www.traditio-op.org

EL TOMISMO Y LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

QUISIERA referirme a una de las formas más seguras de la filosofía tradicional, es decir, al tomismo, frente a la filosofía contemporánea. Decimos la "filosofía contemporánea" en el sentido en que se dice filosofía griega, filosofía medieval, o filosofía moderna, aunque en realidad no se trata precisamente de *una* filosofía contemporánea sino de filosofías contemporáneas muy distintas entre sí, como hubo filosofías griegas muy opuestas, desde la de Platón a la de Epicuro, y también filosofías medievales, desde el realismo absoluto hasta el nominalismo radical de Occam y Nicolás D'Autricourt. Sin embargo existen en la actualidad tendencias generales a las que se vinculan los diversos pensadores. Podríamos distinguir tres principales.

En primer lugar el *agnosticismo*, ora empírico, procedente del positivismo, ora idealista, derivado del kantismo. Así tenemos hoy día el neopositivismo de Carnap, Wittgenstein, Rougier, y el movimiento llamado Wiener Kreis. Hay allí a veces un nominalismo que es la reedi-

ción corregida y aumentada de Hume y Auguste Comte.

La fenomenología de Husserl sostiene, por su parte, que el objeto de la filosofía es el dato inteligible absolutamente inmediato que ella analiza sin razonamiento. Se trata aquí de filosofías, no ya del ser, sino del fenómeno, según la terminología primeramente empleada por Parménides.

En segundo lugar tenemos las filosofías *de la vida* y *del devenir*, en otros términos, la tendencia evolucionista que también se presenta ya bajo una forma idealista que recuerda a Hegel, como ocurre en Italia con Gentile y en Francia con León Brunschwieg, ya bajo una forma empírica, como la evolución creadora de Henri Bergson quien, sin embargo, desde hace algunos años, así como también Maurice Blondel, se aproxima a la filosofía tradicional movido por las exigencias superiores de una vida espiritual e intelectual consagrada a la búsqueda del Absoluto.

En fin, se dan hoy día *diversos ensayos de metafísica alemana* como el de Max Shceler voluntarista, el de Driesch, que torna a Aristóteles a través de la filosofía de la naturaleza, el de Nicolás Hartmann, de Heidelberg, que defiende los derechos del realismo ontológico volviendo a la ontología aristotélica aunque interpretada en un sentido platónico.

En realidad subsisten siempre los mismos grandes problemas: el de la constitución íntima de los cuerpos, el de la vida, de la sensación, del conocimiento intelectual, de la libertad, del fundamento de la moral, de la distinción entre Dios y el mundo. Reaparecen, en consecuencia, bajo formas diversas, las antiguas oposiciones

entre el mecanicismo y el dinamismo, entre el empirismo y el intelectualismo.

El principio generador de la filosofía aristotélica y tomista.

Antes de comparar el tomismo con las mencionadas tendencias de la filosofía contemporánea quisiera recordar que el tomismo, en su aspecto filosófico, es decir, la filosofía aristotélica interpretada y desarrollada por Santo Tomás y sus discípulos, es el resultado de un examen profundo de la *philosophia perennis*; resultado donde encontramos, acerca del mundo y del hombre, lo que hay de mejor en el pensamiento de Aristóteles y de sus comentadores, y acerca de Dios, lo mejor también del pensamiento de Plotino y San Agustín.

Esta filosofía aparece así, según la observación de H. Bergson en la "Evolution créatrice", como "la metafísica natural de la inteligencia humana", o la prolongación de la razón natural.

Por su misma naturaleza y por su método esta filosofía se *abre* al mismo tiempo a todo lo que nos enseña el progreso de las ciencias. Esto se debe a que la filosofía tradicional no es una mera y prematura construcción *a priori* fabricada por una inteligencia genial y prestigiosa, como ocurre con el hegelianismo, sino a que ella posee una *amplia base inductiva* que se renueva constantemente por el examen cada vez más atento de los hechos. Esto se advierte particularmente en la obra de San Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás.

