

## FILOSOFIA ACTUAL Y FILOSOFIA DE SANTO TOMAS A LA LUZ DE LA «HUMANI GENERIS» (\*)

Es muy conocido el hecho de que el hombre siente admiración ante lo insólito, mientras que no se deja impresionar fácilmente por lo repetido y monótono, aunque se trate de grandes maravillas. Despierta nuestra atención el eclipse; no nos causa, en cambio, mayor sensación la presencia reiterada y aparentemente monótona del disco solar.

Aunque otros motivos más propios y evidentes han merecido a Santo Tomás el título glorioso de "Sol de Aquino", parece, sin embargo, que también en el sentido de este ejemplo podríamos aplicarle la metáfora. La perenne presencia de este sol en el firmamento de la Iglesia pudiera engendrar en ciertos espíritus un interés superficial y rutinario.

Evidentemente no ocurrirá esto en aquellos que con ánimo sincero hayan frecuentado las obras del Aquinatense en busca de luz para la solución de los más intrincados problemas de la filosofía y teología. Fácilmente se habrán persuadido de que no sin razón Santo Tomás brilla perennemente en el cielo de la Iglesia. Y de que, lejos de ser repetida y monótona su presencia, siempre de sus escritos surgen renovados haces de luz que van vivificando nuevos problemas al paso de nuevas generaciones. En lo cual Santo Tomás es también semejante al sol natural cuya monotonía es en

---

(\*) Conferencia pronunciada en el paraninfo de la Universidad de Verano de Santander, el 7 de marzo de 1952.

realidad un constantemente renovado proceso de transformación energética. Sólo que para apereibirse de ello no basta un conocimiento superficial y vulgar, sino que es preciso adentrarse en los secretos de una ciencia.

Por desgracia no son tantos como debieran aquellos que saben estimar a Santo Tomás por efecto de un conocimiento profundo de sus obras. Mas para ellos, para despertar su atención, debiera ser suficiente, al menos, la voz constante del magisterio de la Iglesia, que, a lo largo de siete siglos, y por voz de 69 Sumos Pontífices (1), viene repitiendo de las más diversas formas la consigna "Ite ad Thomam".

En pocas ocasiones esta llamada del Supremo Pastor ha sido tan apremiante y, al mismo tiempo, tan esperanzadora como en la "Humani Generis". Antorcha de luz sobre las dos vertientes del siglo XX, esta Encíclica señala uno de esos momentos decisivos en que más resplandece lo derecho y firme de la singladura de la navicilla de Pedro en medio de los escollos y oleaje en que naufragan o zozobran los sistemas alejados del supremo magisterio.

Nuestro propósito en este trabajo es poner de relieve la importancia y necesidad de esta nueva llamada del Sumo Pontífice hacia Santo Tomás, considerado el actual momento filosófico.

## I

### PANORAMA DE LA FILOSOFIA ACTUAL

Evidentemente, la Encíclica "Humani Generis" no es un tratado de erudición filosófica; sería impropio que lo fuese, dado el carácter pastoral de las intervenciones pontificias en estos temas. Pero la ausencia de erudición de superficie se halla compensada por lo certero y profundo del diagnóstico que va de lleno a la raíz de las diversas manifestaciones del pensamiento contemporáneo. Es un error de perspectiva el de quienes han rebajado el valor filosófico del documento pontificio por no encontrar en él una exhaustiva precisión tecnológica.

---

(1) Cfr. BERTHIER: *Sanctus Thomas Aquinas Doctor Communis Ecclesiae*. Roma, 1914. Vol. I. "Testimonia Ecclesiae".

