

Contemplatio Veri in simplicitate cordis

Dios vive conociendo su propia esencia, y conociéndose a Sí mismo, ama su conocimiento, y ese acto único e idéntico de conocer y amar es simultáneamente su felicidad esencial. En este acto simplicísimo radica la vida *ad intra* de Dios Trino. El hombre, criatura racional e inteligente, que es la imagen impresa en la creación visible más semejante a su Creador, vive su verdadera vida, conociendo, viendo, a su Creador y Dios; y siendo Este su único y supremo Fin, tiene razón de Bien, que atrae, por tanto, su adhesión y amor. Este conocimiento amoroso constituye su felicidad indeficiente y su vida activa y perfecta.

Ese conocimiento es una *visio* o *contemplatio* de su objeto sumo, y en El conoce comprensivamente los seres que no son Dios. Contemplando a Dios con mirada directa e inmediata, intuitiva, la inteligencia creada contempla la Verdad, Principio y razón ejemplar de todos los seres, distintos de Dios. Cuanto más se asemeja el sujeto cognoscente al objeto de su contemplación por cierta *connaturalitas* con él, más se une a su objeto, y con mayor fruición propia lo posee, dando a su vida intrínseca y esencial toda la actividad y perfección posibles.

La *contemplatio Veri* prerequiere, pues, una adaptación a la Verdad esencial en el sujeto cognoscente por una virtud o disposición habitual, que perfecciona y eleva la potencia intelectual y la mirada afectiva del espíritu por semejanza y analogía en el ser y en el obrar. A esa *connaturalitas* con la

Verdad esencial prepara la *simplicitas cordis*, que es la *conaturalitas* con la virtud moral, nota esencial de la santidad, que en Dios se identifica con la Verdad increada, en sí subsistente. Entran, por tanto, en el acto vital de la *visio Dei* la *contemplatio*, el *Verum*, la *simplicitas*, tres conceptos y términos, que debemos analizar, en cuanto son acto, objeto y medio de la operación.

CONTEMPLATIO

Es el acto de *contemplari*, como *consideratio* es el acto de *considerare*. Ese término abstracto de acción es más reciente en la Literatura latina, que su verbo *contemplari*, pues aparece desde Cicerón, mientras éste circula ya en la lengua arcaica con Plauto en forma activa, *contemplare*, o en forma deponente-media, *contemplari*, que es la predominante en el período clásico y postclásico. Un proceso y acción de tan intensa actividad interna en el sujeto, como *contemplari*, quedaba mejor expresado con la forma media dinámica que con la activa. Aquella responde mejor al genio del Latín, que prefiere las formas deponentes-medias para connotar los sentimientos más dinámicos del sujeto: *mirari*, *conari*, *adhortari*, *meditari*, *experiri*.

Con-templari es verbo denominativo de origen religioso-augural, como su elemento nominal *templum*. El augur delimita y marca con el lituo en el cielo y en la tierra un espacio preciso y cortado, *templum* (<*tem-p-lum*), para observar los presagios. *Quaqua intuiti erant oculi, a tuendo primo templum dictum; quocirca caelum qua attuimur dictum templum... In terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus. Concipitur verbis non isdem usque quaque.* (Varr. *Ling. Lat.* 7, 7.8).

Con-templari dice estrecha analogía morfológica y semántica con *con-siderare* (<*con-sidera*, de *sidus*), que es también de la lengua augural, y significa «examinar con cuidado y respeto»...

Contemplatio viene, pues, a absorber el sentido del acto por el que se concentra la mirada en el objetivo; por eso dice el naturalista Plinio (*N. H.* 6, 194): «...según cuentan ciertos escritores, la costa de Etiopía está ocupada por los Nisicathas

y Nisitas, nombres que significan hombres con tres y cuatro ojos, no porque realmente sean así, sino porque tienen especial agudeza de mirada (*praecipua contemplatione*), cuando usan sus flechas».

Pero ya desde los primeros usos de este abstracto en Cicerón (*Ac. 2, 127*, por ej.) se aplica a la mirada profunda del entendimiento. Es, por tanto, un acto de la inteligencia.