Ella es sin embargo una *metafísica*, una filosofía del ser, una ontología, que ha escrutado durante siglos las relaciones del *ser inteligible* con los fenómenos sensibles; ha investigado también las relaciones que median entre el ser y el devenir y ha tratado de hacer inteligible el devenir en función del ser, *primum cognitum*, mostrando la naturaleza propia del devenir como un pasaje de la potencia al acto y asignándole también su causa eficiente y su finalidad.

Por éstas dos características, una positiva, otra especulativa y realista, el tomismo se opone profundamente al kantismo y a las concepciones que derivan de Kant.

Por la misma razón, porque la filosofía aristotélico-tomista tiene una amplia base inductiva que le permite permanecer en contacto con los hechos, y porque es al mismo tiempo una filosofía del ser, del devenir, y de sus causas, *esta filosofía acepta todo lo que hay de verdaderamente positivo en las otras concepciones opuestas entre sí*: posee una gran capacidad de absorción y de asimilación, lo que le permite juzgar de su valor, no sólo abstracto, sino vital. Es lo que yo quisiera mostrar inspirándome en una profunda reflexión de Leibnitz, reflexión cuyas raíces se encuentran en Aristóteles y en Santo Tomás, y de la cual Leibnitz hubiera podido sacar gran fruto de las consecuencias que sólo había entrevisto. Meditando sobre lo que debía ser la *philosophia perennis*, Leibnitz había notado, pero de una manera demasiado ecléctica, que los *sistemas filosóficos son a menudo y aún generalmente verdaderos en lo que afirman, y falsos en lo que niegan.*

Se trata aquí de afirmaciones verdaderas no de

aquellas que sólo son negaciones disfrazadas; se trata de las afirmaciones que constituyen la parte más positiva de cada sistema, junto a las negaciones que lo limitan. Esta observación de Leibnitz parece muy justa y es, incluso, bastante evidente para todos. El materialismo, en efecto, es verdadero en lo que afirma: la existencia de la materia; y es falso en cuanto niega el espíritu. Inversamente ocurre con el espiritualismo idealista o inmaterialista, el de un Berkeley por ejemplo.

De la misma manera — y Leibnitz no lo ha comprendido bastante — el determinismo psicológico es verdadero en cuanto afirma la dirección intelectual de la voluntad en la elección voluntaria, pero según muchos es falso en cuanto niega la voluntad propiamente dicha. Lo contrario sucede con el *libertismo* que sueña con una libertad de equilibrio sin dirección intelectual.

Esta observación general sobre los sistemas filosóficos, efectuada desde un punto de vista ecléctico, puede ser tomada por un aristotélico-tomista desde un ángulo superior al del eclecticismo. Se funda sobre ésta verdad: *hay más en lo real que en todos los sistemas.* Como dice un personaje de Shakespeare "hay más en el cielo y sobre la tierra que en toda vuestra filosofía" y aún que en todos los sistemas filosóficos reunidos. Cada uno de ellos, en efecto, afirma un aspecto de lo real y niega frecuentemente otro aspecto. Esta negación provoca una antítesis, como dijo Hegel, antes que el espíritu llegue a una sintesis superior.

Nosotros estimamos, pues, que el pensamiento aris-

totélico-tomista no es una genial aunque prematura construcción *a priori*, sino que siempre permanece atento a los diversos aspectos de lo real, esforzándose de no negar ninguno de ellos, de *no limitar indebidamente la realidad que se impone a nuestra experiencia* (externa e interna, constantemente renovable y perfectible) y también a *nuestra inteligencia* a la vez intuitiva, a su manera, y discursiva. El pensamiento aristotélico-tomista está así de acuerdo con la razón natural, pero excede muchísimo al sentido común cuando muestra la *subordinación necesaria* y la coordinación de los diversos aspectos de lo real. El tomismo se eleva, así, muy por encima de la filosofía escocesa que se reduce al sentido común. Como decía, sosteniendo diversas tesis en la Sorbona, uno de mis maestros, Víctor Brochard, no hay que confundir en la historia de la filosofía los dos Tomases: Tomás de Aquino y Tomás Reid. El primero es indiscutiblemente mucho más elevado, profundo y universal que el segundo. Tomás de Aquino, después de Aristóteles, insiste en mostrar que el sentido común no ostenta la subordinación necesaria de los diversos aspectos de lo real según la naturaleza de las cosas y sus propiedades.