En pocas líneas, pero con el discernimiento de quien ve las cosas dominándolas desde una altura, el Papa ha descrito así el panorama del pensamiento contemporáneo: "Si miramos fuera del redil de Cristo, fácilmente descubriremos las principales direcciones que siguen no pocos hombres de estudio. Unos admiten sin discreción ni prudencia el sistema "evolucionístico" que aun en el mismo campo de las ciencias naturales no ha sido probado todavía indiscutiblemente y pretenden que hay que extenderlo al origen de todas las cosas y con osadía sostienen la hipótesis monística y panteística de un mundo sujeto a perpetua evolución. De esta hipótesis se valen los comunistas para defender y propagar su "materialismo dialéctico" y arrancar de las almas toda noción de Dios. Las falsas afirmaciones de semejante evolucionismo por las que se rechaza todo lo que es absolutamente firme e inmutable han abierto paso a una moderna y descaminada filosofía que, en concurrencia con el "idealismo", el "inmanentismo" y el "pragmatismo" ha sido denominada "existencialismo", porque rechaza las esencias inmutables de las cosas y no se preocupa más que de la "existencia" de cada una de ellas. Existe igualmente un falso "historicismo" que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana, y tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta". (2).

Algunas otras precisiones se encuentran en el resto de la Encíclica, tales como la división del materialismo en histórico y dialéctico—división que trae al recuerdo el epígrafe de una célebre obra staliniana—y la distinción del existencialismo en ateo y no ateo, pero impugnador del raciocinio metafísico (3).

No se puede negar que el recuento de filosofías actuales está aquí realizado con absoluta independencia de lo secundario. Por eso se recibe la impresión de que al panorama es dominado a distancia, fuera de las contingencias de tiempo y lugar, que tanto dificultan la labor de quien intente salvar la paradoja de historiar lo contemporáneo.

El esfuerzo de síntesis, sin embargo, no se detiene aquí. Más importante aun que esta visión es la característica general que se

---

(2) *Acta Apostolicae Sedis*, XXXXII (1950), pp. 562-63.

(3) *Ibid.*, p. 574.

señala repetidamente a lo largo del documento como denominador común de todas estas filosofías, a saber: el *relativismo de la verdad*, fruto espontáneo del *evolucionismo radical del ser* y del *irracionalismo del conocer* de que van embebidas estas doctrinas. Tal relativismo es el virus que infecta el pensamiento filosófico contemporáneo y que amenazó contaminar algunos ámbitos del campo doctrinal de la Iglesia.

Todas estas manifestaciones del pensamiento y sus comunes características están lejos de ser producto del momento. No es difícil remontar su curso a lo largo de la historia de la filosofía. Permítasenos recordar algunos datos.

El gran tope de la filosofía ha sido siempre la antítesis entre el conocimiento empírico de los sentidos y el conocimiento intelectual. En la filosofía griega, el problema se traduce en la famosa pugna entre el *ser inmutable* de Parménides y el *puro devenir* de Heráclito. De poco sirvió la doctrina aristotélica del conocimiento y su admirable explicación del devenir sustancial. La solución del Estagirita requería un elevado esfuerzo metafísico, y su éxito quedó arriesgado a las graves vicisitudes a que está expuesta la inteligencia humana desprovista de un magisterio seguro (4).

Es en Descartes donde con más relieve vuelve a reaparecer la vieja antinomia, traducida esta vez en los conocidos términos de cuerpo y alma, extensión y pensamiento. Y entre ambos términos, una sima, que para el genio vivo de Descartes no fué declarada insalvable porque dominando el abismo estaría Dios, encargado de componer la unidad de nuestro conocimiento. Pero después del filósofo francés, al prescindirse de la intervención de Dios, era lógico que la filosofía emprendiese el doble camino que recorrieron el *empirismo* con Bacon, Locke y Berkeley y el *racionalismo* con Spinoza, Leibniz y Wolf.

Así hasta Hume, donde se encuentra el justo afán de verificar de nuevo el enlace y reducción de los términos. Es aquí donde se fragua la gran crisis de la filosofía moderna. La unión se realizaría cediendo ambos términos en sus prerrogativas: la idea se reduciría a la imagen y el conocimiento empírico habría de definirse no tanto por orden al objeto cuanto por orden al sujeto, es decir, en

---

(4) *Ibid.*, p. 561. Cfr. et. *II Ethic.*, lect. I, n. 246; *Summa Th.* I, q. 1, a. 1; II-II, q. 2, a. 4; *I C. G.*, cap. 4.

sí mismo, como conocimiento. La ruptura entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual quedaba salvada por fusión de uno y otro, pero en su lugar quedaba apuntada una ruptura no menos grave entre sujeto y objeto.

