

Augustinism and Scholasticism in Fray Luis de León: the Question of the Image of God in Humanity

Santiago Orrego

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

e-mail: sorregos@uc.cl

ABSTRACT

This study defends the thesis that Thomist scholasticism constitutes an element of substantive relevance not only in the scholastic lessons of Fray Luis, but also in his biblical exegesis and in his Spanish prose writings. In order to show this, in the first place, some features of Thomist scholasticism are clarified and it is pointed out that, in some fundamental aspects, it is a peculiar modulation of the platonic-augustinian tradition which also includes an Aristotelian-oriented rectification regarding the relevance of the body and the sense perception. Secondly, as a mean for contrasting the general hypothesis of the work, three works by Fray Luis are examined regarding their interpretation of man as image of God.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:

25-October-2018

Accepted:

22-December-2018

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Renaissance Philosophy

School of Salamanca

Hispanic Culture

Humanism

Thomism

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2018



NOTES ON CONTRIBUTOR

Santiago Orrego is an Associate Professor of Philosophy at the Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile. Ph.D. in Philosophy at the Universidad de Navarra, Spain. His main interests are in the History of Medieval and Renaissance Philosophy, especially of the European and American Hispanic Philosophy of the XVI–XVIII centuries. Has published book, *La actualidad del ser en la primera Escuela de Salamanca* (Eunsa, 2004); and edited Fray Luis de León book, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)* (Eunsa, 2008).

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Orrego, Santiago (2018). «Agustinismo y escolástica en el pensamiento de Fray Luis de León: la cuestión de la imagen de Dios en el hombre». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 7, no. 8: a032.

Agustinismo y escolástica en el pensamiento de Fray Luis de León: la cuestión de la imagen de Dios en el hombre

Santiago Orrego

§1. Sobre el interés y las dificultades de la pregunta por la filiación intelectual de Fray Luis de León

ME PROPONGO INVESTIGAR, como dice el título, cuánto de agustinismo y cuánto de escolástica hay en las enseñanzas de Fray Luis de León sobre la imagen de Dios en el hombre y, desde esta perspectiva, apuntar algunas ideas más amplias sobre la debatida cuestión de la filiación y carácter intelectual y espiritual de Fray Luis, el más célebre agustino del Siglo de Oro español. Sobre esto, la primera pregunta digna de atención es justamente por qué ha sido un tema tan discutido y por qué ha recibido respuestas tan variadas¹, pues ¿qué relevancia puede tener eso? Entre historiadores de la cultura, pareciera una pregunta ociosa: bastaría el interés histórico o, más aun, todo lo histórico, todo lo pasado, por nimio que sea, sería interesante de suyo; de lo que se trata, más bien, es de considerar el pasado dejando que se muestre con independencia de lo que a nosotros, ahora, nos puede parecer interesante: esa sería la objetividad histórica, justamente.

No ignoro que ha habido juicios matizados, como el de Cristóbal Cuevas en la introducción a su edición de *De los nombres de Cristo*², o el de Alain Guy, quien, en 1996, deja de llamar a Fray Luis ‘filósofo platónico’ para calificarlo mejor como ‘eclectico’ en un sentido no peyorativo³. Cuevas, junto con llamar la atención sobre el uso de las menciones positivas a ‘la escuela’, ‘la filosofía’ sin más y la ‘filosofía cierta’ con las que se designa la filosofía escolástica en *De los nombres de Cristo* y sobre la utilización de términos técnicos de argumentación escolástica en esta obra, defiende, especialmente en polémica con Bataillon, la importancia sustantiva de la matriz escolástica, sobre todo tomista, en el pensamiento expresado en *De los nombres*. Luego de introducir matices importantes, añade: «Pero, por debajo de todo eso, el edificio se mantiene firmemente erguido gracias a su seria vertebración

¹ Una síntesis, ciertamente imperfecta, de esa discusión a lo largo del s. XX puede verse en mi introducción a Fray Luis de León, *Dios y su imagen en el hombre*, pp. 18–23. Por un descuido involuntario, pero tal vez culpable, ahí no consideré los trabajos reunidos en el volumen editado por Víctor García de la Concha y Javier San José Lera, 1996. Sin embargo, estos trabajos más bien confirman la imagen global que propuse en la mencionada introducción. Para el presente estudio, he tenido en cuenta especialmente las contribuciones de Saturnino Álvarez Turienzo, 1996, y Alain Guy, 1996, recogidas en ese volumen.

² Cuevas, 1986, pp. 103–114, especialmente pp. 108–111.

³ Guy, 1996.

escolástica».⁴ Sin embargo, Cristóbal Cuevas no llega a mostrar esto en lo concreto del texto, salvo en la idea, inicial y secundaria, de que es necesario comenzar por «el ser de lo que se trata, y la declaración dello breve que la Escuela llama definición»⁵, y en otras expresiones y modos que tienen que ver más con la forma que con el fondo del pensamiento.

Justamente, en su excelente edición crítica de *De los nombres de Cristo*, San José Lera apunta que «En apariciones como ésta de la metodología propia de la Escuela basa Cuevas su reivindicación del peso del escolasticismo en *De los nombres*»⁶. En esta misma expresión de San José Lera puede intuirse una objeción a Cuevas: el escolasticismo de *De los nombres* tiene que ver con aspectos del método y de la estructura, pero no con la sustancia o fondo del pensamiento o de la visión de mundo de Fray Luis —en la medida en que contenido y estructura sean separables—. Que ésta es la posición a la que parece inclinarse San José Lera, aunque no me atrevo a afirmarlo categóricamente, creo que es algo que puede inferirse tanto del «Prólogo» como de las notas de su edición.

En efecto, San José Lera, en la mencionada edición, no deja de hacer justicia a la presencia de elementos escolásticos en *De los nombres de Cristo*. Así, ya en el prólogo, al referirse a la teoría luisiana del nombre⁷, muestra la presencia de algunos elementos relevantes de esa teoría en Tomás de Aquino y en las *Summulae* de Domingo de Soto. Sin embargo, frente a los empeños anteriores de situar la teoría del nombre de Fray Luis en una u otra escuela definida, sea antigua, medieval o renacentista, San José Lera remarca que se trata de un eclecticismo funcional al propósito cristológico del libro, en el que casi todos los elementos son comunes a las diversas escuelas, y que parece no entrar en las precisiones técnicas que permitirían situar a Fray Luis, en este aspecto preciso, a uno u otro lado de alguna trinchera intelectual —realismo versus nominalismo, platonismo versus aristotelismo—⁸. Por lo tanto, no se estaría aquí frente a una concepción específicamente escolástica de relevancia sustantiva para Fray Luis.

San José Lera, en las notas al texto, también destaca la presencia de elementos escolásticos. Pueden contarse veintisiete notas en las que refiere a la escolástica, incluyendo las que hablan de ‘escuela’ como sinónimo de aquella, a santo Tomás o a Juan Duns Escoto. Si se hace una clasificación de estas notas, puede decirse aproximadamente que catorce de ellas ilustran

⁴ Cuevas, 1986, p. 111. Poco antes ha dicho: «La doctrina de santo Tomás conforma, en efecto, en lo fundamental el pensamiento teológico luisiano, y en cuanto a Escoto (...) piénsese en su teoría de la Encarnación como esfuerzo comunicativo divino, fundamental en la ideología de Fray Luis (...)». Cuevas, 1986, p. 109.

⁵ Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. 1986, p. 153, citado por Cuevas, 1986, p. 110. Cuevas conserva la grafía de la edición de Salamanca, Guillermo Foquel, 1587, y así lo haré yo aquí cuando cite por la edición de Cuevas.

⁶ Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. 2008, p. 559 (nota complementaria a la nota 6 de la p. 19).

⁷ San José Lera, 2008, pp. LVIII–XCVIII.

⁸ San José Lera, 2008, pp. XCIV–XCVIII. Conuerdo en lo fundamental con este juicio en lo relativo a la definición de ‘nombre’ y a su propiedad de ‘estar por’ las cosas, pero me distancio en otros aspectos, como se verá en el último apartado de este trabajo.

elementos formales (de método, sobre todo lógico, y de terminología) y las trece restantes apuntan a contenidos o doctrinas provenientes de la escolástica. De estas últimas, en mi opinión, diez u once podría decirse que se refieren a contenidos secundarios del pensamiento luisiano y del argumento de *De los nombres*, y sólo tres o cuatro a elementos medulares. Pero soy consciente de lo dudoso que es el criterio cuantitativo para ponderar la relevancia de las ideas, por lo que paso a referirme a algunos aspectos que me parecen significativos de este último grupo de notas.

La nota 38 de la página 44, siguiendo algunos estudios previos, remite a Duns Escoto como fuente de la concepción luisiana sobre el fin último de la creación y de la encarnación. Ahora bien, en la correspondiente nota complementaria, da cuenta también de otros estudios que se refieren a otras posibles inspiraciones: Pedro Galatino, Giovanni Pico della Mirandola y la misma cristología paulina expresada en *Colosenses* 1, 16. Algo semejante ocurre en las demás notas de este grupo: se señala como antecedente de las ideas ilustradas en cada caso a santo Tomas, pero junto a otros autores antiguos o modernos de ámbitos de pensamiento diversos del escolástico. Especialmente relevantes son las notas 1 de la página 18 —y su correspondiente complementaria— donde termina identificándose lo más sustancial de la teoría luisiana del nombre con la tradición neoplatónica en torno a las ideas de unidad y armonía; y la nota 22 de la página 7, en la que se aborda expresamente el tema del carácter e importancia de la escolástica en Fray Luis: las ‘cuestiones de escuela’ —la teología escolástica— constituyen sólo una base y primer paso en el progreso intelectual y espiritual, de acuerdo con el conocido pasaje de Fray Luis que ahí se comenta:

«Y con un pequeño gusto de ciertas cuestiones, contentos e hinchados, tienen título de maestros teólogos y no tienen la teología; de la cual, como se entiende, el principio son las cuestiones de la Escuela, y el crecimiento la doctrina que escriben los santos, y el colmo y perfección y lo más alto de ella las Letras Sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena»⁹.