La tradición histórica y doctrinal de esa profunda mirada intelectual, aspirante a intuitiva, que es la *contemplatio*, dirigida al objeto más noble y soberano del conocimiento, la Verdad esencial, Dios, ha llenado el pensamiento y las aspiraciones de las filosofías y religiones precristianas y extracristianas. Pero fue una vivencia ininterrumpida en la oración de deseos y esperanzas de los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento, nuestros padres en la fe mesiánica, y una realidad incoativa en el Testamento de la gracia, con la aparición y cohabitación de la Luz y la Verdad, que es Jesucristo.

En su prólogo a la *Subida del Carmelo* el contemplativo san Juan de la Cruz escribe conscientemente: «Y, por tanto, para decir algo desta noche oscura, no fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque la una y la otra pueden faltar y engañar; mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiere destas dos cosas, aprovecharme he para todo lo que con el favor divino hubiere de decir... de la divina Escritura, por la cual guiándonos no podremos errar, pues que el que en ella habla es el Espíritu Santo»¹.

La doctrina y práctica de la *contemplatio* ha sido objeto en la Iglesia de profundas y elevadas exposiciones por parte de sus Padres, de sus doctores y teólogos y maestros espirituales medievales; pero es santo Tomás de Aquino el que recoge todo ese pensamiento y experiencia antigua de la Iglesia de Oriente y Occidente, y la analiza, la organiza y la reduce a sistema y ciencia, en la *Summa contra gentiles*, en la *Summa theologica*, en el *Comentario a las Sentencias*, en el *De veritate*, conforme a su principio de que la *contempla-*

1 Lucinio del SS. Sacramento, *Vida y Obras de San Juan de la Cruz* (Madrid, BAC, n. 15, 1964), Prólogo a la Subida del Monte Carmelo, n. 2, p. 364.

tio es esencialmente acto intelectual. Vamos a verlo en breve síntesis.

Generalmente la *contemplatio* designa, en santo Tomás, un acto preciso de la inteligencia en su función intuitiva, en cuanto se distingue de la *ratio* ². Aquélla es un acto supradiscursivo ³, un *intuitus veritatis* ⁴. Atendiendo, pues, al acto y al modo del acto intelectual, el hombre llega a la intuición de la verdad más sencilla progresivamente, a través de muchos actos. Mas la contemplación consiste en un acto único, término final del que recibe su unidad, es decir, la contemplación de la verdad. Pero el hombre llega a él a través de muchos otros, de los cuales unos se refieren al conocimiento de los principios de los que brota la contemplación de la verdad; otros, a las conclusiones que se derivan de esos principios. Solamente el último, como complemento de todos, constituye el acto de la contemplación ⁵.

Todos esos actos intermedios que preparan el término final y único, el *verbum mentis*, son propios de la *ratio* discursiva, y constituyen el pensar, la *meditatio*, la *consideratio*, la *speculatio* ⁶.

La *contemplatio* designa el acto de ver la Verdad en sí; la *speculatio* designa el acto de ver la Verdad, Dios, en las creaturas, como en un espejo; y ver algo por medio de un espejo significa ver la causa a través del efecto, en el que resplandece la imagen ⁷.

La *contemplatio* es *visio*, «aparición», *θεωρία* «santa y beatífica» que dice Clemente Alejandrino ⁸, cima de la *γνώσις* cristiana ⁹. Esta, pues, la *γνώσις* es más *speculatio* que *visio*, profana o sagrada, conforme a su objeto inmediato.

Las obras de Dios invisibles, podemos conocerlas de dos modos. De una manera por la consideración de los efectos divinos; y así conocemos por la fe las verdades, a las que asiente por las palabras de Dios, en las que se nos transmiten

2 Cf. 3 *Sent.* d. 35, q. 1, a. 2.

3 Cf. *ibid.* a. 3.

4 Cf. *ibid.* a. 2.

5 *Summa Theol.* 2-2, q. 180, a. 3.

6 *Summa Theol.* 2-2, q. 180, a. 3, ad 1m; cf. *Sum. Th.* 1, q. 34, a. 1, ad 2m.