La filosofía tradicional *difiere también del eclecticismo* porque no se contenta con elegir en los diferentes sistemas, sin principio director, lo que parece ser más aceptable o probable, sino que ilumina todos los grandes problemas con la luz de un principio superior derivado del principio de contradicción o de identidad y del principio de causalidad; quiero decir, con la luz procedente de la *distinción entre potencia y acto*, distinción que hace inteligible el devenir en función del ser, primer

inteligible, y que, según Aristóteles y Santo Tomás, es necesaria para conciliar el *principio de identidad* afirmado por Parménides — el ser es, el no ser no es — y el *devenir* afirmado por Heráclito.

El *devenir* es, así, concebido como el tránsito de la potencia al acto, del ser todavía *indeterminado*, como el gérmen de la planta, al ser determinado o actualizado. El devenir, así definido, no se produciría sin el influjo de un *agente* determinante en virtud de su propia determinación actual (no bay, en efecto, engendrado sin engendrador); y éste mismo devenir no se produciría tampoco en *tal sentido* determinado en lugar de tal otro, si no *tendiera hacia uno*, hacia un bien o perfección actual que trata de realizar o de obtener.

El *devenir*, cosa que Descartes no ha comprendido, se hace así inteligible en función del ser por la distinción entre potencia y acto y por la de las cuatro causas: la *materia es potencia pasiva* o capacidad de recibir tal o cual perfección; en cuanto al acto aparece bajo tres aspectos: en la determinación actual del *agente actualizador;* en la forma que determina el devenir; y en el fin hacia el cual tiende.

Finalmente los seres finitos son concebidos como *compuestos de potencia y acto*, de materia y de forma o, por lo menos, de *esencia y de existencia;* la esencia susceptible de existir limita la existencia y es actualizada por ella, como la materia limita la forma que recibe y es determinada o actualizada por ella. Por encima de los seres limitados y compuestos debe existir el *Acto puro*, si es verdad que el acto es más perfecto que la potencia, que la perfección determinada es más perfecta

que una simple capacidad de recibir una perfección. Hay más en lo *que es que en lo que deviene y aún no es*. Es ésta una de las proposiciones más fundamentales del aristotelismo-tomista. Por consiguiente, en el vértice del todo debe encontrarse, no el devenir puro de Heráclito o de Hegel, sino el *Acto puro*, el Ser mismo sin ningún límite; el Ser espiritual no limitado por la materia ni por una esencia, es decir, por una capacidad restringida que lo recibiría: Ipsum esse subsistens et simul Ipsum verum perfecte cognitum — necnon Ipsum Bonum ab aeterno summe dilectum.

Es ésta verdaderamente la cumbre del pensamiento de Aristóteles y también de Plotino, que ha sido aquí conservada y sobreelevada por la verdad revelada de la libertad divina, de la libertad del acto creador, y que, aunque revelada, es sin embargo accesible a la razón, por lo que difiere de los misterios esencialmente sobrenaturales, v. gr. la Trinidad.

A la luz de estos principios, con la atención siempre fijada en todos los hechos de experiencia, el tomismo puede aceptar todo lo que hay de verdaderamente positivo en los otros sistemas; hay aquí una fuerza de absorción, de asimilación y de síntesis que corresponde a la amplitud y a la sinceridad del análisis. Ello es debido a su método analítico-sintético formulado por Aristóteles y perfeccionado por San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Una vista de conjunto sobre los grandes problemas nos permitirá evidenciarlo.

Acabamos de indicar cuál es el principio generador de la filosofía aristotélico-tomista: la división del ser

en potencia y acto para hacer inteligibles la multiplicidad y el devenir en función del ser, primer inteligible. Indicaremos brevemente las principales aplicaciones de éste principio haciendo notar, de pasada, lo que Santo Tomás añade sobre Aristóteles.

