

SANTIAGO ORREGO SÁNCHEZ

**PEDRO DE LEDESMA (SALAMANCA, S. XVI):
CONTEMPLACIÓN MÍSTICA DE LA REALIDAD CREADA
DESDE EL ACTO DE SER**

I. PRESENTACIÓN

La intención de esta comunicación, junto con presentar a un autor bastante desconocido, pero, a mi juicio, muy valioso, es mostrar cómo su peculiar comprensión metafísica del ente creado, de Dios y del entendimiento humano, hace posible una concepción mística en la que hay una gran continuidad entre la contemplación de la naturaleza creada, la contemplación de la naturaleza de Dios como causa primera –es decir, desde un punto de vista «natural» o puramente metafísico–, y la contemplación sobrenatural de Dios en cuanto que excede todo el orden de la naturaleza. La articulación armónica de estos órdenes, natural y sobrenatural, cuya fractura insalvable se ha considerado como una de las notas originarias de la modernidad, parece ser uno de los objetivos constantes del pensamiento de Ledesma, sobre todo en su monumental obra *De divina perfectione, infinitate et magnitudine*¹, también conocida como *De esse Dei*; ese rasgo hace que su pensamiento tenga hoy en día un particular interés.

Pedro de Ledesma (Salamanca, 1544-1616), dominico, ocupó las cátedras teológicas de Santo Tomás, de Durando y de Vísperas en la Universidad de Salamanca a fines del siglo XVI y comienzos del XVII. También sustituyó repetidas veces a Domingo Báñez en la cátedra de *Prima*. Quienes se han aproximado a su pensamiento han destacado siempre su marcado carácter ontológico: desde la metafísica del ser intenta dilucidar las más variadas cuestiones filosóficas y teológicas y profundizar

¹ Salamanca, 1596, 884 pp.

in: M.C. Pacheco — J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. IV. *Mediaevalia. Textos e estudos* 23 (Porto, 2004) pp. 381-394.

en ellas. Se inserta en la tradición tomista y es asombrosa su erudición en las obras del Aquinate; pero más asombrosa aún es la acentuación de los elementos neoplatónicos en la interpretación de su maestro, especialmente por la preeminencia que concede al pensamiento del Pseudo-Dionisio. Su metafísica es sobre todo una metafísica de la participación, coordinada con la doctrina aristotélica de la causalidad y del acto y la potencia, con lo que se adelanta a importantes interpretaciones «redescubridoras» del núcleo del pensamiento de Tomás de Aquino formuladas en el siglo XX². Lejos de ser un mero repetidor, se adentra con energía en muchos de los problemas que habían quedado simplemente planteados o abiertos en los clásicos de la filosofía y de la teología; y se empeña por iluminarlos todos desde la comprensión de Dios como «El que es» (Ex 3,14). Siguiendo la interpretación tomista y de muchos de los Padres, Ledesma ve en el célebre versículo de Éxodo 3, 14 la revelación del «nombre propio de Dios», cuya naturaleza, en consecuencia, es «el ser» sin más y sin restricciones, en la plenitud de su perfección; en expresión de Tomás de Aquino, es «el mismo ser subsistente»³. Con una tenacidad y una profundidad –a mi juicio– pocas veces igualada, se empeña en mantener constantemente esta perspectiva iluminadora en su especulación.

II. UNIÓN CONTEMPLATIVA E INFINITO

Una de esas cuestiones filosófico-teológicas abiertas, y no la de menor envergadura, era la de la unión con Dios por la contemplación. Por motivos de brevedad, me limitaré a exponer lo relativo al componente cognoscitivo de esta vía de unión con Dios, sin entrar en la discusión sobre la primacía del conocimiento o del amor, aunque el pensamiento de Ledesma es también iluminador al respecto⁴. Que el conocimiento

² Para una reseña biográfica de Ledesma y una breve introducción a su pensamiento, véase mi introducción a su tratado *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*, Eunsa, Pamplona, 2001. Una biografía más extensa se encuentra en J.B. GARCÍA, «El maestro Pedro de Ledesma y la Universidad de Salamanca», *Archivo Dominicano* 5 (1984) 201-269. Hay otra presentación de este autor y de su obra en F.R. PASCUAL, «Pedro de Ledesma, metafísico salmantino (siglos XVI-XVII)», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* IV (1977) 127-144.