7 *Sum. Th.* 2-2, q. 180, a. e, ad 2m; In 3 *Sent.* d. 35, q. 1, a. 2, q. 3c.

8 *Strom.* 5, 9, 58 PG 9, 981B.

9 *Strom.* 7, 13, 83 PG 9, 981B.

las cosas divinas. Y por eso se dice de la visión de la fe lo de *1 Cor. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate.*

Hay otro modo de conocer todos los efectos u obras de Dios por transcendencia, en cuanto conocemos que Dios está por encima de todo lo que se ve o se dice; y de este acto se dice propiamente entender las cosas divinas, como penetrando en ellas intrínsecamente. Y eso a su vez sucede de dos modos: uno, viéndolas por esencia; de esta forma entienden los bienaventurados; otro, viendo sólo de ellas lo que no son, pero no lo que son, por medio de una luz infusa; de esta forma entienden los hombres viadores, en cuanto es el don de entendimiento por el Espíritu Santo, según lo del Apóstol (*2 Cor. 4, 4, 18*): *Non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur*¹⁰.

Por tanto, atendiendo a su principio y origen la *contemplatio* proviene de uno u otro de los dos hábitos de sabiduría: bien del hábito o virtud intelectual, bien del hábito-don del Espíritu Santo¹¹. La primera es adquirida, la segunda infusa: *Sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano; haec autem est de sursum descendens, ut dicitur Iac. 3, 15.* También la sabiduría-don infuso se diferencia de la fe, pues ésta asiente a la verdad divina por sí misma; mas el juicio que es conforme con la verdad divina pertenece al don de sabiduría. Por eso, éste presupone la fe, puesto que cada uno juzga bien lo que conoce¹².

Asimismo distingue a su vez el Aquinatense dos sabidurías adquiridas, una filosófica y otra teológica; de ahí dos contemplaciones, una natural y otra sobrenatural, por sus principios básicos¹³.

Principios integrantes de la «contemplatio»

Al proceso de la *contemplatio* concurren no sólo el entendimiento que es el sujeto y el agente, sino además la voluntad con su impulso. Si esencialmente reside la *contemplatio* en aquél, tiene su principio y origen en la voluntad, facultad

¹⁰ *In Sent.* d. 35, q. un., a. 2 (Anibaldo).

¹¹ *Cf. Sent.* 3, d. 34, q. 1, a. 2.

¹² *Sum. Th.* 2-2, q. 45, a 1, ad 2m.

¹³ *Cf. Sent.* 1, prol. q. 1, a. 1.

apetitiva, en cuanto el amor de la Verdad-Dios impele a la contemplación. Y, como el fin corresponde al principio, el fin y término de la contemplación se halla en la voluntad, en cuanto la delectación que produce la visión de la Verdad excita más el amor de ésta, y en él encuentra la *contemplatio* su perfección última, con la posesión y fruición de su objeto ¹⁴.

Debemos pensar que si la *contemplatio* es simple en su objeto, la Verdad, y en su acto terminal, la intuición intelectual, no lo es en sus medios y modos, que hemos indicado, y en la disposición para su ejercicio. Las virtudes morales, que perfeccionan la voluntad y la preparan para la operación, como hábitos cualitativos, no pertenecen esencialmente a la contemplación, sino más bien a la felicidad activa, en cuanto ordenan los actos humanos a su bien y fin último. En cambio, si no como elementos esenciales, sí como disposición liberadora, pertenecen al acto y hábito de la contemplación. Estas virtudes, ordenan, moderan y frenan las pasiones, que arrastran al espíritu, donde radica la contemplación, hacia lo sensible, produciendo desorden, oscuridad y desviación de la mirada del entendimiento para su función más noble y vital. Efecto de esas virtudes, particularmente de la justicia y templanza, es la pureza o santidad, disposición necesaria para la adecuada *connaturalidad* del espíritu con su objeto, la Verdad, en cuanto causan respectivamente el orden de las potencias hacia su fin, y la libertad de las mismas de la esclavitud de la materia, ya que, como dice san Agustín ¹⁵, la castidad o liberación de la carne hace al hombre apto para la contemplación ¹⁶.