Las principales aplicaciones.

En *Cosmología* el *mecanicismo* afirma la existencia del movimiento local y de la extensión según las tres dimensiones, y a menudo también la de los átomos, pero niega las cualidades sensibles, la actividad natural de los cuerpos y la finalidad de esta actividad. En consecuencia explica mal los fenómenos de gravedad, de resistencia, de calor, de electricidad, de afinidad, de cohesión, etc. Por otra parte el *dinamismo*, en sus diferentes formas, afirma la *cualidad* y la *actividad natural* de los cuerpos, su finalidad: pero reduce todo *a fuerzas* al negar la realidad de la extensión propiamente dicha y el principio cierto, sin embargo, de que la operación sigue al ser y el modo de operación al modo de ser, "*operari sequitur esse et modus operandi modum essendi*". La doctrina aristotélico-tomista de la *materia* y de la *forma específica* o substancial de los cuerpos acepta todo lo que hay de positivo en las dos concepciones precedentes. Luego explica, por estos dos principios distintos pero íntimamente unidos, propiedades tan diferentes como la extensión y la fuerza. La materia, común a todos los cuerpos, es una potencia pasiva, de suyo indeterminada, pero capaz de recibir la forma específica o la estructura esencial del

hierro, de la plata, del oro, del oxígeno, del hidrógeno, etc. La forma específica de los cuerpos, mejor que la idea separada de Platón y que la mónada leibnitziana, al determinar la materia, explica las cualidades naturales de los cuerpos, sus propiedades, su actividad específica; así se mantiene el principio según el cual la operación supone el ser y el modo de operación el modo de ser.

La materia, pura potencia receptiva de suyo, capacidad de recibir una forma específica, no es todavía según Aristóteles y Santo Tomás, una substancia sino un *elemento substancial* que no puede existir sin tal o cual forma específica y que constituye, con esta forma, un compuesto verdaderamente *uno, unum non solum per accidens sed per se seu essentialiter.* Aquí se aplica admirablemente el principio aristotélico: "ex actu et actu non fit unum per se, sed ex propia potentia et ex propio actu, ad quem propia potentia essentialiter ordinatur, fit aliquid simpliciter et per se unum". Así, la naturaleza de los cuerpos es una y es el principio radical de sus propiedades. La materia prima es, pues, concebida como pura potencia receptiva, como capacidad real de recibir tal o cual forma específica; ello no es, por ejemplo, algo así como lo cincelable, lo combustible o lo comestible, sino un sujeto real actualizable y siempre transformable, capaz de devenir, por actualización, tierra, agua, aire, carbón incandescente, planta o animal. Como pura potencia real, ella no es ni la nada ni lo posible (non est solum quid realiter possibile, quid capax exsistendi), ella es una *realidad,* una *capacidad* de perfección pero que todavía no es un acto, por imperfecto que se lo suponga. La potencia pasiva es como un

medio entre la nada y el acto, por imperfecto que éste sea. Tal es el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás que, como se sabe, no ha sido bien comprendido por Suárez, quien hace de la potencia un acto imperfecto o virtual, con lo que prepara el camino a Leibnitz. El autor de la monadología identifica, en efecto, la potencia con la fuerza que es un acto virtual, algo así como la energía de un resorte en tensión. Esta manera de ver conduce a Leibnitz a negar la pasividad de los cuerpos e incluso la noción de *naturaleza,* cuya existencia se impone sin embargo.

Por la misma distinción entre la potencia y el acto Aristóteles explica que la extensión de los cuerpos es matemáticamente *divisible* hasta el infinito, sin que sea actualmente dividida hasta el infinito; ella se compone, pues, según el Estagirita, no ya de indivisibles (que se identificarían o, por el contrario, serían discontinuos y distantes), sino de partes siempre divisibles matemáticamente aunque no físicamente.

