonces a la división pseudo-agustiniana de las facultades del alma: la *ratio* para las cosas que están *infra animam*, el *intellectus*, para los entes que son *juxta et intra animam*. Pero cuando se trata del Absoluto, que es *super animam*, se advierte que no es cognoscible ni por abstracción —como es el caso de las cosas sensibles— ni *per praesentiam* —como es el alma y sus hábitos²⁰. Dios, en efecto, no puede ser cognoscible por asimilación, y la mente humana solamente puede acceder a Él en el caso de que se le manifieste de algún modo: o directamente, por medio de alguna visión; o indirectamente, imprimiendo en nuestra mente los elementos ideales con los que sea posible elaborar los conceptos que lo expresan. Esta última es la opinión del Halense al respecto y el punto decisivo en el cual entra en juego su doctrina acerca de la iluminación intelectual.

Esta doctrina de la iluminación se resume en que el conocimiento que el ser humano puede obtener del Absoluto ha de ser alimentado desde lo alto: es el conocimiento *a parte superiori* y pertenece a la tercera parte cognoscitiva: la *intelligentia*: «Vis enim rationalis secundum aspectum quem habet ad id quod supra se est, scilicet Deum, dicitur intelligentia»²¹. Esta *intelligentia* —siguiendo aquí el comentario de Efreml Bettoni— es analogada al intelecto agente aristotélico, suponiendo un punto clave para la crítica definitiva de un intelecto separado y una argumentación decisiva para la necesidad de que sea concebida como luz participada de la misma luz divina. De este modo lo argumenta nuestro autor: si se objeta que algunos inteligibles están sobre el intelecto y que entonces conviene que el conocimiento se opere por medio de un agente que esté asimismo sobre el intelecto, es preciso sostener que el intelecto es iluminado en el principio; y ello no respecto de todos los inteligibles, sino solamente respecto de algunas formas; y por tanto no es necesario suponer un agente separado que conozca todos los inteligibles en acto²².

19. Cfr. *idem.*, n. 10, 10-11. El papel de la Gracia en la antropología del Halense escapa a los límites del presente trabajo; puede consultarse al respecto: Karl HEIM, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*, Nachfolger, Leipzig 1907, esp. 65-146. Y el texto clave de la *Summa Halensis* al respecto: vol. I, n. 22, 32-33.

20. Cfr. Efreml BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, op. cit., pp. 13 y ss., a quien sigo en este punto y en sus conclusiones fundamentales. 21. *Summa Th.*, vol. I., n. 17, 28.

22. Cfr. *Idem.*, vol. II, n. 372, 452. Cfr. María Jesús SOTO-BRUNA, *Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano*, en «Anuario filosófico», 29 (1996) 1037-1050.

Desde lo anterior, ha de suponerse en el intelecto humano una luz recibida que hace a la persona humana capaz de acceder intelectualmente al Absoluto: esto es, la comprensión de la *intelligentia* como luz participada de la misma luz divina. Esta iluminación intelectual, para Alejandro de Hales, conlleva, por parte de Dios, la impresión de una *similitudo primae veritatis*, que se resuelve en el innatismo de los primeros principios y hace al ser humano *capax Dei*; explicando a la vez su haber sido creado *ad imaginem Dei*, tratándose por ello de una luz natural y no sobrenatural: «Es el mismo espíritu el que posee en sí mismo una luz en cierto modo natural, razón por la cual posee los inteligibles desde el principio de su creación [...]. Y tal es el intelecto agente»²³.

La doctrina de la iluminación no supone, entonces, en Alejandro de Hales un conocimiento actual de Dios; antes bien sirve para explicar que la capacidad, que la persona humana posee para conocer al Absoluto, procede del hecho de que Dios mismo ha creado al hombre a su imagen dotándole de la facultad precisa para su elevación: «Memoria veritatis innata est principium intelligentiae et voluntatis: est enim sicut dictum est, vis conservativa similitudines primae veritatis impressae a creationis»²⁴. De ahí que se haya escrito brillantemente que «la doctrina de la iluminación se resume en ver cómo se cumple el ascenso del hombre a Dios»²⁵. La comprensión del intelecto agente como luz participada es, pues, aquello que otorga al ser humano la característica de la espiritualidad, elevándole de la materialidad; y le hace *ad imaginem Dei*, tal como habrá de desarrollarlo de un modo más explícito y sistemático San Buenaventura²⁶.

Alejandro también lo expresa explícitamente al sostener que existe una facultad inmaterial, simple y espiritual, *mens* o *ratio*, por la cual se conocen las cosas mejores y más excelentes, como la divina sustancia, que es simple e inmaterial. «Y en esto consiste la *imago*, tal como lo expresa San Agustín en su libro *De Trinitate*: la *imago Dei* es aquello que hace al hombre capaz y partícipe de

23. *Summa Theol.*, II, n 372, 452. Que esta luz es natural se colige de la distinción establecida por Alejandro de Hales entre *lumen naturae* y *lumen gratiae*, *idem*, n. 105, 134.

24. *Idem.*, n. 342, 415.