De este modo, queda recogida la presencia indudable que tiene la tradición escolástica en la prosa castellana de Fray Luis, pero queda relegada a un plano secundario. En esta línea puede dirigirse una objeción al intento de reivindicación de este elemento por parte de Alain Guy. Guy, en este aspecto, casi se limita a defender que las lecciones de teología y filosofía escolástica que dictó Fray Luis durante tantos años expresan verdaderamente lo que él pensaba y subraya el pasaje de *De los nombres* que acabo de citar, en el que se reconoce la importancia de «las cuestiones de la Escuela»¹⁰. Bien puede admitirse eso, a saber, que concedía cierta relevancia a las mencionadas cuestiones, pero objetarse al mismo tiempo que sólo las veía como un ejercicio propedéutico; y puede aceptarse que Fray Luis no era un mero

⁹ Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. 2008, pp. 6–7. Tal vez no está de más recordar que, en este texto, ‘Escuela’ es equiparable a la Escolástica y ‘la doctrina que escriben los santos’ es principalmente la de los Padres de la Iglesia.

¹⁰ Guy, 1996, pp. 284–286.

actor en sus lecciones escolásticas, pero, junto con eso, podría añadirse, con base en buenos testimonios autobiográficos de Fray Luis, que esas lecciones y ‘esas letras’ le causaban tedio¹¹; que estaban en su oficio, pero no en su espíritu ni en su síntesis genial, a no ser de modo periférico. Esto es lo que apunta Saturnino Álvarez Turienzo¹², en el mismo congreso en que Alain Guy expuso la tesis recién señalada.

Álvarez Turienzo es uno de esos autores a los que me he referido más arriba, de quienes he aprendido mucho y con quienes concuerdo también en mucho, pero creo que en este punto debe ser corregido. Además, en su trabajo recién referido, sintetiza bien, a mi entender, los motivos de quienes ven en las doctrinas de la escolástica un ‘cuerpo extraño’ alojado en la vida de Fray Luis por motivos más bien azarosos, ajenos y casi contrarios a su voluntad. Por eso, puede ser útil dibujar mis tesis, en parte, en diálogo con él. Lamento no poder hacer justicia cabal a los matices que él introduce, así como quisiera yo presentar mis ideas con más finura que lo que el espacio permite.

Luego de proponer algunas buenas razones, dice Álvarez Turienzo: «Podemos pensar que sus lecciones de escolástica las daba por oficio; aunque considera la materia como docto, no le afectaba como hombre. No sería el primer caso, ni el último, de pensador que da enseñanzas en sus clases que no coinciden con su personal filosofía. (...) Lo que para nuestro caso significa que, si buscamos el pensamiento genuino de Fray Luis, no hemos de atender a la doctrina profesada en su cátedra, sino a la expuesta en sus libros»¹³. Añade Álvarez, sensatamente, que «no es necesario poner en contradicción lo uno con lo otro», pero esas lecciones «no ofrecen el molde en que en última instancia Fray Luis vacía su pensamiento». Termina diciendo: «Sonaría raro atribuirle ‘alma escolástica’ o bien ‘alma tomista’; el lector que haya captado el sentido de su obra no tendría inconveniente, en cambio, <en> atribuirle ‘alma agustiniana’ y, sobre todo, como tantas veces se ha repetido, ‘alma hebrea’»¹⁴.

Concuerdo totalmente en que se le ha de atribuir a Fray Luis un fondo filosófico fundamentalmente platónico y un ‘alma agustiniana’. Pero no puedo estar de acuerdo con el modo en que a esto se opone el pensamiento escolástico tomista, que tiende a identificarse excesivamente con el aristotelismo y con la forma externa de *quaestiones* y silogismos netamente marcados.

Las aproximaciones a esta cuestión en Fray Luis, hechas durante el siglo XX, están demasiado gravadas por el énfasis que se puso, durante la primera mitad de ese siglo, en el aristotelismo de santo Tomás. Así, Álvarez Turienzo habla de «la escuela de Aristóteles

¹¹ «He tenido salud a Dios gracias, trabajo en esta atahona ocupado siempre en las letras de que menos gusto y cada día con más deseo de salir de ellas y de todo lo que es universidad, y vivir lo que resta en sosiego y en secreto aprendiendo lo que cada día voy olvidando más». Luis de León, «Carta inédita» (del 28 octubre de 1570 a Benito Arias Montano), en *Obras completas castellanas*, 1951, p. 1.372.

¹² Álvarez Turienzo, 1996.

¹³ Álvarez Turienzo, 1996, p. 48.

¹⁴ Álvarez Turienzo, 1996, pp. 48–49.

recibida en la escolástica y la platónica recibida en los Padres»¹⁵, frase expresiva de su constante asunción de que el platonismo le viene a Fray Luis por los Padres de la Iglesia y que la filosofía escolástica, particularmente la de Tomás de Aquino, es aristotélica, y mantiene la expresión ‘aristotélico–tomista’¹⁶, ya prácticamente en desuso entre los estudiosos de Tomás de Aquino. Pero lo cierto es que, desde hace varias décadas, es común entre los estudiosos del Aquinate subrayar que los elementos platónicos y neoplatónicos son, en la síntesis de santo Tomás, por lo menos tan relevantes como los aristotélicos, especialmente en metafísica¹⁷.

Muchas interpretaciones ha habido de santo Tomás a lo largo de la historia¹⁸ y, en la España del s. XVI, no sólo no se negaban los componentes platónicos de la filosofía del Aquinate, sino que, más precisamente, sus seguidores lo veían sobre todo como un gran sintetizador de la doctrina de los Padres, con Agustín a la cabeza. Así, Domingo Báñez, uno de los más acérrimos rivales de Fray Luis, afirma: «He determinado seguir siempre y en todo la enseñanza de santo Tomás, porque él siempre siguió la enseñanza de los Padres»¹⁹. Y el líder de su acusación inquisitorial, Bartolomé de Medina, señala como fuentes de toda su enseñanza a san Agustín y santo Tomás²⁰. Podría abundar en este punto, pero prefiero quedarme con la afirmación neta del propio Fray Luis, quien afirma que «la doctrina de santo Tomás es toda de san Agustín»²¹. La concepción de la relación entre san Agustín y santo

¹⁵ Álvarez Turienzo, 1996, p. 49.

¹⁶ Álvarez Turienzo, 1996, p. 47.

¹⁷ Una de las obras que da un fuerte impulso al redescubrimiento del platonismo de Tomás de Aquino es la de Cornelio Fabro, 1961. Innumerables estudios han seguido después. Puede verse un estado de la cuestión relativamente reciente en González, 2006, donde se valoran algunos hitos importantes en la discusión, como los de Fabro, 1970 y Aertsen, 1992. Es elocuente que González se esfuerce en su artículo por rehabilitar el aristotelismos de Tomás de Aquino frente a numerosas interpretaciones actuales excesivamente neoplatonizantes, en su opinión.

¹⁸ Puede verse una síntesis en Berger, 2006.

¹⁹ «Ego statui per omnia et in omnibus sequi doctrinam Sancti Doctoris, quoniam ipse secutus est semper doctrinam sanctorum Patrum». Báñez, *Scholastica commentaria in Secundam Secundae*, q. 24, a. 6, col. 1302.

²⁰ «Scias tamen, lector candide, me potissime secutum fuisse D. Augustinum, et D. Thomam, quos pro magistris in omni aetate mea habeo, hos lego, hos memoria teneo, in manibus gesto, in pectore et in corde, cum illis mihi semper colloquium dulce, hi mei magistri in corde semper, in ore frequenter, in lectionibus saepissime, nihil scio, quod ex Divo Augustino, aut ex D. Thoma non hauserim». Medina, *Expositio in Tertiam D. Thomae Partem*, «Auctores per quos profecimus», sin numeración de página.

²¹ «Nadie tan desapasionado puede interpretar a Santo Tomás como los agustinos; porque no hemos jurado en las palabras de Escoto ni en las de Tomás, sino en la verdad... y siendo, como es, la doctrina de Santo Tomás toda de San Agustín, nosotros que profesamos saberla en su fuente y manantial, antes hacemos en eso ventaja a todos». Luis de León, citado en Gutiérrez, 1951, p. 251, a su vez citado en Álvarez Turienzo, 1996, p. 57. No he podido identificar el origen de este texto.

Tomás en la España del s. XVI, entonces, en muchos aspectos, es muy distante de la que dominó durante gran parte del siglo XX, y tal vez no puede haber algo más expresivo de esa diferencia que el texto recién citado de Fray Luis, en el que argumenta que los agustinos están en mejor pie que otros para comprender bien a santo Tomás... justamente porque ellos estudian directamente a san Agustín.

Para pensar adecuadamente la relación entre agustinismo platónico y escolástica tomista en Fray Luis, es necesario también considerar la escolástica en la que él fue formado, que es la de Vitoria, transmitida a Fray Luis por sus maestros Domingo de Soto y Melchor Cano, todos ‘tomistas abiertos’, según la expresión de Belda Plans²². Ellos no ven a santo Tomás como el ‘Aristóteles cristiano’, sino sobre todo como el sintetizador de las enseñanzas de los Padres, como he indicado más arriba. Así, afirma Vitoria que se debería contar a santo Tomás «entre los antiguos», como san Jerónimo o san Agustín, pero no porque sea tan grande como ellos, sino por el admirable orden con que supo recoger sus enseñanzas (sc., las de los Padres)²³. En Domingo de Soto, principal defensor de la escolástica en Trento, encontramos afirmaciones de un platonismo que, desgajadas de su contexto, rayan en la heterodoxia y que difícilmente podrían encontrarse en santo Tomás, como sus tesis de que «las esencias de las cosas son tan eternas como Dios y no tienen causa»²⁴, u otra, menos radical, según la cual «Dios es la Idea»²⁵. Y, sin embargo, Soto estima que la primera tesis está en Platón, Aristóteles, san Agustín y santo Tomás, y que la segunda está en santo Tomás²⁶.