Los mismos principios explican, sobre el nivel del *reino mineral, la vida de las plantas* y *de los animales.* El mecanicismo se esfuerza en vano de reducir a meros fenómenos físico-químicos el desarrollo del gérmen vegetal que produce aquí una espiga de trigo y más allá una encina. Menos explica todavía el proceso evolutivo del huevo que produce aquí un ave, allá un pez, y más allá un reptil. ¿No es entonces necesario reconocer "una idea directriz de la evolución" como decía Claude

Bernard? En el gérmen o en el embrión que evolucio-no hacia tal estructura determinada es menester que haya un principio vital especificador que no es sino el alma vegetativa de la planta y el alma sensitiva del animal, para emplear las denominaciones de Aristóteles. Sin eclecticismo esta doctrina se asimila, así, lo que el mecanicismo y el dinamismo tienen de positivo con exclusión de sus negaciones.

El llegar al hombre, Aristóteles y Santo Tomás, ceñidos siempre a los hechos, aplican los mismos principios y muestran que el hombre es un *todo* natural, verdaderamente uno, "unum non solum per accidens, sed per se seu essentialiter"; que no puede haber en él dos substancias completas accidentalmente yuxtapuestas, sino que la materia —pura potencia, pura capacidad real receptiva— está determinada en él por *un solo principio específico eminente* que es al mismo tiempo *principio substancial radical* de vida vegetativa, de vida sensitiva y también de vida intelectual. Sería, en verdad, imposible que la misma alma fuera el principio, no sólo *radical*, sino *inmediato* de actos vitales tan diferentes. Por el contrario es bien posible que el alma opere mediante *diversas facultades subordinadas.* De hecho el alma humana es principio de los actos de la vida vegetativa por sus facultades o funciones de nutrición y de reproducción; ella es principio de los actos de la vida sensitiva por sus facultades sensitivas; y es principio de los actos de la vida intelectual por sus fa-

cultades superiores de inteligencia y de voluntad. Aquí también se aplica, sin que intervenga ningún eclecticismo, pero de una manera puramente espontánea, la distinción de potencia y de acto: la esencia del alma, según S. Tomás está ordenada a la *existencia* que la actúa, y *cada una de sus facultades está ordenada al acto* propio de esas facultades, la vista a la visión, el oído a la audición, la inteligencia a la intelección, la voluntad a la volición y al querer. *Potentia essentialiter dicitur (ordinatur) ad actum.* La substancia del alma está inmediatamente ordenada a la existencia y sus facultades a su operación especial. Tal es la profunda metafísica que, según los tomistas, Leibnitz ha embrollado inconsideradamente, queriendo reducir la dinamis aristotélica a una mera fuerza que —activa o pasiva— posee una capacidad de obrar pero que no es capaz de recibir nada.

La metafísica aristotélica y tomista es la del acto y de la potencia; la filosofía de Leibnitz es la de la fuerza que habría que hacer inteligible en función del ser, si es que el ser inteligible es verdaderamente el primer objeto conocido por la inteligencia.

Desde el mismo punto de vista, según Santo Tomás, las dos facultades superiores, inteligencia y voluntad, capaces de alcanzar la *verdad universal* y el *bien universal* deben, a causa de su objeto especificador, dominar la materia; de otro modo no podríamos explicar cómo nuestra inteligencia conoce los principios verdaderamente necesarios y universales superiores a la experiencia contingente y particular. En consecuencia, esas facultades superiores no son *intrínsecamente de-*

pendientes de un órgano; ellas manifiestan, así, la espiritualidad del alma racional que puede sobrevivir después de la corrupción del organismo. Algunos espiritualistas de tendencia cartesiana se extrañan al oír decir que el alma racional es *principio radical* de la vida sensitiva. No parece, dicen, que así sea puesto que nuestra alma no tiene conciencia de tal actividad inferior. A ésto responden los tomistas que nuestra alma siente placer o sufre físicamente según el buen o mal estado de sus órganos y el movimiento normal o anormal de sus funciones. Este es un signo de que ella obra verdaderamente por sus funciones.