³ *S Th* Ip q4 a2.

⁴ En otra obra –de menor pretensión especulativa–, se expresa Ledesma de un modo cálido y menos «intelectualista», lo que debe tenerse en cuenta para valorar el

contemplativo es un modo eminente de unión, lo afirma la gran tradición filosófica de Occidente, desde el conocido aforismo parmenídeo según el cual «uno y lo mismo es ser y pensar», hasta la sentencia hegeliana de que «todo lo racional es real y todo lo real es racional», pasando por las afirmaciones aristotélicas más matizadas –pero no menos radicales– como aquélla de acuerdo a la cual «el alma es en cierto modo todas las cosas, porque es apta para conocerlo todo». Conocer, se ha dicho, es hacerse lo otro; es poseer, además de la propia naturaleza y perfecciones, las de las otras realidades⁵. De ahí que todo conocimiento de Dios sea en algún sentido unión con Él; de ahí también que el conocimiento de tal objeto, aun el más pequeño y lejano, sea más deseable que cualquier otro, y que sea indigno del hombre no buscarlo, a pesar de exceder sus fuerzas.

Todo esto podría ser pacíficamente aceptado desde un punto de vista natural. Pero en el contexto del pensamiento cristiano se torna mucho más problemático, pues para el cristianismo –y no sólo para él– la unión con Dios es además mística: no se trata sólo de atisbar desde lejos y externamente una cierta noticia indirecta de Dios, sino sobre todo de penetrar en su intimidad y en su ser propio. Esta pretensión se torna inaudita porque, además, entre los atributos innegables del Dios cristiano se encuentra la infinitud, que destruye toda proporción y toda connaturalidad. Ahora bien, como es sabido, sin cierta proporción y connaturalidad no hay conocimiento posible, y menos aún un conocimiento «facial», directo y propio, pues lo conocido está en el cognoscente según el modo de éste. Y, sin embargo, la revelación cristiana postula que los bienaventurados contemplarán a Dios cara a cara, *sicuti est*. ¿Cómo es esto posible? No puede ser sino por un don gratuito y sobrenatural de Dios, cuya desemejanza con las criaturas y con el propio hombre es infinitamente mayor que su semejanza. Dios, así, se presenta como «lo absolutamente otro». La aceptación del misterio de Dios y de lo sobrenatural, de este modo, parece exigir una renuncia a los criterios de la razón asentados en el conocimiento natural; y no han faltado las soluciones teológicas que se han encaminado en esa dirección, desde el

alcance de las tesis que aquí se presentan. Dice de la caridad que es la única virtud que «toca» a Dios y la define como la amistad del hombre con Dios, con lo que da cabida también a la vía experiencial y afectiva. Cfr. Pedro de Ledesma, *Segunda Parte de la Suma de Moral*, Zaragoza, 1611, p. 48a.

⁵ Cfr. Tomás de Aquino *De veritate* q2 a2 c.

«*credo quia absurdum*» de Tertuliano: no cabría una continuidad entre el orden natural y el divino, ni intentar buscar una proporción entre lo que el hombre es y lo que será por gracia divina, ni procurar penetrar con la luz de la razón en el misterio de Dios y de la «deificación» del hombre.