Mención especial merece Melchor Cano y su tratado *De locis theologicis*. En ese texto, además de dar la prioridad a la doctrina de los Padres sobre la de los escolásticos y de asignar el primer puesto, entre estos últimos, a santo Tomás, al tratar luego de los filósofos paganos, se muestra abierto a darle la palma tanto a Platón, siguiendo a san Agustín, como a Aristóteles, siguiendo a santo Tomás²⁷. En esa obra, en definitiva, Cano propone una reforma de la teología que sintetice lo mejor de la escolástica, purificada, y los aportes recientes de la nueva teología, la de los humanistas. Creo que el mejor realizador de esa reforma, tal como la propone Cano, es su discípulo Fray Luis —mucho mejor que el propio Cano, en ese aspecto—, por lo que debiera prestarse más atención al *De locis theologicis* de Cano para captar el sentido de la síntesis luisiana²⁸.

²² Belda Plans, 2000, pp. 220–229.

²³ Cfr. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Primam Partem Divi Thomae*, f. 10v, publicado en Pozo, 1962, p. 45.

²⁴ «Quod essentia sit essentia, hoc est, quod homo sit animal rationale, ita perpetuum est sicut Deus et nullam causam habet». Soto, *Commentaria in Primam Partem*, f. 40r, publicado en Orrego, 2004, apéndice, n° 377.

²⁵ Domingo de Soto, *In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorías absolutissima commentaria*, 1587, p. 30.

²⁶ Véase Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 15, a. 1 ad 3.

²⁷ Melchor Cano, *De locis theologicis*, libro X, cap. 5, pp. 311–314.

²⁸ Véase Orrego, 2008, pp. 133–137.

Si lo que he apuntado en los párrafos anteriores es correcto, debe decirse que una causa importante de la negación de la importancia sustantiva de la escolástica tomista en el pensamiento luisiano la constituyen las ideas de ‘escolástica’ y de lo que es el pensamiento de santo Tomás desde las que se aborda la cuestión, ideas inadecuadas en sí mismas y, además, ajenas a la comprensión que Fray Luis y su entorno tenían sobre el tema. A menudo, lo que se tiene en mente de modo acrítico es la visión negativa de la escolástica que dominaba entre los reformadores y los humanistas, que usualmente se dirigía unilateralmente a los elementos propios de su decadencia y que, al mismo tiempo, en muchos casos, exceptuaba específicamente a santo Tomás de la crítica general²⁹.

Sin embargo, para afirmar que la escolástica, especialmente la tomista, es parte nuclear del pensamiento luisiano en unidad con el platonismo agustiniano, se debe dar un paso más y mostrar en concreto cómo se presentan esos elementos en textos de diferentes tipos de Fray Luis que aborden un mismo tema de importancia capital para este autor. Examinaré sus lecciones de 1569–70 sobre la imagen de Dios en el hombre³⁰, como muestra de sus obras escolásticas; sus comentarios al relato de la creación del hombre del *Génesis*³¹, en representación de su exégesis bíblica, y algunos aspectos de su teoría del nombre en *De los nombres de Cristo*, pasaje eminente de su filosofía y de su prosa castellana, que espero mostrar que guarda estrecha relación con el tema de la imagen. Mi intención es poner de manifiesto que, en todos estos textos, las doctrinas y el modo de proceder específicamente escolástico tienen una presencia central.

²⁹ Véase el siguiente texto de Lazcano, 1991, pp. 47–48: «Fray Luis aparece en estos cursos cuestionando y matizando las ideas de los autores que cita y, al mismo tiempo, toma su postura personal. Típica, a este respecto, es su actitud frente a Santo Tomás e importante por lo que significó la enemistad con los dominicos. Y es que el pensamiento de fray Luis es imprevisible y original, no encaja en escuela alguna, ni manifiesta lealtad férrea hacia autor o autores del pasado. *Fray Luis no es escolástico*». (La cursiva es mía). Según esto, tampoco calificarían como escolásticos Vitoria, Soto, Cano, Molina o Suárez. Sobre la estima de no pocos filósofos renacentistas y humanistas hacia santo Tomás, véase Kristeller, 1967. Sobre las complejas interacciones e influencias recíprocas de pensamiento escolástico y filosofía renacentista, especialmente en la tradición de las concordias entre Platón y Aristóteles y la dependencia de los ‘concordistas’ respecto de las síntesis medievales, véase Kristeller, 1979 y Bianchi, 2007, 63–65.

³⁰ Luis de León, *Dios y su imagen en el hombre*, pp. 128–155. Se trata de las lecciones del curso 1569–70 en la cátedra de Durando de la Universidad de Salamanca que debían seguir el hilo del comentario de Durando de Saint Pourçain a los *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Ese año, correspondía explicar el libro I.

³¹ Luis de León, *Comentario sobre el Génesis*, especialmente *Gen 1, 26–27*, pp. 202–216.

§2. Agustínismo y escolástica en las lecciones de 1570 sobre la imagen

Comienzo por comparar el tratamiento escolástico de la cuestión de la imagen de la Trinidad en el hombre que ofrece Fray Luis en sus lecciones sobre Libro I de las Sentencias con el de Tomás de Aquino en *Summa theologiae* I q. 93. En santo Tomás, la gran mayoría de las referencias son a San Agustín —un total de treinta— y sólo unas pocas a otros Padres de la Iglesia. Santo Tomás se hace cargo de la variedad de aproximaciones de san Agustín a la cuestión, que de hecho dieron pie a una importante variedad de posiciones entre autores escolásticos, casi todas ellas sustentables en formulaciones explícitas del Obispo de Hipona; pero santo Tomás se ocupa de conciliar los diversos textos de san Agustín e, incluso, de explicar su variedad de acuerdo a un principio que les dé coherencia sistemática. Puede discutirse lo acertado de ese empeño y de su solución concreta como interpretación de san Agustín, pero lo cierto es que la mencionada q. 93 puede verse enteramente como una sistematización conciliadora de las diversas sentencias de san Agustín.

La conclusión general de santo Tomás puede sintetizarse así: la imagen de Dios se realiza en los diversos estratos ontológicos de lo que hay de espiritual en el hombre. En esos niveles ontológicos se realiza de modo ascendente la imagen de Dios del siguiente modo: la ‘raíz’ o incoación de esa imagen es la esencia desnuda del alma; luego, está la imagen más desplegada en las potencias o facultades, especialmente en cuanto perfeccionadas por los hábitos virtuosos naturales y sobrenaturales; en seguida, se expresa aún más en los actos que proceden del alma y sus potencias superiores, especialmente cuando se refieren al autoconocimiento y amor de sí; y, finalmente, se da la perfección de la imagen por los actos virtuosos de conocimiento y amor que tienen por objeto a Dios mismo, cuya culminación estará en la visión beatífica.

En Fray Luis, en cambio, hay referencias a muchos más Padres de la Iglesia y expone el parecer de muchos otros autores escolásticos, pero se queda en todo con el de santo Tomás, defendido en polémica con los demás. Sus citas de san Agustín son fundamentalmente —aunque no totalmente— las mismas que las de santo Tomás, lo que no es sorprendente, si se considera que ambos debían traer a colación los pasajes más relevantes, pero su dependencia en este aspecto respecto de la *Summa theologiae* tal vez se puede confirmar por una referencia de Fray Luis a una obra agustiniana: su alusión a «un cierto sermón sobre la imagen», que aparece mencionado así, con esa misma expresión, en la *Summa*, pero que no aparece con ese nombre en las ediciones de san Agustín disponibles para Fray Luis, hasta donde he podido consultar.

Sin embargo, algo mucho más llamativo es que Fray Luis no se preocupa de conciliar los pasajes de san Agustín que parecen antagónicos a las tesis que él defiende, que es la de santo Tomás. Frente a las objeciones que se le presentan desde la autoridad de san Agustín a favor de las soluciones de otros escolásticos, simplemente señala, en dos ocasiones, que «San Agustín fue cambiante acerca de esto»³². Puede decirse, así, que siguió a santo Tomás, en esta cuestión crucial, sin ocuparse demasiado de la opinión de san Agustín.

³² «Augustinus fuit varius in hoc». Fray Luis de León, *Dios y su imagen en el hombre*, pp. 134 y 136.

Esto da pie para varias observaciones. La primera es que, para Fray Luis, san Agustín gozaba de menos autoridad que para santo Tomás. Santo Tomás prácticamente nunca se aparta expresamente de san Agustín, y muy rara vez de algún otro padre de la Iglesia, y casi siempre ofrece una interpretación conciliadora de los textos de los Padres que pueden parecer contrarios a sus tesis. Fray Luis, en cambio, tenía un conocimiento incomparablemente más amplio del pensamiento de los Padres, especialmente de los griegos, que el que tenía santo Tomás, de modo que estaba expuesto a una variedad mucho mayor de ideas e interpretaciones de la Escritura igualmente autorizadas y, muchas veces, conflictivas entre sí. Piénsese, a este respecto, cómo defiende en otros contextos como probables ideas contrarias a las de san Agustín y santo Tomás sobre la predestinación en razón de que habían sido enseñadas por Padres anteriores a san Agustín³³. De modo semejante, por su conocimiento del hebreo y del griego, podía apreciar cómo muchas veces las interpretaciones de otros Padres eran más congruentes que las de san Agustín con la letra original de la Biblia, lo que no podía hacer santo Tomás³⁴. Sobre la autoridad de los Padres o «Santos antiguos», Fray Luis contaba además con el diferenciado criterio presentado en el *De locis theologicis* de Melchor Cano³⁵, en el que se asume abiertamente como un hecho el desacuerdo de los Padres en muchos puntos, incluso de fe, y que su parecer es absolutamente normativo sólo cuando se refiere a la fe y es unánime.