La belleza del espíritu, para adecuarse proporcionalmente a la Suma Belleza, consiste en cierto esplendor del orden y armonía entre los actos y sus fines, orden regulado por la mente y la sabiduría que pertenece a la contemplación; pero son preparados por la templanza y sus virtudes, en cuanto los purifican de elementos extraños que enturbian la claridad de la visión intelectual: «Como es imposible que alguien vea su rostro en el agua turbia, así el alma que no se ha pu-

14 *Sum. Th.* 2-2, q. 180, a. 7, ad 1m.

15 *Soliloq.* 1, 10 *PL* 32, 878.

16 *Sum. Th.* 2-2, q. 180, a 2, Resp., y ad 2m y 3m.

rificado de pensamientos ajenos, no puede contemplar a Dios»¹⁷.

«Hay una virtud, dice san Ambrosio, que se llama templanza y moderación, en la que reside y se busca particularmente la tranquilidad del ánimo, el esfuerzo de la mansedumbre, el bien de la moderación, la solitud de lo noble, la consideración de lo bello. Hay, por tanto, que mantener cierto orden de la vida, cuyo fundamento hay que derivarlo del pudor, que es amigo íntimo de la tranquilidad del espíritu, que huye de la protervia, que es ajeno a todo desfreno, que ama la sobriedad, fomenta lo noble, y va tras aquella hermosura»¹⁸.

VERUM

Todo acto transeúnte descansa y termina en un objeto externo al agente, y adecuado a la naturaleza y virtud de la potencia actuante. La *contemplatio*, acto transeúnte, termina también en el objeto que le trasciende y le es adecuado, lo cognoscible. Y lo cognoscible es el Ser, en cuanto conocido. Y este Ser es la Verdad.

El término latino neutro *Verum*, abstracto y esencial, tiene una tradición lingüística de uso y sentido, más antigua y viva que el abstracto filosófico *veritas*, que entra en la corriente latina con el período clásico, y afluye con mayor frecuencia que a otras a la pluma de Cicerón. Pero a partir de éste prevalece, con creciente ventaja de uso en toda el área de la Latinidad, *veritas* sobre *verum*; mas uno y otro término transplantan a su significado la densidad y extensión ontológica que le dio el Platonismo, la Metafísica aristotélica y el Neoplatonismo, y reciben de la Revelación cristiana y de la ciencia teológica desde san Agustín la aplicación transcendente y personal al Verbo de Dios.

Como *Bonum* es la bondad sustancial in se, y *Unum* es la unidad sustancial in se, *Verum* es la verdad sustancial in se, la Verdad subsistente. Ahora bien, ¿qué y cuál es ese *Verum*, objeto formal, y por tanto, esencial y necesario de la *contemplatio*? Ya que podría deslumbrarnos esa Luz po-

17 San Isid., *Commonit. ad sor.* 11 PL 134, 929A.

18 *De Offic.* 1, 43, 209.210 PL 16, 93A.

tentísima, vivísima, inconmensurable, que es la Verdad, a la que no podemos mirar cara a cara, ni de frente, aspiremos nada más que humana y limitadamente, y al resplandor de sus rayos, a vislumbrar algo, y paso a paso, de lo que es y obra en el espíritu de las creaturas. De la Verdad reciben las inteligencias creadas luz y vida, y por tanto, su hermosura y perfección. Pensémoslo:

La vida más activa de la creatura racional se acendra y culmina en el ejercicio de su potencia específica y más noble, el entendimiento. Esta potencia se ennoblece y especifica por el objeto inteligible y por el modo de conocerlo; y este conocimiento es una forma de unir a sí el objeto y de poseerlo. De ahí que, cuanto más excelente y vital sea el objeto del conocimiento, mayor vida y perfección obrará en la potencia intelectual y en el ser que por ella actúa. Ahora bien, si el objeto inteligible, es decir, lo verdadero, es la perfección del entendimiento, ningún objeto le perfeccionará más que la Verdad misma, o sea, el Ser que es su propio entender, y por eso la forma inteligible que adecuada y proporcionalmente más puede perfeccionar al entendimiento creado.