Pero también es de sobra conocido que, muchas veces, la razón teológica ha asumido el desafío de mostrar la complementariedad de lo natural y lo sobrenatural y, sin negar la trascendencia del misterio ni la infinita incomprehensibilidad divina, ha procurado aproximarse a ella con la razón. Ello ha propiciado y exigido una radical profundización filosófica acerca de la naturaleza y el ser del hombre y de sus posibilidades de acceder a Dios, y esto es lo que, a mi parecer, justifica exponer aquí estas cuestiones de raíz más bien teológica, pero de innegable alcance filosófico. El pensador abordado en el este estudio no presenta soluciones fundamentalmente distintas de las propias de las tradiciones agustiniana y tomista; pero ofrece el gran interés de haber avanzado dentro de esa tradición de un modo que, como he dicho, logra conciliar admirablemente las exigencias aparentemente contradictorias que debe reunir una solución adecuada de esta cuestión. Estas exigencias se pueden resumir esquemáticamente en cuatro: 1) Salvaguardar la infinita trascendencia de Dios respecto de todo lo creado y, por tanto, también respecto del entendimiento humano. 2) Afirmar, no obstante, una cierta proporción entre ambos que haga comprensible la posibilidad de la elevación a la contemplación de la divina esencia. 3) Mantener el carácter gratuito de la visión beatífica como fin sobrenatural del hombre y, por ende, como algo no exigido por su naturaleza. 4) Finalmente, y sin negar lo anterior, mostrar que esta elevación sobrenatural es algo congruente con las inclinaciones naturales del hombre y perfecto de sus fines propios. Como se verá, en el núcleo de la solución de Ledesma hay una triple consideración del acto de ser, que es, a la vez, la mayor perfección en la realidad creada, el constitutivo formal del objeto del entendimiento – el ente –, y la perfección más propia de la esencia divina. Me parece importante advertir que en la presente comunicación no pretendo demostrar ninguna de estas tres tesis sobre el ser, sino sólo hacer patente su vinculación y su importancia en la comprensión unitaria del mundo, del hombre y de Dios, de lo natural y de su apertura a lo sobrenatural, que este pensador propone. Tal vez no esté de más decir que no podré más que esbozar esquemáticamente las soluciones de Ledesma; por tanto, no podré reflejar adecuadamente la finura y el admirable equilibrio de sus análisis.

También será inevitable exponer de manera sintética ciertas tesis filosóficas y teológicas básicas y muy conocidas, que no son originarias de Ledesma, para poder resaltar a continuación los aspectos propios de su pensamiento.

III. LA PERFECCIÓN DEL SER Y LA INFINITUD DIVINA

Una de las principales razones que han movido a los filósofos y místicos a situar a Dios más allá de todo lo comprensible por la razón humana está en el hecho de que Dios, como origen de todo, debe precontener en sí todas las perfecciones de las cosas, incluso las más contrarias y opuestas, por lo que en Dios todo lo más distante y opuesto ha de ser uno y lo mismo. Pero la afirmación de la unidad de lo diverso parece estar más allá del principio de no contradicción, que es el fundamento de la razón; por tanto, Dios parece estar más allá de toda racionalidad. De modo semejante, todo concepto, por el hecho mismo de ser determinado, junto con expresar algo positivo, niega y excluye; recordando a Spinoza, puede decirse que en algún sentido *omnis determinatio est negatio*. Por tanto, Dios, que todo lo incluye en su infinitud, no puede ser captado por medio de ningún concepto y, en consecuencia, está más allá de toda comprensión racional. Así se expresa, por ejemplo, Nicolás de Cusa: «Esto escapa a todo razonamiento; implica, en efecto, la contradicción. Cuando afirmo que el infinito existe, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo imposible es necesario»⁶. Para acceder al infinito no parece haber apoyo posible en lo finito: es necesario dar un salto, saltar el muro del Paraíso, que es la coincidencia de los opuestos, más allá del cual está Dios.

Creo que Ledesma aceptaría de buen grado incluso las tesis más paradójicas del Cusano; y, no obstante, cree encontrar ya desde la realidad creada y finita una perfección capaz de asumir en sí esta función unificadora de lo múltiple y conciliadora de los opuestos. Ya puede suponerse: es el mismo ser, que todo lo abraza, pues fuera de él no hay nada; y todas las cosas y sus propiedades, por opuestas y excluyentes que sean, coinciden no obstante en esa perfección radical y omniabarcante que

⁶ *La visión de Dios*, XIII. Traducción y estudio introductorio de A.L. GONZÁLEZ, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 95-96. Ha de advertirse, no obstante, que el motivo de estas sentencias no es exactamente el que aquí se expone, aunque esté estrechamente vinculado a él.

es ser. De ese modo, y más allá de la vaguedad de un género, la perfección del ser permite salvar la unidad de lo real requerida por todo intento de comprensión universal, y hace posible vincular más claramente la diversidad de lo real con la unidad simplicísima de su Principio, que es también Ser. No sólo «el Uno» es «uno». El concepto puro de ser expresa una perfección que las abarca todas y que no excluye nada: por eso es el que con menos impropiedad podemos atribuir a Dios de todos los que alcanzamos con nuestro entendimiento.