Una segunda observación tiene que ver con lo que se puede decir sobre el real interés y sinceridad de Fray Luis en sus lecciones de escolástica y en su seguimiento casi invariable de santo Tomás. Es verdad que una posible simulación plantea problemas casi insolubles para cualquier interpretación, pero creo que puede ser iluminador comparar las lecciones escolásticas de Fray Luis con las de sus antecesores y contemporáneos en Salamanca. Las de Fray Luis destacan por una gran presencia de ‘fuentes positivas’ de la teología —Sagrada Escritura, dilucidada a menudo desde el hebreo y el griego y las interpretaciones de numerosos Padres de la Iglesia. Las referencias a san Agustín superan a las de cualquier otro, pero no a las de todos en conjunto. Así se ve que, también en las lecciones de escolástica, Fray Luis podía ejercitarse ampliamente en exégesis bíblica y patrística. Esta diferencia respecto de los escolásticos ‘convencionales’ era esperable para mí. Lo que me sorprendió, en cambio, al comenzar a estudiar las lecciones de Fray Luis, fue su enorme erudición en autores escolásticos de las más diversas corrientes, bastante superior a la de sus maestros y colegas, si no me equivoco. En esta misma línea, es también sorprendente —desde la imagen previa de un ‘escolástico a regañadientes’— que se interne con frecuencia en cuestiones típicamente

³³ Puede verse esto en las declaraciones de Fray Luis en el llamado ‘segundo proceso’ inquisitorial recogidas en Barrientos, 1996, pp. 678–680, y en sus lecciones *De praedestinatione*, pp. 84–85.

³⁴ En el *Comentario al Génesis*, pp. 184–187, sigue el parecer de los demás Padres contra san Agustín y, por otra parte, en la misma obra, rechaza el parecer de algunos de esos Padres por ser incongruentes con el texto hebreo. Así, en la p. 96 se aparta de san Basilio (y santo Tomás) por ese motivo, y en la p. 270, de san Jerónimo.

³⁵ Melchor Cano, *De locis theologicis*, libro X, cap. 3, pp. 245–263.

escolásticas altamente especulativas, en muchas ocasiones bastante más allá de lo que hacían sus colegas de otras cátedras y, a veces, sin que lo exigiera para nada el pasaje comentado de las *Sententiae* según Durando o de la *Summa* de santo Tomás. No creo que este proceder sea explicable sin reconocer un genuino interés por los temas tratados.

§3. Agustínismo y escolástica en el comentario sobre *Gen* 1, 26–27

¿Qué se observa, por otra parte, cuando logra por fin su ansiada Cátedra de Biblia? ¿Se olvida, finalmente, de los autores y cuestiones escolásticas, para centrarse en la letra hebrea o griega y en la doctrina de los Padres? Pienso ahora en su *Expositio in Genesim* de 1589, dos años anterior a su muerte, donde debe explicar, como es natural, el versículo «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (*Gen* 1, 26). ¿Prima aquí el ‘alma hebrea’ y ‘agustiniana’? Sorprendentemente, en el conjunto de esta obra, hay más referencias a la *Summa theologiae* — casi todas aprobatorias— que al conjunto de las obras de san Agustín, a pesar de contarse entre éstas tres libros de interpretación del génesis, el importante *De Genesi ad litteram*, el *De Genesi ad litteram imperfectus liber* y el *De genesi contra manichaeos libri duo*³⁶.

Y es que, al explicar el *Génesis*, Fray Luis asume una multitud de problemas que se refieren tanto a la comprensión de lo que dice el texto como a las realidades a las que el texto se refiere: su verdad, sin más, la verdad objetiva y trascendente del texto, más allá de su verdad hermenéutica o intratextual. Su pericia filológica le permite disolver problemas aparentes — tanto sobre el significado como sobre la verdad del texto—, pero también, muy frecuentemente, desde la sistematización filosófica con componentes importantes de escolástica, busca la verdad extra textual del relato y de las afirmaciones de la Escritura. Mucho más que la coherencia interna del texto y más allá de la *mens auctoris*, le interesa la verdad de la Escritura. Cualquiera que lea las obras exegéticas de Fray Luis puede ver que, para él, la tarea de interpretar la Escritura incluye como elemento primordial mostrar que lo que dice es verdadero y en qué sentido lo es, y esto no puede hacerse sin una teoría general de la realidad y de sus diversos dominios. Por eso, para dar con la verdad de la Escritura, utiliza ampliamente, junto con elementos de otras corrientes filosóficas, principios característicos de la filosofía escolástica³⁷.

³⁶ Puede verse esto en el índice de autores y obras citadas por Fray Luis recogido al final de la edición.

³⁷ Me limito a indicar sólo algunos de los ejemplos he encontrado en el *Comentario sobre el Génesis*, en pasajes distintos del que es el objeto principal de esta parte del trabajo. En la p. 6, para explicar por qué Dios creó la luz antes que nada, utiliza el principio «res eatenus sunt quatenus vera sunt», cuyo origen está en Aristóteles, *Metaphysica* II, 1 (Bk 993b 30) y es ampliamente utilizado por santo Tomás, por ejemplo, en *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3. En la p. 104, para mostrar que el proceder que sigue Dios al inicio de la creación es sabio, se sirve de principios y conceptos de la escolástica, como «causas segundas», «concurso», «comunicación de virtud operativa», etc. En la p. 106 hace lo mismo para mostrar lo adecuado de que la creación de hiciera y consumara en seis días. En la p. 126, se corrige una sentencia de san Agustín con ayuda de principios escolásticos como los ya citados, y donde se hace entrar la

Esta práctica frecuente en Fray Luis permite entender mejor el sentido de su afirmación, muchas veces citada para minimizar la importancia de la escolástica en su pensamiento, según la cual «las cuestiones de escuela» son el primer paso de la teología, desde el que se debe avanzar hasta la comprensión de la Escritura³⁸. El proceder exegético de Fray Luis muestra que las «cuestiones de escuela» no son para él un ejercicio de entrenamiento propedéutico, que luego puede o incluso debe dejarse de lado, sino que son un principio cognoscitivo importante, aunque no único ni mucho menos, que se mantiene operativo a lo largo de todo el proceso de comprensión del texto sagrado. El fin y, por tanto, la cima de la teología, es la *comprensión* de la Revelación, transmitida mediante la Escritura y la Tradición de los Padres; pero, justamente en esta comprensión, la filosofía y la argumentación teológica escolástica, en la práctica exegética de Fray Luis, se integran como principios de clarificación que permiten desentrañar la racionalidad y sabiduría del texto sagrado. Así, las «cuestiones de escuela» se insertan en el núcleo de la comprensión de la Escritura, como principios orientados a ese fin, el cual no se alcanza al margen de esos principios ni como algo separable de ellos.

Podría seguir ilustrando esto con multitud de pasajes de otras obras exegéticas castellanas y latinas de Fray Luis, pero me atenderé, por brevedad, al caso de estudio propuesto. ¿Qué dice Fray Luis, en su comentario sobre el *Génesis*, acerca del texto «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»?

Por una parte, sintetiza, en unas pocas líneas, uno de los sentidos que él defiende para la expresión ‘imagen y semejanza’ y para el que no remite a ninguna autoridad, con lo que se deja ver que es expresión de su propio pensamiento³⁹. Se trata, muy apretadamente, de las mismas tesis que había desarrollado en sus lecciones de 1569–70, es decir, la doctrina agustiniana tradicional según la interpretación de santo Tomás, y lo hace de un modo que permite apreciar el ascenso y exposición jerarquizada de los diversos sentidos y niveles

noción de «concurso general» de Dios, como contrapuesto al modo extraordinario con que dio eficacia a las criaturas en los primeros días de la creación, según Fray Luis. Entre las pp. 296 y 298, despliega una auténtica *quaestio disputata* sobre si el paraíso aún existe o si fue destruido. Finalmente, en la p. 364, para la explicación de por qué Dios creó a la mujer a partir del hombre, remite a los escolásticos, en sus comentarios a II *Sententiarum* d. 29, y a santo Tomás en *Summa theologiae* I q. 92, expresando que dicen «muchas cosas interesantes y muy necesarias». Algo sorprendente para la imagen convencional de Fray Luis: remite a las obras escolásticas para obtener una más plena comprensión de la Escritura.

³⁸ «(...) el principio son las cuestiones de la Escuela, y el crecimiento la doctrina que escriben los santos, y el colmo y perfección y lo más alto de ella las Letras Sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena». Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. 2008, p. 6 (libro I, dedicatoria). Todo lo que digo en este apartado puede verse como una matización necesaria de lo expresado por el editor en la nota a ese pasaje (nota 22 y complementaria), y a Álvarez Turienzo, 1981, pp. 25–26 y 41.

³⁹ «Itaque, “faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”, id est, hominem mentis atque consilii participem, sicut nos sumus, qui se cognoscat, et qui dominetur in hoc mundo inferiori, sicut nos dominamur in universa, et qui universam naturam contempletur, et nos collat pietate, religione, virtutibus». Luis de León, *Comentario sobre el Génesis*, 208.

antropológicos en que se puede identificar la imagen de la Trinidad en el hombre, a la que me he referido en el apartado anterior. Así, no menciona a santo Tomás, pero es su enseñanza, tal como había sido explicada por Fray Luis, la que expresa, según éste, parte importante de la verdad objetiva del texto sagrado. Como se vio, según Fray Luis, no es claro que esa enseñanza haya sido siempre la de san Agustín, quien «fue cambiante en esto»⁴⁰. Y si, en este caso, se quiere saber por qué Fray Luis entiende así este pasaje de la Escritura, se hace necesario recurrir a sus lecciones escolásticas.

Por otra parte, explica otras interpretaciones de otros Padres y de autores modernos, también en relación con otras dos cuestiones: la de si hay signos o indicios de revelación del misterio de la Trinidad en los primeros capítulos del *Génesis*, lo que Fray Luis defiende, y la del sentido de la utilización de dos palabras de significado muy próximo, «imagen y semejanza». Sobre esto, señala varias interpretaciones, que no rechaza, pero que tampoco hace suyas expresamente, y añade otra explicación basada en el sentido de las palabras hebreas y en su uso retórico; en este extenso y rico desarrollo, va mucho más allá de san Agustín o santo Tomás⁴¹.

Sobre el sentido global de «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», ofrece otra explicación en la que se insinúa un sentido nuevo de «a nuestra imagen», que, hasta donde sé y considerando que no la refiere a ningún otro autor, debo calificar como muy original y, ciertamente, plausible e ingeniosa. Esta interpretación de Fray Luis puede ayudar a confirmar lo dicho aquí sobre el ensamblaje casi indiscernible, en su exégesis bíblica, de principios especulativos escolásticos y consideraciones filológicas desde el idioma original.