Esa es la Verdad esencial, *Verum*, el Ser que es su propio entender y su propio conocerse a Sí mismo. La verdad se halla en el entendimiento, en cuanto conoce las cosas como son, y se halla en las cosas, en cuanto tienen un ser adecuado o conforme al entendimiento. Uno y otro se halla en grado máximo en Dios, puesto que su Ser no sólo es conforme a su entendimiento, sino que es su mismo entender, y su entender es la causa ejemplar y medida de los demás seres, que no son El. De donde se sigue necesariamente que El es la primera y suprema verdad¹⁹.

Dios es, pues, como forma pura inteligible, la Verdad esencial; los demás seres distintos de El, tienen una forma inteligible en un sujeto determinado, por eso cada uno de ellos es verdadero, pero no es la Verdad, como cada uno de ellos es un ser, pero no el Ser mismo²⁰. Estos seres creados dicen orden esencial al Entendimiento divino, su causa y me-

¹⁹ *Sum. Th.* 1, q. 16, a 5. R.

²⁰ *Contr. Gent.* 3, 51.

didada, y orden accidental al entendimiento creado, que puede conocerlos ²¹, y es medido por el ser de las cosas.

La Verdad esencial, es decir, el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo, eterno como su esencia, acto sustancial, subsistente y personal, pues en Dios no puede haber imperfección de accidentes, es el Verbo de Dios, el Verbo del Padre, que en unión de Persona con una naturaleza humana individuada es Jesucristo, encarnación viva y sustancial de la Verdad esencial. Este es, por tanto, el Fin último, el *Verum*, el objeto supremo del grado máximo de la contemplación, la visión beatífica, que será a la vez el Bien y la fruición plena de la voluntad y de todo el ser de la creatura: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant Te, solum Deum verum et quem misisti, Iesum Christum* ²². Así, pues, el *Verum* es el *Bonum*, como es el *Unum*.

SIMPLICITAS CORDIS

La contemplación de la Verdad perfecciona al entendimiento, y a la vez es el Bien de la voluntad, que en ella se goza. Pero no puede gozar este Bien, sin dirigir y ordenar sus actos al Fin último; esta ordenación y relación es la santidad y justicia, necesaria para la vida del espíritu, conocer y amar. Esta vida de contemplar y gozar empieza en el tiempo por una connaturalización proporcional con el conocer y amar de Dios, que es la gracia que nos infunde luz de fe para conocer, esperanza del gozo y adhesión de caridad, junto con las virtudes morales, que ordenan los actos a los medios sobrenaturales.

A esta influencia y relación de la templanza y sus formas con la *connaturalidad* en orden a la *contemplatio Veri*, reducimos la *simplicitas cordis*. *Simplicitas* es la condensación sustantiva de *simplex*. Uno y otro término no han tenido la misma fortuna y difusión en el pensamiento y literatura latina. Pero empecemos por *simplex*, que es el primario en uso y sentido:

Tan «sencillo» como parece, es de gran raigambre indoeuropea por su ascendencia lingüística, y de hondura filo-

²¹ *Sum. Th.* 1, q. 16, a 1, R.

²² *Io.* 17, 3.

sófica por su valor ontológico. En efecto, se compone de *sin-* + *-plex*; *sin-* es la forma latina de la raíz indoeuropea **sm-*, que en griego dio *ά-(ά-πλοῦς = sim-plex)*, y en una y otra lengua significa «único, escueto». La misma raíz aparece en *sim-ilis* (unidad de forma), *sin-cerus* (unidad en el crecimiento), *sin-guli* (unidad distributiva), *sem-el* (unidad sin repetición), *sem-per* (unidad simultánea en la duración).

El segundo elemento de *sim-plex*, *-plex*, procede de la raíz **plac-*, que se encuentra en el latín *pleco/plico* (doblar), y en el griego *πλέκω* (tejer, enlazar); viene, por tanto, a significar *simplex* en el concepto originario, lo que está constituido primariamente por un solo tejido, trama, pliegue o elemento natural, frente a *du-plex*, *tri-plex*, *multi-plex*, que es lo complicado, lo que se compone de elementos extraños a su constitución primaria.