25. EfreM BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, op. cit., 67; cfr. Mario CASULA, *Lo sviluppo dell'idea di Dio come essere perfettissimo nella filosofia medievale pretomistica*, en «Giornale di Metafisica», 21 (1966) 325-343, Alejandro de Hales: 331-336.

26. Cfr. Pietro MARANESI, *Revelatio e conoscenza per lumen inditum: la posizione media di Bonaventura tra Bacone e Tommaso nel problema gnoseologico*, en «Collectanea Franciscana», 61 (1991) 491-511; y: *Per un contributo alla questione bonaventuriana*, in: «Franziskanische Studien» 58, 2 (1995), 287-315; Marianne SCHLOSSER, *Lux inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei Bonaventura*, en «Franziskanische Studien», 68 (1986), 1-40.

Dios. Capaz por el conocimiento, partícipe por el amor»²⁷. En todo caso, por ser el hombre un compuesto de alma y cuerpo, precisa de la noticia de lo sensible para alcanzar tal elevación²⁸: «sobre esta convicción se basa en definitiva toda la doctrina de la iluminación intelectual, en cuanto que postula, de parte de Dios, además de una influencia divina general, común a la que actúa en todas las creaturas, una influencia especial para la naturaleza espiritual»²⁹.

Puede concluirse, por consiguiente, que la doctrina de la iluminación de Alejandro de Hales, explicada desde las «nociones impresas», inspirada en San Agustín, contribuye a solucionar el problema del conocimiento planteado en la Universidad de París en el siglo XIII. Su teoría de la iluminación, en efecto, desbanca definitivamente la influencia árabe de un intelecto agente separado, de matriz aviceniana, a través del cual el hombre conocería a Dios. Además, es característico de la gnoseología halense el subrayar la necesidad de recurrir al conocimiento de las creaturas para que las nociones impresas cumplan su cometido³⁰. Evita así la caída en el agnosticismo moderno³¹.

Para la persona humana, la doctrina de la iluminación, supone que el espíritu, por su misma naturaleza, es poseedor de una luz intelectual, en virtud de la cual es activo en relación a las cosas que puede conocer. El alma humana posee así cierta perfección o actualidad en orden al conocer, que la hace semejante a Dios³².

4. Conclusiones y consecuencias de la doctrina halense de la iluminación

Arribados a este punto, queda por señalar un aspecto importante de la doctrina halense de la iluminación, y es el siguiente. Sin duda alguna, y como

27. *Summa Th.*, vol. I, n. 8, 16.

28. Cfr. *idem.*, n. 17, 28.

29. EfreM BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, op. cit., p. 73. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. IV, concl., Quaracchi, vol. V, 24.

30. *Summa Th.*, vol. I, n. 26, 43.

31. «Omne quod est intellectu cognoscibile, in quantum huiusmodi est nominabile; cum ergo divinum esse sit cognoscibile intellectu, unde Joannes damascenus: 'cognitio existendi Deum naturaliter omnibus inserta est', et Rom. 1, 20: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas» (*ibidem*, n. 333, 492).

32. Cf. EfreM BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, op. cit., p. 31. Del mismo autor, en lo referido a San Buenaventura: *S Bonaventura da Bagnoreo. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca Franciscana Provinciale, Milán 1973, esp. pp. 157-225.

hemos venido argumentando, Alejandro de Hales basa su teoría de la iluminación intelectual en el innatismo de las primeras nociones, a la vez que postula la necesidad de la recurrencia a las cosas *quae facta sunt*, siguiendo la inspiración paulina. Sin embargo, y esto es algo característico de la gnoseología franciscana, en más de una ocasión explica que, para arribar al Absoluto, el ser humano dispone de dos vías. Una, a través de las creaturas, y la otra, a través de las nociones impresas. El primero es un camino ascensional, siendo el segundo un camino que procede de Dios mismo, en cuanto que iluminador del intelecto humano (y ello aunque esta segunda dirección suponga la recurrencia a las creaturas)³³, de todo lo cual concluye que el texto comentado de Romanos no impide la existencia de esta segunda vía para el conocimiento del Absoluto, esto es, por medio de las «nociones impresas»³⁴.

La especificidad de la gnoseología franciscana, de corte agustiniano, radica, a mi juicio, en la primacía dada a las nociones impresas, recibidas por iluminación en el momento de la creación, disponiendo a la persona humana para acceder intelectualmente al Absoluto en este mundo³⁵. Este hecho llevará, en las generaciones subsiguientes, a poner en segundo lugar la consideración del mundo creado como camino de ascenso al Absoluto³⁶. Quizá pueda explicarse a partir de ahí la quiebra de la ejemplaridad que se produce en Ockham³⁷.

María Jesús Soto Bruna
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
PAMPLONA

33. *Idem.*, n. 335, 496.

34. *Idem.*, n. 345, 513.

35. *Idem.*, n. 24, 36.

36. Cf. Francois-Xavier PUTALLAZ, *Figures Franciscaines. De Bonaventure à Duns-Scot*, Cerf, París 1997.

37. Cf. André DE MURALT, *L'univocité de l'être. Fondement critique de la négation de l'exemplarité chez Guillaume d'Occam*, en «Collectanea francescana», 60 (1990) 577-594.