El argumento que creo insinuado en el comentario de Fray Luis, y que presupone la comprensión ya expuesta de «a nuestra imagen y semejanza» en el sentido de ‘realidad espiritual’, se puede sintetizar así: la palabra ‘hombre’, en el texto hebreo, es ‘adán’, que significa ‘terreno’, de modo que la expresión completa puede leerse así: «Hagamos algo terreno a nuestra imagen». «A nuestra imagen» significa, ciertamente, ‘espiritual’, pero, como la naturaleza de lo que es ‘de la tierra’, es muy distante de la divina, eso terreno–espiritual, esa unión íntima de lo absolutamente diverso, sería una obra prodigiosa, una gran maravilla, la expresión máxima del poder y sabiduría de Dios. De este modo, eso terreno–espiritual sería una obra «a imagen de Dios» también en el sentido de que declara o manifiesta más plenamente el poder y la sabiduría divinos, pues algo que expresa o ‘retrata’ más plenamente las perfecciones de Dios, bien puede decirse que es como una imagen suya. Esta obra prodigiosa, por su extrema dificultad y perfección, es algo ‘al estilo de Dios’, lleva su sello: el del supremo poder y sabiduría. Cito a Fray Luis:

«La tierra dista tanto de la naturaleza espiritual, que parece imposible unir las a ambas. Por eso, después de que Dios ha creado a ambas, *para mostrar la grandeza de su poder y sabiduría*, las une en una sola realidad, el hombre, y así crea el gran prodigio de la naturaleza. Y *por eso* dijo: “Hagamos al hombre a

⁴⁰ Luis de León, *Dios y su imagen*, pp. 134 y 136.

⁴¹ Fray Luis de León, *Comentario sobre el Génesis*, pp. 206–214.

nuestra imagen y semejanza”, como si dijera: “Hagamos algo terreno que, sin embargo, *anuncie (referat) e imite nuestra semejanza*”. Como si hubiese dicho, más claramente: “Hasta ahora, hemos creado muchas cosas, pero la tierra y los elementos, aunque parezcan ciertamente hermosos, están muy lejos de la naturaleza espiritual e inteligente. Por eso, acometamos la tarea de hacer que en la tierra haya inteligencia y que en un compuesto de elementos, visible y grueso, haya sabiduría, y que el espíritu y la tierra se unan en alianza natural, *y en eso demos prueba de nuestra potencia y grandeza*”⁴².

En esta interpretación, como es claro, se parte del original hebreo y se busca dilucidar el texto. Ahora bien, para esto, se hace uso de una argumentación casi silogística, cuyas premisas más universales son principios especulativos ampliamente utilizados en el pensamiento escolástico, aunque sus orígenes sean ciertamente más remotos y se encuentran también en Platón y san Agustín. El primero de esos principios especulativos, que no se encuentran en la letra del *Génesis*, es que la naturaleza física y la espiritual, que el autor identifica con el ser intelectual, son de suyo radicalmente diversas y heterogéneas —de ahí que parezca imposible unir las—. El segundo, menos expreso en este texto de Fray Luis, pero explícito en otras de sus obras⁴³, es que cuerpo y espíritu, en el hombre, forman una unidad radical: el hombre es algo ‘terreno–espiritual’, en un sentido más afín a la antropología de santo Tomás que a la de san Agustín. En efecto, si la vinculación de lo terreno y lo espiritual en el hombre fuera la de dos realidades relacionadas de modo más bien extrínseco y accidental, su unidad no sería tan prodigiosa. Pero lo admirable es que formen una sola realidad. El tercero es especialmente importante para el objeto de este trabajo: el texto postula que el objetivo de Dios al crear es comunicar sus perfecciones, especialmente en el sentido de manifestarlas para que sean conocidas y amadas. Y en este conocimiento y amor de las perfecciones divinas se realiza plenamente, como he dicho y como se afirma en este texto de Fray Luis, la imagen de Dios en el hombre, que, por eso, es la cima de la creación física.

Ha aparecido aquí lo que, para Fray Luis, es el supremo principio explicativo y razón de ser de la creación y de todas las obras de Dios, al que el agustino recurre en todas las clases de sus obras. Este principio tiene su primera formulación en el *Timeo* de Platón⁴⁴, quien lo llama

⁴² Luis de León, *Comentario sobre el Génesis*, p. 208. La traducción y las cursivas son mías.

⁴³ Véase, por ejemplo, *De los nombres de Cristo*, ed. 2008, pp. 410–411, donde alude al principio de que el alma es ‘forma’ del cuerpo, tesis tomista fuertemente controvertida en sus inicios y luego recogida por el concilio de Vienne como expresión de la fe católica. Los argumentos que ofrece en este pasaje para mostrar la conveniencia que tiene para el alma humana su unión con el cuerpo son de santo Tomás, *Summa theologiae* I, q. 55, a. 2 y q. 76, a. 5. Afirma lo mismo, con más radicalidad aun, en la *Exposición del libro de Job* (4, 19), p. 867: «(...) y así quedaría como un tronco muerto y sin apetito nuestra alma, si no estribase en el cuerpo. De arte que estriba en él y estriba en él para poder obrar lo que es propiamente obra suya». En este pasaje también sostiene el origen sensible del conocimiento espiritual en el hombre, tesis de Aristóteles en *Metaphysica* I, c. 1 (Bk 981a 2) y Tomás de Aquino en *Summa theologiae* I, q. 84, a. 6, entre otros lugares. Algo semejante cabe decir de *La perfecta casada*, p. 336. Sirvan estas referencias como otras tantas muestras de cómo Fray Luis a menudo alimenta el nervio mismo de su exégesis y de su prosa poética con principios tomados de la escolástica tomista.

⁴⁴ «Digamos ahora por qué causa el artesano hizo el devenir y este universo. Es bueno, y el que es

«el principio supremo del devenir y del mundo». Dice este principio que Dios, que no tiene mezquindad alguna, busca que todo sea lo más semejante posible a él mismo. Como queda dicho, en Fray Luis, este principio se concreta en el sentido de la *manifestación* de las perfecciones divinas, que sólo puede hacerse a las criaturas intelectuales, en las que esa manifestación —conocimiento— debe acompañarse de amor y alabanza⁴⁵. Ahora bien, ocurre que la idea de comunicación de los bienes divinos entendida *principalmente* como manifestación de la verdad divina es el modo característico de su concepción por santo Tomás, para quien es también uno de los principios especulativos supremos, asumido programáticamente, por ejemplo, en *Summa contra gentiles* I, 1, y aplicado en *Summa contra gentiles* II, 45–46.

Si se considera que se trata de un principio especulativo expresamente platónico y sólo muy discutiblemente aristotélico, de primera importancia tanto para Platón como para santo Tomás, debe decirse que, en este sentido —y en muchos otros— santo Tomás es radicalmente platónico, de manera que un pensador de ‘alma platónica’ o ‘agustiniana’ puede sentirse perfectamente a gusto en el sistema metafísico de Tomás de Aquino, simplemente poniendo ciertos énfasis. No dudo de que Fray Luis se moviera a contrapelo en la rigidez de la estructura escolástica de las *quaestiones*, con sus series de argumentos y contraargumentos, pues tenía también, indudablemente, ‘alma poética’ —como Platón y Agustín—. Sin embargo, espero ya haber mostrado que, en el pensamiento escolástico, Fray Luis encontró mucho más que aristotelismo y que esa específica estructura formal: ahí encontró también un rigor argumentativo y una altura especulativa que, integrados admirablemente en su exégesis bíblica y en su prosa poética, hacen que ésta sea no sólo bella, sino también metafísica y, tal vez, mística de alto vuelo.

bueno nunca tiene ninguna mezquindad acerca de nada. Por no tenerla, *quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Y haríamos bien en aceptar, como viniendo de hombres inteligentes, este principio como el más importante del devenir y del mundo*». Platón, *Timeo*, 29d – 30a. La traducción y las cursivas son mías.

⁴⁵ Son numerosos los pasajes en los que Fray Luis se ocupa del fin último del universo, que es asumido por él también como principio supremo de explicación. En este tema, creo que sus obras de diversos tipos se iluminan recíprocamente y las expresiones de Fray Luis, aparentemente divergentes en unas y otras, pueden armonizarse perfectamente. Así procuré mostrarlo en Orrego, 2010, pp. 81–91. Algunos de los principales pasajes de Fray Luis necesarios para fundamentar lo dicho en este párrafo son *Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae*, pp. 213–214, 244–245 y 256–258, donde hay una completa equivalencia entre los objetivos de comunicar bondad o perfección y manifestar la gloria; *Tractatus de Incarnatione*, pp. 23–27 y 30–31; *De creatione angelorum*, p. 296; *De charitate*, pp. 68–69, 73 y 283–290; *Panegiricus Divo Augustino dictus*, pp. 368–369; y *De los nombres de Cristo*, ed. 1986, pp. 155–156, 404–408, 461, 468.

§4. Escolástica tomista en un pasaje clave de *De los nombres de Cristo*

Subrepticamente he pasado de las lecciones bíblicas a la prosa castellana. Lo he hecho a propósito, pensando especialmente en *De los nombres de Cristo*, pues en esta obra se encierra, como creo que todos admiten, lo más propio del genio de Fray Luis. Si se mostrara que en esta obra la presencia de la escolástica pertenece a la médula y no sólo a la cáscara, y que va mucho más allá de las menciones explícitas a ‘la escuela’ o ‘la recta filosofía’, la prueba estaría completa. Pues bien, porque no puedo mostrarlo aquí de modo extenso, me limito a exponerlo sólo en un pasaje clave de *De los nombres de Cristo*, el conocido texto que contiene su teoría del nombre⁴⁶, que es, además, muy relevante para la cuestión de la imagen de Dios en el hombre.

Éste es seguramente el fragmento más comentado de toda la prosa de Fray Luis, y de él se ha dicho que ahí está «todo Fray Luis»⁴⁷. Lo sorprendente —y me sorprende que no se haya notado más que al pasar⁴⁸— es que el núcleo filosófico de este pasaje, en el que se conecta la virtud del ‘nombre’ con la perfección del hombre y del universo, en cuanto a las ideas que expresa en sabroso castellano, está en correspondencia casi perfecta con *De veritate* q. 2, a. 2, de Tomás de Aquino; y otras ideas también presentes en el texto de Fray Luis pueden encontrarse fácilmente en la doctrina común de los escolásticos tomistas y de otros signos, pero, con esas modulaciones precisas, no en otras corrientes de pensamiento anteriores.