Simplex juega su papel en toda la época de la latinidad con su valor literal fuerte de «todo unido, natural», y desde el período clásico, sobre todo, con el sentido moral de «simple, ingenuo, sin subterfugios».

Otra es la marcha histórico-lingüística de su abstracto *simplicitas*. Aparece en el foro literario latino desde Lucrecio, que lo aplica en 1, 609 con el valor filosófico de su significado fuerte de «sustancia simple». Pero en los clásicos, prosistas y poetas, no asoma en ningún sentido. Son los post-clásicos, como Tito Livio y Quintiliano, quienes le dan la acepción débil de «ingenuidad, rectitud, candor, inocencia».

Este sentido metafórico-moral es el que se impone y predomina en los escritores cristianos griegos y latinos, desde las versiones bíblicas. En la Vulgata es el único sentido que adopta *simplicitas* en los 29 usos del mismo. En el griego de los LXX, recogiendo todas las variedades y matices del equivalente de *simplicitas*, *ἀπλότης*, usa otros términos, que interesa notar, para los mismos pasajes de la Vulgata.

Así: *Gen.* 20, 5 Vulg. *in simplicitate cordis mei*; LXX *ἐν καθαρῇ καρδίᾳ* (in mundo corde); *3 Reg.* 9, 4 Vulg. *in simplicitate cordis*; LXX *ἐν ὁσιότητι καρδίας* (in sanctitate cordis); *Prov.* 20, 7, Vulg. *in simplicitate sua*; LXX *ἐν δικαιοσύνῃ* (in iustitia); *Act.* 2, 46, Vulg. *et simplicitate cordis*; Gr. *Καὶ ἀφελότητι καρδίας* (et sinceritate cordis, término que usa la Vulg. en *2 Cor.* 1, 12).

Los Padres latinos, sin eliminar el sentido primario de «unicidad de natura constitutiva» (cf. Hilar. *Trin.* 9, 61), como los Padres griegos, insisten con mucha mayor frecuencia en el valor moral y sus variados aspectos de «sencillez, ausencia de adornos»: *tanta simplicitate, sine pompa*, Tert. *Bapt.* 2. «Autenticidad, sin mezcla»: *aquae simplicitas* (opuesto a *vini sapor*). Hilar. *Trin.* 3, 5. «Incomplicación, sin sutilezas»: *non ex fontibus ueritatis et christiana simplicitate, sed ex philosophorum minutiis*, Hier. *Contra Pelag.* 3, 7. «Pureza de la fe»: *sinceritatem catholicae fidei arte dialectica subuertere conaretur* (quidam haereticus), Cassian. *Coll.* 15, 3, 1. «Inocencia, ausencia de daño»: *in simplicitate innocentiam, in caritate concordiam*, Cypr. *Ep.* 76, 1, 3. «Pureza de costumbres»: *morum simplicitas*, Cassiod. *Hist.* 2, 2. «Candidez»: *deridetur iusti simplicitas*, Greg. M., *Moral.* 10, 16.

Estos conceptos que connota la *simplicitas* y constituyen sus notas esenciales, pueden reducirse a *genuinidad, pureza, integridad, unicidad*, que se hallan en forma sustancial en el *Verum*, en cuanto *Bonum* y en cuanto *Unum*. Por tanto, cuanto mayor grado y perfección de esas cualidades posea el espíritu, agente de la contemplación de la Verdad, más semejanza y connaturalidad por analogía de proporcionalidad tendrá con respecto a su objeto. Y esta *connaturalitas* la adquiere en el mayor grado posible en esta vida por la gracia justificante, que perfecciona su mirada cognoscitiva, santifica su voluntad y unifica todo su ser en su persona, para unirse todo él a su único y último Fin. Entonces recobra el hombre una quasi segunda *connaturalitas* de justicia y santidad original que había recibido en su primera creación.

La idea de esa adecuación analógica entre el espíritu y sus potencias con su objeto y Fin no es ajena, ni nueva en la Sagrada Escritura, ni en la tradición patrística y doctrinal de la Iglesia. La palabra de la Verdad es justa y precisa para enseñarnos esa relación vital, cuando proclama «dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios»²³. Y no menos bella e insinuante es la imagen del ojo limpio y sano²⁴: «Tu ojo es la lámpara de tu cuerpo. Si tu ojo fuere lim-

²³ Mt. 5, 8.