Además aunque el alma ignore la manera cómo hace mover los músculos, los nervios, etc. ella es, de todos modos, causa de esos movimientos corporales; y las facultades inferiores, por ej. las de locomoción, se *subordinan naturalmente* en un sólo *todo* a la voluntad iluminada por la inteligencia.

Esta doctrina tomista del compuesto humano es la única que explica la *unión*, la subordinación, no *accidental sino esencial*, en nosotros, de la vida vegetativa, sensitiva, intelectual, y la dependencia recíproca entre lo físico y lo moral. Es además el fundamento de nuestra *identidad personal* porque el alma humana, en esta concepción, es el principio radical único de esas tres formas de vida perfectamente subordinadas y no solamente coordinadas.

Si elevamos nuestra consideración al conocimiento intelectual veremos que el tomismo acepta también

todo lo que hay de positivo en el *empirismo* con sus métodos inductivos, y también todo lo que hay de positivo en el *intelectualismo*, que —opuesto al empirismo— reconoce la universalidad y la necesidad, por lo menos subjetiva, de los primeros principios racionales. Pero aquí también la concepción tradicional defendida por Santo Tomás supera al intelectualismo subjetivista afirmando la necesidad y la universalidad de los primeros principios racionales, no sólo como leyes del espíritu sino como *leyes de lo real inteligible*. El objeto formal de la inteligencia humana es, en efecto, el ser *inteligible* visto en el espejo de las cosas sensibles, como el objeto propio de la vista es lo coloreado y el del oído, lo sonoro.

Si nosotros poseemos una facultad intelectual que domina, así, el espacio y el tiempo, que es capaz de un conocimiento absolutamnte universal y necesario y que percibe las razones de ser de las cosas y sus propiedades esenciales, ello constituye una prueba de que el alma racional no depende intrínsecamente del organismo y que, por lo tanto, puede subsistir sin él.

Los mismos principios conducen a Aristóteles y a Santo Tomás para establecer una distinción profunda entre la *voluntad* iluminada por la inteligencia y el *apetito sensitivo* dirigido por los sentidos internos y externos; y así como el objeto formal de la inteligencia es el ser inteligible, el de la voluntad, dirigida por la inteligencia, es el bien universal sobre todo el bien racional u honesto, esencialmente superior al bien sensible (deleitable o útil) objeto del apetito sensitivo.

Respecto a la libertad humana, y por el desarrollo normal de la doctrina acerca del acto y la potencia, es decir sin ningún eclecticismo, la filosofía tomista se eleva también sobre el determinismo *psicológico de Leibnitz* y de esa *libertad* de *equilibrio* concebida por Scoto, Suárez, Descartes, y algunos *libertistas* modernos como Secretán y J. Laquier. Como lo hemos demostrado ampliamente en otro lugar ("Dieu, son existence et sa nature"), Santo Tomás coincide con el determinismo psicológico al admitir que la *inteligencia dirige nuestra elección voluntaria* pero, sin embargo —y en ésto se aparta de la concepción leibnitziana— afirma que depende de la *voluntad libre que tal juicio práctico sea el último y termine la deliberación.* ¿Por qué así? Porqué si la inteligencia mueve objetivamente la voluntad proponiéndole el objeto de la volición, la voluntad, a su vez, aplica la inteligencia a considerar y juzgar los motivos (quoad exercitium) y la deliberación sólo termina cuando la voluntad *acepta libremente* la dirección dada; algo así como la conclusión del matrimonio que sólo ocurre cuando el segundo cónyuge responde con un sí al primero. Hay aquí una relación mutua entre la inteligencia y la voluntad, según el principio formulado por Aristóteles: causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere, *absque circulo vitioso et contradictione.*