No quiero decir que las numerosas semejanzas y asociaciones que se han visto entre ese texto de Fray Luis y otros autores y corrientes filosóficas antiguas, medievales y renacentistas sean sólo aparentes. Se trata de que, en este caso, la modulación precisa que asume esa corriente de ideas en Fray Luis es aquella peculiar propia de santo Tomás en *De veritate* q. 2, a. 2.

Comienzo con un punto central. Se ha relacionado acertadamente este pasaje de Fray Luis con la idea del hombre como ‘microcosmos’⁴⁹, y se ha subrayado también acertadamente la importancia de esta idea en el Renacimiento. Parte importante de la grandeza del hombre estriba, según esta idea, en que en él se encierra de algún modo la perfección de toda la creación, pues todos los modos y grados de ser están representados en él: todos los elementos integran su cuerpo, tiene la vida de las plantas, el sentir de los animales y las actividades

⁴⁶ Luis de León, *De los nombres de Cristo*, 2008, pp. 18–35.

⁴⁷ Guy, 1960, p. 89. San José Lera, en Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. 2008, nota 16 de la p. 22, dice: «el pasaje es clave en la filosofía luisiana», y en la nota complementaria amplía las referencias que ya había señalado en el prólogo. Puede consultarse ahí la abundante bibliografía de estudios referidos a este texto, unánimes todos en remarcar su capital importancia.

⁴⁸ Hasta donde sé, sólo lo había advertido Vega, 1991, p. 217. Sin embargo, enumera el pasaje simplemente como uno más entre muchos otros que podrían aducirse como antecedentes del texto de Fray Luis. No ve que el paralelismo con este texto, como voy explicando, es mucho mayor que con cualquier otro de los que se han aducido.

⁴⁹ Rico, 1986, pp. 170–189.

superiores del espíritu, en común con los ángeles. Fray Luis y santo Tomás, entre muchos otros, recogen esta idea en el sentido que acabo de describir, según el cual la unión en el hombre de todo el universo se realizaría al modo de un muestrario sabiamente armonizado en sus diferencias⁵⁰.

Sin embargo, vistas bien las cosas, como parece advertir Francisco Rico, aunque tornando la mirada a Platón y Plotino⁵¹, en el texto de Fray Luis del que ahora me ocupo el sentido es bien diverso: la unificación y reunión del universo en el hombre se realiza sobre todo por el ser inmaterial y la presencia que todas las cosas pueden tener en nosotros por el conocimiento, esto es, en el ser conocidas y ‘nombradas’. La idea de que toda la realidad puede estar en el hombre por virtud de su conocimiento está en Aristóteles, en *De anima* III, donde afirma que «el alma es en cierto modo todas las cosas, porque es capaz de conocerlo todo»⁵², y en ese mismo texto vincula el conocimiento a la inmaterialidad; a su vez, Platón había afirmado que el mayor don hecho al hombre es la sabiduría, por la que puede contemplar el orden del universo y de sus causas⁵³. Pero la vinculación de estos tres elementos, a saber, inmaterialidad, conocimiento, y perfección humana por asunción de la totalidad de lo múltiple del mundo físico y de todo lo real, no está ni en Platón ni en Aristóteles. Sí está en Fray Luis, donde se añade, además, la idea de que en este modo de perfección nos asemejamos máximamente a Dios. Pues bien: quien lee *De veritate* q. 2, a. 2, texto cuya extensión no permite reproducirlo aquí, ve también ahí todos esos elementos reunidos. Junto con lo anterior, de modo semejante a Fray Luis, santo Tomás percibe la multiplicidad dispersa de las criaturas como una imperfección que requiere de remedio, y este remedio es su posesión unificada, en una sola realidad, por medio del conocimiento.

El paralelismo se extiende también al modo en que se explica el conocimiento. Tanto en Fray Luis como en santo Tomás, es fundamental que las cosas, al ser asimiladas por el conocimiento, no se anulan ni pierden su realidad, sino que pueden estar al mismo tiempo en sí mismas y en otras, y quien las conoce también está de algún modo en sí mismo y en ellas. Es una unificación que no anula la diversidad. Un paso más, también en estricto paralelo entre ambos autores y textos, es que todo esto sólo puede realizarse en la medida en que, además del ser material de las cosas, que es el que las mantiene aisladas en sí mismas, tienen éstas un ser inmaterial en el entendimiento del hombre, y éste entendimiento, por ser inmaterial, puede poseer en sí esa multitud de cosas sin que «se estorben y embaracen», como dice Fray Luis.

Debe añadirse que Fray Luis, en el texto referido, se detiene a explicar el proceso por el que esto se realiza, y señala que la naturaleza dio a las cosas, además del ser real que tienen en sí, otro modo de ser más sutil, que en cierto modo nace de ellas, por el que pueden derivar

⁵⁰ «Dicitur ‘minor mundus’ quia omnes creaturae mundi quodam modo inveniuntur in eo». Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 91, a. 1. Luis de León, *Panegyricus Divo Augustino dictus*, 372. Muy abundantes referencias pueden encontrarse en Rico, 1986, passim.

⁵¹ Rico, 1986, p. 171.

⁵² Aristóteles, *De anima* III, 1 (Bk 431b 21).

⁵³ Platón, *Timeo*, 47a–b.

hacia otras realidades para poder estar también en ellas. Todo esto es una explicación en lenguaje corriente de la doctrina específicamente escolástica del doble ser de las cosas, el ‘ser real’ o ‘físico’ y el ‘ser intencional’, y de la doctrina de las ‘especies’, sensibles e inteligibles. Nada de esto es antiguo, sino medieval, y esa doctrina de las especies defendida aquí por Fray Luis fue rechazada en gran parte por la escuela nominalista⁵⁴. Es, pues, en la teoría del conocimiento ‘realista’, como se designaba a las escuelas escotista y tomista en la Edad Media y el Renacimiento, acerca de las ‘especies’, en la que apoya Fray Luis esta concepción medular de su filosofía. Para Fray Luis, esto es un admirable artificio⁵⁵, y en él se puede advertir cómo la Naturaleza misma está orientada, por virtud de las ‘especies’ que nacen de las cosas, a ser conocida, nombrada, unificada.

La primera caracterización del ‘nombre’ del texto de Fray Luis —la que corresponde a las palabras en su sentido habitual—, como se ha hecho notar, es común a las diversas escuelas desde la introducción de la lógica ‘terminista’ —que no debe confundirse con ‘nominalista’— la cual se difunde ampliamente tomando como base los *Tractatus*, luego llamados *Summulae logicales*, de Pedro Hispano, escritos durante la primera mitad del s. XIII⁵⁶. Y sin embargo, la definición de Fray Luis no reproduce propiamente ninguna de las *definiciones* del nombre al uso, en las que lo esencial es el ‘significar’, sino que caracteriza más bien al nombre por una de las propiedades derivadas que se le reconoce en esas obras de lógica, a saber, la ‘suppositio’, que es secundaria respecto de la significación y que consiste, como dice el texto de Fray Luis, en que el nombre ‘se toma por’ la cosa⁵⁷. La segunda acepción de ‘nombre’ expresada inmediatamente a continuación de la ya mencionada se corresponde con el llamado en las *Summulae* ‘término mental’ y la diferencia entre ambas caracterizaciones debe conectarse con la diferenciación que ofrece Fray Luis poco después entre los nombres «que están en el alma» y los que «suenan en la boca». Todos estos elementos están claramente presentes en las *Summulae* del maestro de Fray Luis, el dominico Domingo de Soto, texto base de la enseñanza de la lógica en Salamanca cuando Fray Luis estudió ahí. El mismo Domingo de Soto, al ofrecer esas definiciones, expresamente declara que por sí solas no implican compromiso con ninguna escuela: no se debe incluir en la definición, dice, lo que está sujeto a controversia, por lo que hacen bien quienes sostienen que no se debe inferir de ellas ninguna adscripción de Fray Luis a ninguna corriente particular, por más que muy posiblemente él la haya estudiado en el texto de un tomista ‘abierto’, como Domingo de Soto.

⁵⁴ Gilsón, 1965, 629–631.

⁵⁵ Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. 2008, p. 21.

⁵⁶ La discusión de la datación puede verse en el estudio introductorio del editor en Pedro Hispano, *Tractatus*, pp. LX–LXVI. Muy anterior, por tanto, a Guillermo de Ockham, iniciador de la llamada escuela nominalista.

⁵⁷ Véase Pedro Hispano, *Tractatus*, p. 67, y Domingo de Soto, *Summulae*, p. 31–32, para la explicación de la ‘suppositio’. Para la definición del nombre, Pedro Hispano, *Tractatus*, p. 6, y Domingo de Soto, *Summulae*, p. 2–15, donde se incluye una discusión mucho más amplia de los tipos de nombre según diversos criterios de clasificación y se los relaciona con los modos del conocimiento.

Sin embargo, hay un aspecto de esta teorización del nombre que sí parece venirle a Fray Luis de santo Tomás, y que ha intrigado algo a los comentadores de Fray Luis. Se trata de la extraña tesis según la cual el nombre o palabra mental, esto es, el concepto, es nombre o palabra en sentido más propio que la palabra hablada⁵⁸. Esta tesis es contraintuitiva, pues el sentido más propio de una palabra parece corresponder a su significado más manifiesto y común, el cual, en este caso, es claramente la palabra hablada. Según esto, el concepto sólo puede ser ‘palabra’ en sentido metafórico o, al menos, derivado. ¿Cómo puede entenderse, entonces, la tesis de Fray Luis? Él se había ocupado de esta idea en sus lecciones de 1569–70, donde la presenta como tesis propia de santo Tomás en *Summa theologiae* I q. 34, a. 1, y se aparta de ella, considerando la opuesta como «mucho más probable». No obstante, admite que el «verbum mentis» es palabra en sentido propio, aunque derivado respecto de la palabra exterior⁵⁹. Su argumento se basa en que el término ‘verbum’ primero se toma de la palabra exterior y luego, por semejanza en cuanto que es algo proferido y en cuanto que es signo representativo, se traslada al concepto o ‘verbum mentis’. Se basa, entonces, en el orden de la imposición del término.