²⁴ Mt. 6, 22.23.

pio, todo tu cuerpo quedará alumbrado; pero, si fuere impuro, todo tu cuerpo quedará en tinieblas». Lo cual viene a decir: Si el entendimiento y la voluntad, luz del espíritu, están oscurecidos por el atractivo de los bienes caducos y los apetitos desordenados, toda la visión y conducta moral y espiritual quedará en tinieblas de vicios y de errores, en oscuridad y sombras.

La *connaturalitas* entre la potencia y su principio, que a la vez es su objeto y Fin, es patente en la parábola del sarmiento y la vid ²⁵: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él éste da mucho fruto, pues separados de mí, no podéis hacer nada». Y lo recalca el apóstol Santiago con la contraposición anticonnatural de la higuera y la vid ²⁶: «¿Acaso puede producir uvas la higuera, hermanos, o la vid higos?».

En Clemente de Alejandría resalta insistentemente esa correlación entre la pureza del corazón y la contemplación, entre ésta y las buenas obras, fruto de la santidad del espíritu ²⁷: Después de describir en alto vuelo del pensamiento las excelencias de la contemplación, añade: «Esta es la contemplación que puede ser comprendida por los que son limpios de corazón. Esta es, pues, la operación del que ha consumado el conocimiento (el contemplativo), tener trato con Dios por intermedio del gran Pontífice, asemejado en todo al Señor, por medio de toda piedad para con Dios, que tiende a la salvación de los hombres, practicando todo bien en nuestro favor, y a su vez por medio de los ministerios sagrados, por la enseñanza y por el ejercicio de buenas obras».

El verdadero conocimiento o gnosis cristiana, piensa Clemente Alejandrino, está basado en la Fe, pues «así como no podemos vivir sin los cuatro elementos, tampoco sin la fe podemos alcanzar el conocimiento; pues ésta es la base de la verdad» ²⁸. La riqueza de este conocimiento que se nos transmite por la Sagrada Escritura, produce el desprecio de las tendencias que nos arrastran al pecado ²⁹.

²⁵ *Io.* 15, 5.

²⁶ *Iac.* 3, 12.

²⁷ *Strom.* 7, 3 PG 9, 416C-417A.

²⁸ *Strom.* 2, 6 PG 8, 968A.

²⁹ Cf. *Strom.* 7, 16 PG 9, 545B.

Está convencido el Alejandrino de que sólo el gnóstico (el cognoscente contemplativo cristiano), que ha consumido su vida en las Sagradas Escrituras y conserva la ortodoxia apostólica y eclesiástica de los dogmas, vive con rectitud; pues junta a sus palabras el esfuerzo por liberar al cuerpo de la tierra; despreciando con decisión las ataduras de la carne, se eleva el espíritu al deseo de lo mejor, y le fuerza a progresar en la santidad. No hay duda que el sabio contemplativo atraviesa gustoso todo el mundo, como los judíos Egipto, manifestando con ello que ha de hallarse muy próximo a Dios. Sabe además orar toda su vida, puesto que se entrega al trato con Dios con sus plegarias ³⁰.

El asceta Orígenes sigue los pasos de la tradición alejandrina, haciéndose eco de la doctrina de su maestro en lo que toca a esta correlación quasi connatural entre la contemplación - sabiduría y la *simplicitas*, que es sobriedad, vigilias y castidad. Así piensa, con fundamento y razón, que nadie puede llegar a la ciencia del Espíritu y participar del pensamiento de Dios, si no se entrega al conocimiento de las Escrituras con plena castidad, con sobriedad y vigilias para investigar el sentido del Espíritu de Dios que se esconde en lo profundo, y los diversos sentidos que las palabras corrientes del lenguaje (de la Sagrada Escritura) tratan de enseñar. De otro modo que no sea por la inspiración de la verdad de la sabiduría divina, el espíritu no puede llegar a un perfecto conocimiento ³¹.