Estas no son tesis que Ledesma asuma y exponga dogmáticamente, sino que dedica a su explicación y demostración su agudo tratado *Sobre la perfección del acto de ser creado*⁷. Y no podía darlas por evidentes ni como algo «ya sabido», pues la doctrina del ser como acto y perfección no era pacíficamente aceptada ni siquiera entre los tomistas de la Escuela de Salamanca. Ya había dicho Francisco de Vitoria, el gran renovador de la teología en Salamanca, que «el ser propiamente no es acto»⁸; y Juan Vicente de Astorga, que al igual que Ledesma sustituyó repetidas veces a Báñez en la cátedra de *Prima*, dice expresamente que «el ser de suyo no es acto o forma, sino un término formal de la esencia sustancial», de lo que infiere que es menos perfecto que la esencia⁹. Como he dicho, no se trata ahora de justificar aquella fundamental tesis tomista – que en ningún caso debe darse por evidente – sino de mostrar el alcance que adquiere en el pensamiento de Ledesma. Diré, no obstante, que a mi entender no arranca primeramente de una difícil u oscura intuición metafísica, sino de un hecho comúnmente reconocible desde el lenguaje y la experiencia corrientes de que «la bondad o la humanidad no se significan en acto sino

⁷ Título original: *De perfectione actus essendi creati*, Salamanca, 1596 (como anexo al ya mencionado *De divina perfectione, infinitate et magnitudine*).

⁸ «Ubi notandum quod non dicit sanctus Thomas quod essentia sit potentia et esse actus, sed quod comparatur unum ad aliud *tanquam* actus ad potentiam». Francisco de Vitoria, *Commentaria in Primam Partem Sancti Thomae* q50 a2, Granada, Biblioteca de la Universidad de Granada, Ms. B-005, f. 539v.

⁹ «Esse ex sua ratione non est actus aut forma, sed terminus formalis essentiae substantialis». *Comm. in Primam Partem Sancti Thomae*, Salamanca, Biblioteca Universitaria, ms. 1607, f. 46v. (Citado por L.A. KENNEDY, en «La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI», *Archivo Teológico Granadino* 35 (1972) p. 70). Estas expresiones permiten entender mejor a quiénes se refería realmente Domingo Báñez cuando dirigía su duro reproche: «Et hoc est quod saepissime D. Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae». *Scholastica commentaria in Primam Partem* q3 a4, F.E.D.A., Madrid-Valencia, 1934, p. 141a.

en cuanto significamos que son»¹⁰; por ello, «todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser, porque una cosa es perfecta en la medida en que de algún modo tiene ser»¹¹.

A partir de este carácter omniabarcante y absoluto de la perfección del ser, Ledesma se siente autorizado a pronunciar audaces tesis acerca de la máxima semejanza entre el acto de ser creado y la perfección divina:

«El ser, por su máxima perfección y pureza, es una participación del ser divino, como la luz del aire es una cierta participación de la luz del Sol». Esta afirmación, que podría aplicarse a cualquiera de las llamadas «perfecciones puras» – bondad, belleza, etc –, vale de un modo especialmente propio para la perfección del ser, del que Ledesma dice que «tiene algunas propiedades del ser divino»¹², y que es «como acto puro»¹³. La participación en el ser se aproxima a una participación de lo divino en cuanto tal, en cuanto divino, hasta el punto de poder decirse que, para Ledesma, el ser creado es como la comunión de lo finito en lo infinito.¹⁴ Ahora bien: el ser parecemos conocerlo ya a partir la realidad creada; por tanto, ya en el conocimiento de lo creado encontramos algo capaz de asumir en sí y en su simplicidad toda la multitud y oposición de las demás perfecciones. De ese modo, la elevación a la contemplación de la infinitud divina no tiene exclusivamente un carácter de salto y ruptura con el orden de lo natural y creado y con las leyes propias de la razón, sino que está preparada por ellas.

IV. INFINITUD DEL ENTENDIMIENTO INCLUSO COMO POTENCIA ACTIVA

¿Implica lo anterior negar la inconmensurabilidad de lo infinito con lo finito? De ningún modo; la solución de Ledesma no pasa por finitizar a Dios, sino por reconocer en el entendimiento creado cierta infinitud. Ledesma plantea la cuestión en toda su radicalidad al preguntarse «si la

¹⁰ Tomás de Aquino, *S Th* I q3 a4.