¿Con qué nos encontramos en *De los nombres de Cristo*? Con que Fray Luis ha cambiado de parecer. Es posible que haya advertido en el intertanto que la tesis no es originaria de santo Tomás, sino de san Agustín en *De trinitate* XV, 11⁶⁰, texto citado por santo Tomás en *De veritate* q. 4, a. 1, donde el Aquinate discute ampliamente la cuestión. La razón de san Agustín se expresa de modo muy sucinto en el texto referido y está recogida en *Summa theologiae* I, q. 34, a. 1, sin referencia al texto de san Agustín. Junto con las semejanzas básicas que hay entre la palabra vocal y el concepto, que son el ser proferidos y el representar, debe considerarse que una voz emitida por un ser humano sólo se convierte en palabra, esto es, en algo proferido significativamente, por el hecho de estar vinculada a un concepto. El concepto, en cambio, posee esas características inmediatamente y de suyo. Por lo tanto, en el concepto radica aquello por lo que una palabra exterior es palabra y no sólo voz, y, por ende, aquél debe considerarse como ‘palabra’ en sentido más propio y pleno.

En san Agustín tal vez se pueden encontrar otras consideraciones que servirían para reforzar la tesis, sobre todo cuando pondera las excelencias del verbo interior como signo en comparación con el verbo exterior⁶¹, pero no se enfrenta a la objeción poco antes expuesta, propuesta por Fray Luis en sus lecciones de 1569–70 sobre el verbo. Sí lo hace, en cambio, santo Tomás en *De veritate* q. 4, a. 1, donde comienza reconociendo, al igual que Fray Luis,

⁵⁸ Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. 2008, p. 23.

⁵⁹ Luis de León, *Dios y su imagen*, 348.

⁶⁰ «Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est». Agustín de Hipona, *De trinitate* XV, 11, 20 (PL 42, 1071). Algo semejante, aunque no tan expreso en la declaración del principio, puede encontrarse en el *Sermo* 288, 3–4 (PL 38) citado por Vega, 1991, p. 222, nota 32.

⁶¹ Por ejemplo, Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV, 12, 22, y *Sermo* 288, 3–4 (PL 38, 1304–1306), citado por Vega, 1991, p. 222, nota 32.

que el sentido más manifiesto de ‘verbum’, el más corriente y el más originario en cuanto al orden en el que imponemos los nombres, es el de la palabra exterior o vocal. Sin embargo, santo Tomás distingue ‘aquello a partir de lo cual imponemos el nombre’ de ‘aquello que es significado por el nombre’ y puede ocurrir, como en este caso, que lo significado por el nombre tenga una realización más plena y más originaria en un ámbito distinto del que es más inmediato y manifiesto para nosotros. En tales casos, sostiene santo Tomás, el sentido más propio de un nombre no coincidirá con el más inmediato para nosotros⁶². Por reflexión, podemos llegar a descubrir que la realización más plena del significado de un nombre está en un ámbito distinto del que era originalmente más accesible para nosotros, y esto es lo que ocurre en el caso del término ‘palabra’ o ‘nombre’ o ‘verbo’, lo mismo que en todo aquello que se puede predicar de Dios de modo no metafórico.

Es muy plausible, entonces, que en la reconsideración del texto agustiniano en su explicación por santo Tomás haya encontrado Fray Luis el camino para afirmar que la palabra, en su sentido más propio y pleno, es la palabra interior y, en último término, la primera palabra interior, que es el Verbo divino. Nuevamente, aquí el fondo es eminentemente agustiniano, pero la modulación precisa, ciertamente relevante en sus matices para el pensamiento luisiano, es el agustinismo de santo Tomás.

§5. Síntesis y conclusiones

Las ideas que he desarrollado en este trabajo se ordenan a mostrar el modo preciso en que la tradición platónico–agustiniana se incorpora en las obras de Fray Luis y cómo en esas obras la presencia de la escolástica es verdaderamente sustantiva, de modo que sin ella el pensamiento de Fray Luis sería irreconocible y perdería mucho de su originalidad y fisonomía propia. No se trata de que el platonismo y neoplatonismo de los Padres, con Agustín a la cabeza, y la escolástica en la que fue formado Fray Luis y que él mismo enseñó, estén integrados en equilibrio o de modo ecléctico, sino de que esa escolástica es, en una medida muy importante, una continuación de la gran tradición platónica y patristica. Está en lo cierto Álvarez Turienzo al decir que el molde en el que Fray Luis en última instancia vacía su pensamiento es el platónico–agustiniano, pero, dentro de esa amplísima tradición, hay muchas modulaciones: y Fray Luis se inscribe, en muchos puntos capitales para su pensamiento, en la modulación precisa que representan, *dentro de esa tradición*, la escolástica medieval, especialmente Tomás de Aquino, y la de la Escuela de Salamanca, sobre todo en las figuras fundacionales de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano.

Esta modulación peculiar de la gran tradición platónico–agustiniana incluye un elemento de algún modo correctivo respecto de las propuestas de Platón y Agustín, en la línea de la antropología y teoría del conocimiento de Aristóteles, reelaboradas en la escolástica: un énfasis mucho mayor en la importancia de los sentidos y de lo sensible para la vida espiritual y

⁶² Santo Tomás expone esta doctrina más plenamente en *Summa theologiae* I, q. 13, a. 2 ad 3 y a. 6. San José Lera, 2008, p. LXXXI, nota 13, advierte bien la importancia de esta teoría de los nombres de santo Tomás para el pensamiento de Fray Luis.

en la estrechísima unidad y compenetración de lo corpóreo y lo espiritual en el hombre, que, no obstante, no llega a una confusión ni a una negación de la superioridad y trascendencia del espíritu. Creo indudable que este correctivo de signo aristotélico también pertenece a la médula y al espíritu de la síntesis de Fray Luis.

He procurado mostrar esto ciñéndome principalmente al tema de la imagen y semejanza de Dios en el hombre, que es un tema nada secundario para el pensamiento de Fray Luis, y he intentado demostrar, espero que con éxito, que las enseñanzas propias de la escolástica están integradas en el núcleo no sólo de las lecciones de teología escolástica, sino también en sus obras de exégesis bíblica y en su prosa castellana. Además, en las tres obras a las que me he referido aquí principalmente, a saber, sus lecciones académicas de 1569–70, su *Comentario sobre el Génesis* y *De los nombres de Cristo*, puede verse una expresión acabada de la reforma teológica propugnada por Melchor Cano en *De locis theologicis*, en lo que creo que nadie fue superior a Fray Luis, pues nadie se capacitó como él ni tuvo un genio como el suyo para llevar a cabo ese proyecto.

Así, en sus lecciones escolásticas, apela abundantemente a la Escritura en su lengua original y a los testimonios de los Padres, sin quedarse para nada a la zaga de sus colegas en la sutileza de las cuestiones desarrolladas y en su conocimiento de autores escolásticos. Su erudición en todos esos campos es impresionante. En su exégesis bíblica, el análisis filológico y el examen de las interpretaciones de diversos autores se orienta totalmente a descubrir en qué sentido lo que se dice en la Escritura es objetivamente verdadero, para lo cual debe apelar a lo que puede defenderse como verdadero también ‘desde fuera’ de la Escritura, en lo cual el componente escolástico es medular, sin ser exclusivo ni mucho menos, como puede verse en la exégesis de *Gen 1, 26–27*.

Finalmente, en esas páginas de Fray Luis que reiteradamente se han identificado como la expresión del núcleo más íntimo de su pensamiento, el nervio del argumento y muchos de sus perfiles pueden leerse, sustancialmente idénticos en cuanto a las ideas, en Domingo de Soto y de Tomás de Aquino. Es esencial en el texto de Fray Luis la conjunción de diversas ideas: que las cosas, además de su ser físico, pueden tener un ser inmaterial; que por esa inmaterialidad, y sin anularse en sus diferencias y propiedades, pueden hacerse presentes conjuntamente en el entendimiento del hombre; que, de este modo, puede superarse la división y dispersión del universo, el cual así es llevado a unidad; que el hombre, al reunir la multiplicidad en unidad, al asumir en sí las perfecciones de todas las cosas, de modo que todas estén en él y él en todas, avanza en su perfección, que es la semejanza con Dios; y, finalmente, que esta semejanza se consumará al contemplar a Dios mismo, pues «¿qué no ven los que ven al que todo lo ve?»⁶³. Para cada uno de estos elementos por separado pueden encontrarse multiplicidad de antecedentes, y los principales de ellos están en Platón, Aristóteles, Plotino y san Agustín, pero para la constelación completa, articulada de ese modo preciso, sólo puede apelarse como fuente a Tomás de Aquino.

⁶³ Tomás de Aquino, *De veritate* q. 2, a. 2.