El amor incorrupto a Dios, piensa Orígenes, que va unido a la gracia en todos los que así le aman, es garantía de inmortalidad. Por él el que es limpio y puro, no sólo de toda maldad, sino también de todos los pecados que se consideran leves, puede acercarse con confianza a iniciarse en los misterios de la religión de Jesús, que solamente son accesibles a los puros y santos ³².

En esta etapa de la vida, que nuestro autor compara a la XV de la marcha por el desierto, es dichosa el alma que no siente los estímulos de los vicios carnales. Entonces puede

30 *Strom.* 7, 16 PG 9, 456BC.

31 *De Princ.* 4, 14 PG 11, 372B.

32 *Contr. Cels.* 3, 60 PG 11, 1000B.

llegar a Rathma o Pharam, que se interpretan «visión consumada» o «rostro visible». El alma, por tanto, que ha cesado ya de sentir las molestias de la carne, puede tener visión consumada y perfecta inteligencia de la realidad, es decir, penetrando con mayor extensión y profundidad las causas de la Encarnación del Verbo de Dios y los principios de sus designios ³³.

Aunque tocan el fondo de la cuestión, estos escritores griegos no precisan límites y relaciones entre sabiduría, experiencia y connaturalidad. Es santo Tomás quien hace del conocimiento por connaturalidad la clave de la contemplación mística. Toma de Aristóteles la noción de ese conocimiento, cuando asienta que *Qualis est unusquisque, talis finis videtur ei* ³⁴, «cada uno piensa, según su propia inclinación».

La sabiduría supone cierta rectitud de juicio conforme a razones divinas. Y esta rectitud puede ser de dos modos: o según el uso perfecto de la razón, o por cierta connaturalidad con aquello de que ya se ha de juzgar. Como respecto de la castidad, juzga rectamente con discurso de la razón quien ha aprendido la ciencia moral, y por cierta connaturalidad con ella el que posee su hábito. Por tanto tener juicio recto sobre las cosas divinas por investigación de la razón, pertenece a la sabiduría, virtud intelectual; pero poseerlo por connaturalidad con las mismas, es de la sabiduría, don del Espíritu Santo.

Esta *compassio* o *connaturalitas* con las cosas divinas se efectúa por la caridad que nos une a Dios. De ahí, que la sabiduría, don, tiene en la voluntad su causa, la caridad; pero su esencia está en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente ³⁵.

Cuando el amor a Dios inunda el espíritu y lo transforma en Dios, se juzga de las cosas divinas, según esa afinidad que se adquiere con ellas. No es posible acá abajo un conocimiento experimental de Dios, sino por simpatía afectiva con

33 *In Num.* 27, etap. 15 PG 12, 794D-795A.

34 *In Ethic.* 3, lect. 13.

35 *Sum. Th.* 2-2, q. 45, a 2. R.

El, conocimiento que excede al conocimiento humano por razón ³⁶.

Después de la contemplación adquirida por razón discursiva, filosófica o teológica, después de la contemplación por sabiduría infusa, don del Espíritu Santo, que es la contemplación mística, viene el tercero y último grado, la contemplación o visión beatífica, que no es de esta vida temporal.

Si la operación última de un ser consiste en la unión con su principio, la operación última y definitiva del hombre será la unión definitiva con su Principio, con la Verdad, la Bondad, la Unidad subsistentes, que son el Ser por esencia.

Este acto ininterrumpido e indeficiente sólo podrá realizarlo la creatura mediante el *lumen gloriae*, virtud sobrenatural, que eleva la potencia obediencial del entendimiento a capacidad de visión intuitiva e inmediata de la esencia de Dios, que santifica la voluntad, deificándola por connaturalidad proporcional, y transfigura también al cuerpo humano, que, sin dejar de ser cuerpo, se espiritualizará según el ejemplo del cuerpo glorioso del Primogénito del Padre. Así será una realidad exhaustiva y plena de perpetuo éxtasis de luz y vida el brillante pensamiento de san Ireneo ³⁷: *Gloria Dei homo vivens; vita autem hominis visio Dei*.

JULIO CAMPOS

³⁶ Cf. *Sent.* 3, d. 35, q. 2, a 1, ql. 1 y 3.

³⁷ *Adv. Haer.* 4, 20, 7.