¹¹ Tomás de Aquino, *S Th* I q4 a2. He intentado exponer los fundamentos inductivos y algunas de las implicaciones de esta tesis en *El ser como perfección en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1998, 126 pp.

¹² Pedro de Ledesma, *Op. cit.*, p. 832b.

¹³ *Ibid.*, p. 766b.

¹⁴ La peculiar ontología de lo sobrenatural presente en el pensamiento de Ledesma está expuesta en J.G. ESCOLANO, *La esencia de la gracia como participación especial de Dios a través del ser*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1960 (extracto de tesis doctoral).

divina esencia y majestad, en cuanto que es en sí misma –por tanto, no sólo en cuanto causa primera del universo–, se contiene dentro de la latitud de la razón formal específica del objeto del entendimiento creado»¹⁵. Sorprendentemente, responde en sentido afirmativo, porque «el intelecto creado es infinito absolutamente por su objeto»¹⁶, pues «toda la latitud del ente, que es infinita, es objeto de la naturaleza intelectual», que «equivale a la universalidad del ente a causa de su inmaterialidad»¹⁷. A lo largo de toda su obra, junto con declarar la inmensidad e incompreensibilidad del ser divino, remarca la dignidad en cierto modo infinita del entendimiento creado. La articulación de ambas tesis, que finalmente vienen a ser como dos caras de la misma moneda, se expresa en la siguiente conclusión de Ledesma: «El entendimiento creado, aunque sea ínfimo, tiene en sí una virtud natural como radical para poder llegar, por la gracia de Dios, a conocer a Dios tal como es». Y a partir de esto, enfatizando la eminencia de la criatura racional, concluye: «Por tanto, la misma potencia (*virtus*) natural del entendimiento creado es tan elevada, que puede alcanzar la visión de Dios»¹⁸. Esta segunda conclusión no es simplemente una repetición incompleta de la anterior, repetición en la que se omite la necesidad de la gracia para llegar a la visión bienaventurada, sino que en esa omisión está su fuerza y su sentido: Ledesma ya ha afirmado que eso sólo puede realizarse de hecho por un don divino; ahora quiere llamar la atención acerca de la inmensa dignidad y perfección natural que se requiere en el entendimiento creado para poder ser elevado a la contemplación de Dios. Dicho en términos bíblicos y agustinianos: la criatura racional puede llegar a ser semejanza de Dios, porque ya es imagen suya.

El sabio dominico plantea otra cuestión que podría parecer sólo una superflua y quebradiza sutileza escolástica, pero en la cual, en realidad, se

¹⁵ «Utrum divina essentia et maiestas secundum quod in se est contineatur intra latitudinem rationis formalis specificae obiecti intellectus creati». *De divina perfectione* q8 a2, p. 485.

¹⁶ «Intellectus creatus est infinitus simpliciter ex parte obiecti». *Ibid.*, p. 491.

¹⁷ «...quomodo tota latitudo entis, quae infinitatem habet, est obiectum naturae intellectualis, et quomodo aequivalet universalitati entis propter eius immaterialitatem». *Ibid.*, q4 a4, p. 235.

¹⁸ «Intellectus creatus, etiam si infimus sit, in se habet naturalem virtutem veluti radicalem ut pertingere possit per Dei gratiam ad cognoscendum Deum sicuti est. Itaque ipsa naturalis virtus intellectus creati est tanta, ut ipsa possit attingere ad visionem Dei». *Ibid.*, q8 a7, p. 566.