El libre albedrío resulta así la indiferencia dominadora del juicio y del querer respecto a un objeto *non ex omni parti hominis* (I-II Q. 10 a. 2), es decir frente a un objeto que aparece bueno bajo un aspecto y no bajo otro. Si viéramos a Dios cara a cara, entonces ciertamente, dice Santo Tomás, su bondad infinita percibida in-

mediatamente atraería nestro amor de una manera infalible e invencible. Pero no ocurre lo mismo cuando estamos en presencia de un objeto que desde un punto de vista nos aparece bueno, o menos satisfactorio desde otro; y ésto acontece incluso respecto a Dios cuando es abstracta y obscuramente conocido y cuando, a veces, nos desagradan sus mandamientos. Así, en presencia de un bien particular *non ex omni parti hominis*, la voluntad especificada por el bien universal propuesto por la inteligencia no puede ser necesitada. Hay aquí una indiferencia dominadora sobre el juicio práctico y la voluntad; por eso la voluntad libre puede fallar apartándose libremente de la ley moral. "Video meliora, proboque, (juicio especulativo) deteriora sequor" (último juicio práctico y elección voluntaria).

Esta doctrina, que hemos resumido, mereciera profundizarse, porque los mismos principios permiten al tomismo admitir en moral todo lo que afirman la moral de la felicidad por una parte y la moral del deber por otra. La razón consiste en que el objeto propio de la voluntad es el *bien racional* superior al bien sensible (deleitable o útil). Ahora bien, el bien racional al cual una facultad está esencialmente ordenado debe ser querido por ella, de otro modo ella obraría contra su misma naturaleza y contra el Autor que la ha ordenado a ese bien racional, es decir contra el Sumo Bien que es el bien honesto por excelencia y, al mismo tiempo, el supremo bien deleitable, eminentemente deseable y fuente de la per-

fecta felicidad. He aquí el constante "leit motiv" filosófico: Potentia dicitur ad actum, et debet tendere ad actum ad quem ordinata est ab Auctore naturae.

Finalmente, el principio de la superioridad del acto sobre la potencia y que podría expresarse diciendo que hay más en lo que es que en lo que puede ser y en lo que deviene, ha conducido a Aristóteles a contemplar, en la cumbre del universo, el Acto Puro, Pensamiento del pensamiento y Soberano Bien que atrae a sí todas las cosas. Ha conducido también a S. Tomás a la misma conclusión; pero el gran doctor medieval afirma lo que el Estagirita no había dicho y lo que Leibnitz ha desconocido, a saber, que el *Acto Puro* es soberanamente libre de *producir, de crear el mundo, mejor que no haberlo creado en el tiempo,* y de crearlo en tal instante elegido desde toda la eternidad, mejor que haberlo creado *ab œterno.* La razón estriba en que, siendo el Acto Puro la plenitud del Ser, de la Verdad y del Bien, no tiene necesidad de las criaturas para poseer su infinita bondad que no puede acrecentarse de ninguna manera (I, Q 19 a. 3). El bien es, sin duda, difusivo de suyo; le conviene, por lo tanto, que comunique las riquezas que hay en él. Y si los seres de la naturaleza determinada *ad unum* producen su efecto necesariamente, los seres libres comunican libremente la perfección que poseen, como el maestro enseña, como canta el cantor: Así Dios ha producido todas las cosas. Síguese de todo esto que Dios no es más grande *por haber creado el universo,* según proclama Bossuet

contra Leibnitz: después de la creación hay muchos seres, pero no hay más perfección, mayor bien, mayor sabiduría ni amor que anteriormente, porque antes de la creación existía ya el Ser Infinito, el Acto Puro sin mezcla de potencia pasiva o de imperfección, la misma Verdad eternamente conocida, el mismo Bien eternamente amado.

Santo Tomás alcanza, así, por sus principios filosóficos, la verdad revelada en el Exodo (c. III, 14): "Ego sum qui sum". Dios puede decir no sólo *tengo la verdad y la vida,* sino también *Yo soy la Verdad y la Vida.* Estas palabras de Jesús implican la afirmación de Su divinidad. Según S. Tomás, en efecto, la verdad fundamental de la filosofía cristiana, puede formularse de la siguiente manera: *In solo Deo essentia et esse sunt idem* (I, Q 3 a. 4), mientras que todo ser limitado o finito de suyo es solamente susceptible de existir (quid capax exsistendi) y no existe de hecho sino cuando ha sido libremente creado y continúa siendo conservado por Aquel que es.