Huelga decir que es en Kant donde se completa la obra de separación implicada en la teoría de Hume. Con Kant el problema queda planteado en aquellos términos de cuya falaz eficacia no han podido liberarse todavía dos siglos de filosofía no católica. De un lado el conocimiento, incuestionable; de otro, problemática, la realidad opuesta al conocimiento, cuya existencia no podremos establecer por el mismo conocimiento.

Partiendo de este supuesto, no quedaban más que dos actitudes para el filósofo—supuesto que toda solución intermedia, a estilo de las exigencias del imperativo categórico, no pasarían de ser un subterfugio—: o cultivar la razón, que sería, en definitiva, el todo para el hombre, o bien atenerse a la realidad, pero esto forzosamente a espaldas de la razón. En otras palabras: racionalismo puro o puro irracionalismo.

El siglo XIX es por antonomasia el siglo del *racionalismo*. El siglo de las grandes construcciones idealistas (Fichte, Schelling, Hegel), por un lado, y el de la exuberante floración positivista, por el otro: positivismo científico, psicológico, sociológico...

Y, efectivamente, la razón pasa a ser el todo para los filósofos de esta doble corriente. Para el idealismo puro, el proceso de la idea es el proceso de la divinidad. Una divinidad que se denominará Yo absoluto, Yo trascendental, Espíritu absoluto. Una deidad que será esencialmente autoevolutiva y autoperfectiva; pero, en definitiva, toda la realidad. El positivismo, por su parte, atendiendo más que al proceso de la idea, a trabajar la realidad fenoménica con los métodos matemáticos glorificados por Kant, embriagado por el éxito técnico, terminará también por erigir un templo a la razón y rendirla culto idolátrico, sustituyendo por esta religión de los nuevos tiempos el viejo "obscurantismo" religioso.

¡Ironías de la historia! El magisterio de la Iglesia, que en la "Humani Generis" ha debido salir por los fueros de la razón, debió entonces reprimir aquellos engaños e infundados entusiasmos racionalistas.

Porque el monumento a la razón tenía cimientos arenosos. Las

grandes síntesis idealistas, alejadas de todo fundamento objetivo, eran demasiado arbitrarias para que pudiesen satisfacer a la larga el hambre insaciable de verdad del entendimiento: verdad que seguía y seguirá siendo adecuación del entendimiento y las cosas y, por tanto, no sueños ilusorios de la razón, sino auténtico conocimiento de la realidad. En cuanto al positivismo, bastó que soplasen sobre los clásicos principios científicos los primeros vientos de la crítica de las ciencias para que de axiomas pasasen a hipótesis y de verdades inapelables a datos meramente provisorios o convencionales.

Agotado, pues, de esta manera el primer filón de posibilidades de la filosofía poskantiana, el pensamiento filosófico fuera de su punto de equilibrio, como péndulo de reloj, tendría que ir al extremo contrario, de exclusivismo a exclusivismo. Y así surge la filosofía del siglo XX, en su mayor parte como reacción contra el racionalismo e idealismo del siglo XIX. Mas como el otro término del dilema transmitido por Kant era la realidad a espaldas de la razón, de ahí que sea el *irracionalismo* la nota peculiar de la filosofía contemporánea.

De esta manera el hombre se encontró de nuevo con la realidad, y por cierto una realidad en absoluto movimiento. Porque una realidad intuída por los sentidos sin el juicio resolutivo de la razón forzosamente había de ser definida como movimiento, según Aristóteles hace observar a propósito de Heráclito y Cratilo (5). Efectivamente, es la mutabilidad algo inherente a la naturaleza corpórea o sensible.