pone en juego, nuevamente, la articulación de lo natural con lo sobrenatural y la grandeza del espíritu creado. ¿Qué papel le corresponde a la virtud intelectual cuando es elevada a la visión de Dios? Dada la inconmensurabilidad y elevación del objeto, su función debe ser fundamentalmente pasiva; más aún, según importantes teólogos, es puramente pasiva¹⁹. Pero esto implicaría una completa desvinculación entre las inclinaciones espirituales naturales del hombre y la contemplación de Dios, hasta el punto de que ésta no sería el mejor cumplimiento de aquéllas, sino una superposición extraña al hombre²⁰. Es por eso que Ledesma rechaza esa sentencia. Y argumenta: si el intelecto fuese absoluta y puramente pasivo en la visión de Dios, no se entendería que fuese verdaderamente una contemplación de Dios por parte de la criatura: pues ver es vivir y, por ende, obrar: «El bienaventurado ve a Dios tal como es, según aquello de I Jn 3: «Lo veremos tal cual es». Pero ver, de acuerdo a la verdadera filosofía, es una acción vital producida eficientemente por la potencia». Y continúa: «Porque de lo contrario impropriamente se diría que el bienaventurado ve a Dios, como impropriamente se diría que corre un hombre que es empujado por otro»²¹. Si no existiese en la criatura racional una potencia natural activa –no puramente pasiva– ordenada ya en su actividad natural en cierto modo a lo infinito, no sería posible la elevación a la visión de Dios.

¹⁹ Ledesma cita a Marsilio de Inghen en *In III Sent.* q10, a Pedro de Palude en *In IV Sent.* d49 q1 a2, y añade que «también Escoto en q11 (*In IV Sent d49*) no está lejos de esta sentencia». *Ibid.*, q8 a8, p. 579.

²⁰ Esta posición, a mi juicio, puede rechazarse con independencia de que se afirme o se niegue una inclinación natural en el hombre a ver a Dios tal como es en sí. Ledesma, de hecho, no la acepta. *Vid. ibid.*, a3, p. 507 y ss.

²¹ «Beatus videt Deum sicuti est, secundum illud I Ioann. 3: ‘Videbimus eum sicuti est’. Sed videre iuxta veram philosophiam est actio vitalis effective producta a potentia: ergo. Confirmatur argumentum: quia alias improprie beatus diceretur videre Deum, sicut improprie diceretur quod homo currit qui ab alio impellitur». *Ibid.*, q8 a8, p. 580. Añade poco después: «Ad tertium argumentum respondetur quod formae supernaturales divini ordinis sunt in duplici differentia: quaedam habent rationem qualitatis, ut lumen gloriae, charitas, et habitus supernaturales, et huiusmodi formae solum referuntur in Deum tanquam in causam producentem. Aliae vero formae sunt supernaturales divini ordinis per modum actionis vitalis, cuiusmodi sunt actus charitatis, visionis Dei, et huiusmodi formae non referuntur tantum in Deum ut in causam producentem, sed etiam in creaturam intellectualem, quoniam sunt actiones vitales, de quarum ratione est quod producantur ab ipsa creatura vivente». *Ibid.*, p. 581.

La existencia de esta potencia natural activa ordenada en cierto modo a lo infinito se ha postulado en el párrafo anterior como una exigencia del dato de fe según el cual veremos a Dios tal como es. Pero Ledesma da también una indicación de ello a partir de un hecho reconocible en la experiencia, hecho que es, en definitiva, el quicio de la articulación que Ledesma busca entre el conocimiento de la realidad creada, de Dios en cuanto cognoscible por la razón, de Dios en cuanto revelado por la fe y, finalmente, en cuanto contemplado sobrenaturalmente y en la visión beatífica. Apoyándose en *S Th I q12 a4 ad 3*, dice:

Aunque todo intelecto creado, por elevado que sea, posee el ser concreto y determinado por la esencia, porque no es acto puro, no obstante, tiene capacidad y eficacia para separar el mismo ser, considerando el mismo ser sin considerar nada de la esencia, como consta por experiencia. Por lo tanto, en la naturaleza misma del intelecto creado hay una virtud natural radical para poder ser elevada al conocimiento de Dios tal como es. Se prueba la consecuencia: porque Dios no es otra cosa que cierta forma abstractísima y el mismo ser purísimo²².

El hombre puede elevarse a la contemplación de Dios, acto puro, porque de algún modo ya conoce el ser, que «es como acto puro»²³, y ya puede considerarlo como tal.