El tomismo acepta, pues, en las diferentes corrientes de ideas de la filosofía contemporánea todo lo que estas tendencias afirman y rechaza solamente lo que ellas niegan sin fundamento. Reconoce que la realidad es incomparablemente más rica que nuestras concepciones filosóficas. Por eso conserva el *sentido del misterio,* desconocido por la razón cartesiana.

Ni siquiera sospechamos las riquezas que contiene

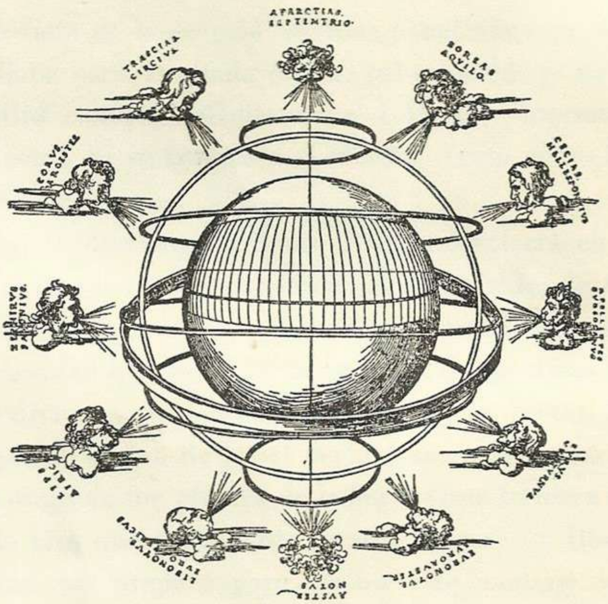
el orden sensible — el radium lo ha demostrado en estos últimos años — y con mayor razón tampoco sospechamos las riquezas del orden intelectual y menos todavía del orden espiritual y divino. Hay más verdad, bondad y santidad en Dios que lo que pueden suponer la filosofía y la contemplación mística. Para ver estas riquezas sería menester la visión beatífica, la visión sobrenatural e inmediata de la esencia divina; y todavía esta visión inmediata será limitada en su penetración y no nos permitirá conocer infinitamente a Dios, comprenderlo tanto como El se conoce a sí mismo, tanto como El es cognoscible.

Así la doctrina de Santo Tomás despierta en nosotros el deseo natural, condicional e inefable, de ver a Dios. En fin, ella nos hace apreciar el don de la gracia y de la caridad que pone en nosotros el deseo eficaz de la visión divina y puede merecerla. "Si scires donum Dei", ¡si supieras el don de Dios! decía Jesús a la Samaritana serías tú quien me pidiera de beber y yo te hubiera dado el agua viva que brota hasta la vida eterna! La filosofía cristiana nos prepara para recibir este mensaje sobrenatural que la excede sobremanera; por eso se inclina delante de la infinita grandeza y de la esplendente bondad de Dios; por eso desea con profunda sinceridad la unión de todas las inteligencias que, buscando la verdad, buscan a Dios aún cuando no se atrevan siempre a pronunciar su nombre. Estos investigadores sinceros pueden ser iluminados por aquella palabra cara a San Bernardo y a Pascal y que se encuentra en las entrañas del tratado de la gracia de Santo Tomás: "No me buscarías

si no me hubieras ya encontrado"; no me buscarías con un deseo ardiente y eficaz si yo no te condujera a desearme con mi gracia. Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me traxerit eum. (Joann. 6-44).

REGINALDO GARRIGOU LAGRANGE O. P.

Revista "Sol y Luna", nº 1, 1938


APARCTIAS. SEPTENTRIO.
TRASCIAS CIRCIVS
BOREAS AQVILO.
CECIAS. HELLESPONTIVS
APELIOTES SVBSOLANVS
ZEPHIRVS FAVONIVS.
LIPS AFRIC
AVSTER NOTVS
EVRONOTVS. EVROAVSTER.