Sólo que otros conceptos venían a enriquecer en los nuevos filósofos la visión esquemática del filósofo de Efeso. Concretamente, influyen en esta visión de la filosofía contemporánea las brillantes teorías del evolucionismo biológico y la genial concepción hegeliana del dinamismo dialéctico de la idea. En esto, la filosofía de nuestro siglo es, sin duda, tributaria del siglo precedente, porque evidentemente no todo podía ser reacción y enfrentamiento.

Particularmente la teoría hegeliana descendió de sus empíreas alturas tomando cuerpo en las nociones de materia, vida, historia, existencia, de la nueva temática filosófica, entendidas todas ellas también en los respectivos filósofos como un eterno devenir auto-

(5) *IV Metaph.*, cap. 5 (Bek. 1.010 a 15).

evolutivo y autoperfectivo en el cual todos los contrarios tendrían un puesto, en el cual—como recogiera en una de sus proposiciones el “Syllabus” del Papa Pío IX—“Dios sería lo mismo que el mundo, no habría distinción entre el espíritu y la materia, entre lo necesario y lo libre, entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia” (6).

Vana pretensión la de estereotipar esta realidad en conceptos de la inteligencia. Existencia, vida, sociedad, religión, Dios, todas estas nociones se nos dan en virtud solamente de un contacto inmanente o afectivo, como algo que brota de nuestras íntimas aspiraciones, de lo cual nos sentimos espectadores al mismo tiempo que actores. Así, pues, la filosofía será una autobiografía en que se describan en un sentido puramente fenomenológico nuestras angustias, nuestras crisis, nuestra limitación, nuestra sensación de inconsistencia, arrastrados en el vértigo del devenir: todo menos abstractas esquematizaciones.

He aquí cómo surgen este evolucionismo e irracionalismo, que, fecundándose mutuamente, han germinado en ese conjunto de filosofías que nos señalaba el Sumo Pontífice. ¡Y menos mal si, como hasta aquí pudiera sospecharse, se tratase de un mero entretenimiento de filósofos! Esto, ciertamente, no hubiese provocado la intervención del Supremo Pastor de la Iglesia.

## II

### EL “IRENISMO” Y LA INTERVENCION PONTIFICIA

Pero el ataque a la razón no puede realizarse nunca sin graves repercusiones prácticas: una experiencia secular en la historia de la heterodoxia enseña que tal actitud o nace de la perversión moral o la engendra. Los anteriores principios se tradujeron en esa especie de disgusto por toda forma duradera de cultura y por todo pensamiento firme, que viene a ser como la nota característica del alma moderna en los más diversos órdenes de la vida: en la técnica, en la literatura, en el arte, etc. El peligro fué alarmante cuando este etcétera alcanzó también a la teología. Cuando algunos incautos teólogos, movidos de falso celo y desposeídos de un sólido

(6) DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1701.

sentido de sumisión a la autoridad del magisterio de la Iglesia—actitud tan deplorada en la “*Humani Generis*”—, creyeron que para llevar las masas a la fe era necesario desligar las verdades de ésta de sus moldes tradicionales y favorecer el acuerdo de los elementos confesionales en el molde común de la nueva mentalidad filosófica.

Según la “*Humani Generis*”, estos teólogos se valían del especioso argumento de que “los misterios de la fe nunca se pueden significar con conceptos plenamente verdaderos, sino sólo con conceptos “aproximativos” y que continuamente cambian, por medio de los cuales la verdad se expresa de alguna manera, pero también necesariamente se desfigura. Por lo cual, lejos de parecerles absurdo, creen que es del todo necesario que la teología, según los diversos sistemas filosóficos que en el decurso del tiempo le sirven de instrumento, vaya sustituyendo los antiguos conceptos por otros nuevos; de suerte que en maneras diversas y aun opuestas, pero según ellos equivalentes, haga humanas aquellas verdades divinas” (7).