V. MISTERIO DEL SER Y MISTERIO DE DIOS

No es difícil constatar que la plausibilidad de la solución de Ledesma mediante la cual cree resguardar cierta continuidad o congruencia entre el conocimiento natural y la contemplación mística –que mira a la naturaleza íntima de Dios tal como es en sí–, depende de si efectivamente la caracterización de Dios como «el mismo ser», es decir, como aquella única realidad cuya esencia es ser, alcanza lo divino en cuanto tal. ¿Qué tiene

²² «Et quamvis omne intellectus creatus, quantumvis elevatus, habet esse concretum et determinatum per essentiam, cum non sit actus purus, tamen habet virtutem et efficaciam ad prescindendum ipsum esse considerando ipsum esse nihil considerando de essentia, ut constat experientia. Ergo, in natura ipsa intellectus creati est naturalis virtus radicalis ut elevari possit ad cognoscendum Deum sicuti est. Probatur consequentia, quia Deus in se nihil aliud est quam forma quaedam abstractissima et ipsum esse purissimum». *Ibid.*, q8 a7, p. 567.

²³ *Vid. supra*, nota 13.

que ver el «ser separado por el entendimiento sin considerar nada de la esencia», que parece de contenido paupérrimo, con la realidad infinita de Dios? Hay que responder que, para Ledesma, el «ser puro y separado» del que dice que «tiene algunas propiedades del ser divino» y que puede caer ya de algún modo dentro de la consideración natural del entendimiento humano, no se alcanza mediante una operación lógica simple, sino que es necesario un proceso de reflexión metafísica que ahonde en su contenido. El maestro salmantino contrasta lo que podemos llamar una «simple consideración» del ser, que no avanza más allá de lo «siempre ya comprendido» en todo trato con el ente, con la radicalización purificadora que busca contemplar la perfección del ser como tal:

Hemos hablado de ‘ser puro’ en el título de la cuestión («Si el ser puro y en abstracto es de la esencia de Dios»), lo que puede tomarse de dos modos. De un primer modo, de manera que sea el ser <considerado> separadamente (en sentido lógico: *praecise*), sin incluir ninguna otra perfección, sino sólo el mismo ser. De un segundo modo se lo llama ser puro, es decir, el ser despojado y purificado de toda potencialidad e imperfección e incluyendo lo más formal, puro, actual y perfecto del mismo ser, de manera que sea purificado y abstraído con abstracción formal, que excluye el grado de la potencialidad, y permanezca la razón pura y formal de acto de ser²⁴.

Como defensa provisional de la posición de Ledesma y de la muchas veces denostada doctrina de la «abstracción formal» que aquél toma de Cayetano, con independencia de muchas de las interpretaciones que se le han dado, debe destacarse del texto recién citado que no se trata de un proceso automático ni meramente verbal, como si fuese una mágica alquimia cerebral la que nos revelaría la naturaleza del corazón de lo real; a ese «automatismo» corresponde el «ser puro» tomado sólo del primer modo. Muy por el contrario, se trata de un proceso intelectual de purificación, que implica tanto atribución – «incluyendo lo más formal» – como remoción – «despojado de toda potencialidad» –, a través de todos

²⁴ «Dicimus autem in titulo quaestionis esse purum, quod dupliciter accipitur. Primo modo, ita ut sit esse praecise, non includens aliquam aliam perfectionem, sed tantum ipsum esse. Secundo modo dicitur esse purum, id est, esse denudatum et purificatum ab omni potentialitate et imperfectione, et includens formalissimum, actualissimum, purissimumque ipsius esse; ita ut sit purificatum et abstractum abstractione formali, quae excludit potentialitatis gradus, et remanet ratio actus essendi pura et formalis» *Ibid.*, p. 6.

los métodos que la luz de la mente pueda proporcionar: inducción, comparaciones, metáforas, reflexión y, por qué no decirlo, contemplación silenciosa. El ser considerado de aquel segundo modo es del que se afirma que es la esencia de Dios²⁵, y puede decirse que las casi 900 páginas del tratado *De divina perfectione, infinitate et magnitudine*, fuente principal del presente estudio, obedecen a este esfuerzo de contemplación del ser en cuanto ser, desde diversos horizontes: la unidad y la simplicidad, la actividad y el movimiento, el tiempo y la eternidad... Finalmente, utilizando una fórmula concisa, que parece bordear la tautología, concluye Ledesma que Dios tiene el ser «*per modum ipsius esse*», esto es, con toda la plenitud de la perfección que le es propia: y esta perfección es infinita. A partir de la infinita perfección del ser, se explica, en cuanto al orden de nuestro conocimiento, la infinitud divina. De ese modo, nuevamente, la infinitud que se atribuye a Dios no es una pura negación del orden de lo finito ni está vacía de contenido inteligible, sino que su conocimiento arranca de una perfección positiva ya conocida de algún modo en la realidad creada²⁶.