No quiero que se me mal entienda. De ningún modo quiero decir que Fray Luis haya sido simplemente un tomista o un escolástico. Hay en su síntesis, incluso en esas páginas de *De los nombres de Cristo* a las que me acabo de referir, elementos centrales que no pueden encontrarse en santo Tomás ni en ningún escolástico, al menos no de ese modo, como la idea de buscar en la materialidad de los nombres claves de penetración en la realidad de Cristo y de Dios. Pero muchos elementos igualmente esenciales del pensamiento luisiano, en todos sus géneros de obras, provienen de la escolástica tomista. Ésta generalmente no es su origen absoluto, pues santo Tomás mismo es un sintetizador y armonizador de múltiples fuentes y tradiciones. Este carácter de la obra de santo Tomás hace posible que Fray Luis, conservando normalmente la modulación peculiar que santo Tomás imprime en esas tradiciones, especialmente la agustiniana, asuma en ese caudal y dé brillos y perfiles nuevos a otra multitud de elementos provenientes de ámbitos que otros pueden explicar mucho mejor que yo: los diversos desarrollos clásicos y renacentistas en literatura y retórica, Platón, Aristóteles, la Biblia, los Padres, la Escuela. Todo esto está en Fray Luis. Fray Luis mismo es la multiplicidad llevada a unidad.*

Referencias

- Aertsen, Jan A. (1992). «The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy», *Medioevo* 18, pp. 53–70.
- Álvarez Turienzo, Saturnino (1981). «Clave epistemológica para leer a fray Luis de León», en *Academia Literaria Renacentista I: Fray Luis de León*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 23–45.
- Álvarez Turienzo, Saturnino (1996). «Fray Luis de León en el laberinto renacentista de idearios», en García de la Concha y San José Lera, (1996), pp. 43–62.
- Aquino, Tomás de (1970): *Quaestiones disputate de veritate*, en *Opera omnia divi Thomae Aquinatis, iussu edita Leonis XIII P.M.*, vol. 22/1, Roma, Ad Sanctae Sabinae.
- Aquino, Tomás de (1967). *Summa contra gentiles* vol. I, Madrid, BAC, (texto de la edición crítica leonina).
- Aquino, Tomás de (1994) *Summa theologiae* I, Madrid, BAC, (texto de la edición crítica leonina).
- Aristóteles (1956). *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García-Yebra, Madrid, Gredos.
- Báñez, Domingo (1587). *Scholastica commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae*, Venecia, Apud Altobellum Salicatum.
- Barrientos García, José (1996). *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Ediciones Escorialenses.
- Belda Plans, Juan (2000). *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC.

* Este estudio es resultado parcial de un proyecto de investigación financiado por el programa Fondecyt del Gobierno de Chile (proyecto n° 11.070.089). El presente texto fue publicado originalmente en *Agustin en Espagne: XVI^e – XVIII^e siècle* (colección Anejos de *Criticón*), M. Mestre Zaragoza, J. Pérez Magallón y Ph. Rabaté eds., Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2015, pp. 195–219. Corresponde a la ampliación de una conferencia invitada al congreso *Augustin en Espagne (XVI^e – XVIII^e)*, celebrado en la École Normale Supérieure de Lyon, Francia, entre 24–27 de noviembre de 2010. Agradezco a la editorial y a los editores haber autorizado su publicación en este medio.

- Berger, David (2006). «Interpretations of Thomism Throughout History», *Anuario Filosófico* 39, nº 2, pp. 351–370.
- Bianchi, Luca (2007). «Continuity and change in the Aristotelian tradition», en *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 49–71.
- Cano, Melchor (1563). *De locis theologicis*, Salamanca, Mathias Gastius.
- Cuevas, Cristóbal (1986). «Introducción», en León, Luis de (1986). *De los nombres de Cristo*.
- Fabro, Cornelio (1961). *Participation et Causalité Selon St. Thomas D'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain.
- Fabro, Cornelio (1970). «Platonism, Neo-Platonism, and Thomism: Convergencies and Divergencies», *The New Scholasticism* 44, pp. 69–100.
- Gadamer, Hans Georg (2005). *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.
- Gadamer, Hans Georg (2004). *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.
- García de la Concha, Víctor; San José Lera, Javier, eds. (1996). *Fray Luis de León: Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca, Ed. de la Universidad de Salamanca.
- García, Felix (1951). «Introducción general» en León, Luis de (1951), *Obras completas castellanas*, Madrid, BAC (edición en un volumen, corregida y aumentada).
- Gilson, Étienne (1999). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Grados (7ª reimpresión de la 2ª edición de 1965).
- González, Ángel Luis (2006). «Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations», *Anuario Filosófico* 39 nº 2, pp. 401–437.
- Gutiérrez, David (1941). «Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII», *La Ciudad de Dios* 153, pp. 227–255.
- Guy, Alain (1960). *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, Madrid, Rialp.
- Guy, Alain (1996). «El eclecticismo de fray Luis de León», en García de la Concha y San José Lera (1996), pp. 273–286.
- Hipona, Agustín de (1841). *De Trinitate*, en *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, vol. 42, París.
- Hipona, Agustín de (1845a). *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, en *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, vol. 34, París.
- Hipona, Agustín de (1845b) *De Genesi ad litteram libri duodecim*, en *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, vol. 34, París.
- Hipona, Agustín de (1845c). *De Genesi contra manichaeos libri duo*, en *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, vol. 34, París.
- Hipona, Agustín de (1845d) *Sermones*, en *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, vol. 38, París.
- Hispano, Pedro (1986), *Tractatus llamados después Summulae logicales*, primera edición crítica basada en los manuscritos e introducción de L. M. de Ryjk, traducción de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1986.
- Kristeller, Paul Oskar (1967). *Le Thomisme et la pensée Italienne de la Renaissance*, París, J. Vrin.
- Kristeller, Paul Oskar (1979). *Renaissance Thought and its Sources*, Nueva York, Columbia University Press.
- Lazcano, Rafael (1991). *Fray Luis de León, un hombre singular*, Madrid, Ed. Revista Agustiniana.
- León, Luis de (1891–1897). *Mag. Luysii Legionensis Opera*, Salamanca, Colegio Episcopal de Calatrava 7 tomos.
- León, Luis de (1893). *De Incarnatione tractatus*, en León, Luis de (1891–1897), tomo 4.
- León, Luis de (1894). *De charitate*, en León, Luis de (1891–1897), tomo 6.
- León, Luis de (1895a). *Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae*, en León, Luis de (1891–1897) tomo 7, pp.

- 185–338.
- León, Luis de (1895b). *De praedestinatione*, en León, Luis de (1891–1897), tomo 7, pp. 3–137.
- León, Luis de (1895c). *Panegyricus Divo Augustino dictus*, en León, Luis de (1891–1897), tomo 7, 1895, pp. 365–384.
- León, Luis de (1951a). *Obras completas castellanas*, Introducción general, prólogos y notas de Félix García, Madrid, BAC (edición en un volumen, corregida y aumentada).
- León, Luis de (1951b). «Carta inédita del maestro insigne Fr. Luis de León» (a Benito Arias Montano, fechada en Salamanca el 28 de octubre de 1570), en Luis de León (1951a), pp. 1371–1372.
- León, Luis de (1951c). *Exposición del libro de Job*, en *Obras completas castellanas*, pp. 813–1287.
- León, Luis de (1951d). *La perfecta casada*, en *Obras completas castellanas*, pp. 209–342.
- León, Luis de (1986). *De los nombres de Cristo*, edición e introducción de Cristóbal Cuevas, Madrid, Cátedra.
- León, Luis de (1996). *De creatione angelorum*, en *Reportata theologica*, ed. José Rodríguez Díez, Madrid, Ediciones Escorialenses, pp. 219–429.
- León, Luis de (2008a). *Comentario sobre el Génesis (Expositio in Genesim)*, Introducción, transcripción, versión y notas de Hipólito Navarro Rodríguez, Madrid, Ediciones Escorialenses.
- León, Luis de (2008b). *De los nombres de Cristo*, ed. Javier San José Lera, con estudio preliminar de Fernando Lázaro Carreter, Barcelona, Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores.
- León, Luis de (2008c). *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias*, introducción, texto latino y traducción de Santiago Orrego, Pamplona, Eunsa.
- Medina, Bartolomé de (1580). *Expositio in Tertiam D.Thomae Partem*, Salamanca, Typis Haeredum Mathiae Gastii.
- Orrego, Santiago (1998). *El ser como perfección en Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Orrego, Santiago (2004). *La actualidad del ser en la «Primera Escuela» de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona, Eunsa.
- Orrego, Santiago (2008). «The 16th century School of Salamanca as a context of synthesis between the Middle Ages and the Renaissance in theological and philosophical matters», en *Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*, eds. J. Hammesse, Ch. Burnet y J. Meirinhos, Louvain-la-Neuve, Brepols, pp. 113–137.
- Orrego, Santiago (2009). «Simplicidad de Dios y pluralidad de atributos divinos según Fray Luis de León», *Veritas* (Porto Alegre, Brasil) 54 n° 3, pp. 90–111.
- Orrego, Santiago (2010). «Fundamentación metafísica de la pena. Un estudio desde Fray Luis de León», en *Delito y pena en el Siglo de Oro*, ed. Juan Cruz Cruz, Pamplona, Eunsa, pp. 81–99.
- Orrego, Santiago (2011). «Humildad y magnanimidad: Fray Luis de León frente a Aristóteles y Tomás de Aquino», en «*Ius et virtus*» en *el Siglo de Oro*, Laura Corso e Idoya Zorroza eds., Pamplona, Eunsa, pp. 107–125.
- Platón (1902). *Timaeus*, en *Platonis Opera* t. IV, Oxford, Oxford University Press, pp. 17–105.
- Pozo, Cándido, ed. (1962). *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca* vol. I, Granada, Facultad de Teología de Granada.
- Rico, Francisco (1986). *El pequeño mundo del hombre*, Madrid, Alianza Editorial.
- San José Lera, Javier (2008). «Prólogo», en León, Luis de (2008).
- San José Lera, Javier (2011). «Presentación» en las páginas dedicadas a Fray Luis de León en el sitio web *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, URL =

http://bib.cervantesvirtual.com/bib_autor/frayluisdeleon/pcuartonivel.jsp?conten=presentacion; consultado el 06-04-2011.

Soto, Domingo de (1535; manuscrito). *Commentaria in Primam Partem Divi Thomae*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Cod. Ottobon. lat. 1042. El pasaje citado en el presente trabajo está editado en Orrego (2004).

Soto, Domingo de (1587). *In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorias absolutissima commentaria*, Venecia, ex officina Dominici Guerraei.

Soto, Domingo de (1554). *Summulae (Summularum Aeditio Secunda)*, Salamanca, Andreas a Portonariis.

Vega, José (1991). «Significante, significado y realidad en fray Luis de León: convencionalismo y naturalidad del signo lingüístico», *Revista Agustiniiana* vol. 32, n. 97, pp. 197-306.

Vitoria, Francisco de (1962): *Commentaria in Primam Partem Divi Thomae*, (q.1 a. 1), Santander, Biblioteca Menéndez Pelayo, Ms. 18, editado en Pozo (1962).