Debo señalar que Ledesma, no obstante, distingue entre la razón del ser pura y abstracta «según la consideración», y su estado puro y separado «según la realidad»²⁷. Éste se realiza solamente en Dios; y aquélla, en cambio, a causa de la limitación con que la conocemos, puede determinarse a modos de ser restringidos. Aunque Ledesma no lo diga expresamente, de sus planteamientos puede inferirse que el conocimiento pleno y perfecto del ser en cuanto ser sólo se alcanzaría con la contemplación de Dios mismo²⁸. De Dios, sin embargo, debe decirse también que está por sobre todo ser y que es más que ser, pues en esta vida

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁶ «Igitur divinum esse, cum non sit receptum, ut postea dicemus, sed est esse subsistens, est in Deo per modum ipsius esse, cum tota amplitudine, extensione et universalitate essendi. Ita quod sicut forma angelica quae non est in materia habet universam perfectionem debitam illi speciei, ita divinum esse habet totam perfectionem debitam ipsi esse, ita ut nulla de perfectionibus essendi desit illi, et ita explicatur eius infinitas». *Ibid.*, p. 16-17.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 6.

²⁸ «Ita divinum esse, quod dicitur per essentiam, claudit in se totam perfectionem essendi; esse vero creatum, cum sit esse participatum, non dicit totam perfectionem essendi, sed particulam quandam». *Ibid.*, p. 334.

no podemos pensar el ser sino limitadamente²⁹. En esto creo que reside uno de los méritos de Ledesma: si puede afirmar la radical identidad de Dios y ser, es porque reconoce y respeta el misterio del ser, que no es para él de ningún modo y sin más algo obvio y no necesitado de aclaración, por más que siempre de algún modo ya lo comprendamos. Al menos en este punto, a mi juicio, escapa a los prejuicios que Heidegger denuncia en la metafísica occidental y en los que ve la raíz del olvido de la pregunta por el sentido del ser³⁰. De ahí también que la última palabra de Ledesma sobre la unión con Dios por la contemplación en esta vida esté resueltamente en la línea de la teología negativa; en lo cual reconoce, finalmente, y a pesar del aparente optimismo racional de sus planteamientos, la insondabilidad del misterio del ser. Así concluye su tratado, siguiendo a Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias:

Cuando procedemos en Dios por modo y vía de remoción, primero negamos de Él lo corporal, y luego lo espiritual según que se encuentra en las criaturas, como la bondad y la sabiduría, y entonces sólo queda en nuestro entendimiento que es y nada más; por lo que está como en cierta confusión. Finalmente también removemos de Él este mismo ser según que se encuentra en las criaturas y entonces queda en cierta tiniebla de ignorancia, ignorancia según la cual, en cuanto al estado de vía, nos unimos a Dios del mejor modo, como dice Dionisio. Y esta es cierta oscuridad en la que se dice que habita Dios³¹.

De este modo, Ledesma logra poner en continuidad vital, aunque reconozca la inconmensurabilidad de los órdenes natural y sobrenatural, la visión metafísica de la naturaleza y de Dios con la unión mística por la contemplación. Así, la mirada ontológica dirigida a la realidad creada es, por vocación y cumplimiento, verdadera mística.

Universidad de Navarra

²⁹ «Ad quartum argumentum articuli, quod est optimum, respondetur quod esse quod est in Deo non est esse inferioris ordinis, nec est esse considerando esse solum, secundum suam rationem formalem, sed est aliquid altius et eminentius quam esse ut sic, et sic dicitur saepissimae a D. Dionysio quod est esse super omne esse; tamen vere est esse». *Ibid.*

³⁰ *Ser y tiempo*, § 1.

³¹ Tomás de Aquino, *In I Sent* d8 q1 a1 ad 4. Ledesma reproduce el texto íntegro en *De divina perfectione*, q12 a14, p. 883.