Este fué el grave peligro que provocó la intervención pontificia, atajando a punto los graves males que amenazaban a la fe católica. El Papa lo califica de falso “irenismo” o pacifismo y señala en estos términos su fatal desenlace: “Si los tales no pretendiesen más que acomodar con algo de renovación la enseñanza eclesiástica y su método a las condiciones y necesidades actuales, no habría casi de qué temer. Pero algunos de ellos, arrebatados de un imprudente “irenismo”, parece que consideran como óbice para restablecer la unidad fraterna lo que se funda en las mismas leyes y principios dados por Cristo y en las instituciones por El fundadas o lo que constituye la defensa y el sostenimiento de la integridad de la fe, cayendo lo cual se unirían, sí, todas las cosas, mas sólo en la común ruina” (8).

La común ruina sería aquella en la cual se debate una no pequeña porción de la generación actual que ha abdicado de todo ideal noble, porque tales ideales sólo pueden ser mantenidos por los principios inconcusos de la razón y por los artículos de la fe, comprometidos en absoluto, respectivamente, por la nueva filoso-

---

(7) *Acta Apost. Sedis*, l. c., p. 566.

(8) *Ibid.*

fía y por su correspondiente teología. De tantos hombres de hoy que desconocen lo que es Dios, religión, patria, familia, honor, a estilo de ese desdichado grupo de profesionales de la desvergüenza o del crimen que vagabundean aún por las sórdidas bodegas parisiñas de S. Germain des Prés. Seres infelices, pero cuya desgracia no es, en realidad, otra cosa que el epílogo de aquella obra en que Sartre proclamaba: "No está escrito en ningún sitio que exista el bien, que es necesario ser honesto, que no se debe mentir, y no lo está porque precisamente nosotros estamos en un plano donde sólo existen hombres. Dostojewski escribió: Si Dios no existe, todo es lícito. Pues bien: he ahí el punto de partida del existencialismo" (9).

Qué bien enlazan con estas palabras aquellas otras que San Pablo escribió en el capítulo primero de su epístola a los Romanos: "Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su réprobo sentir que les lleva a cometer torpezas y a llenarse de toda injusticia, malicia, avaricia, maldad; llenos de envidia, dados al homicidio..., a engaños, orgullosos..., inventores de maldades..., rebeldes a los padres..., desleales..., despiadados, los cuales, conociendo la sentencia de Dios, de que quienes tales cosas hacen son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que aplauden a quienes las hacen" (10).

No nos parece exagerado deducir estas consecuencias. Si "parvus error in principio magnus in fine", cuando los errores iniciales afectan a los principios fundamentales de la razón y de la fe, las consecuencias no podrán ser insignificantes. Por otra parte, suficientemente nos persuade de ello el texto pontificio poco ha transcrito.

### III

#### LA FILOSOFIA PERENNE Y SU GRAN ARQUITECTO

A la luz de estas consideraciones resplandece vivamente cuán justa es la llamada del Sumo Pontífice hacia la filosofía perenne y cuán oportuno también que sobre este caos de tinieblas volviese

(9) SARTRE: *L'existentialisme est un humanisme*.

(10) *Rom. I, 28-32*.

a orientar las mentes hacia los destellos radiantes de Santo Tomás de Aquino.

Es cierto que la filosofía perenne no es sólo la de Santo Tomás, porque filosofía perenne es toda filosofía verdadera, y nadie osaría decir que Santo Tomás agotó el insondable océano de la verdad. Sin embargo, nadie puede tampoco negar que él es el gran arquitecto de esa filosofía de la verdad con un sistema donde se recogió como en un mar inmenso—son palabras de León XIII (11). repetidas por Pío XII (12)—todas las grandes adquisiciones de la antigüedad, y en el cual se formulan al mismo tiempo los grandes principios que habían de acoger todo progreso posterior.

En este sentido no debe extrañar el que la Iglesia haya proclamado reiteradas veces por voz de los Sumos Pontífices ser doctrina oficial suya la doctrina de Santo Tomás (13); que haya testimoniado sin lugar ninguno a duda por boca del beato Pío X que la doctrina de los demás doctores en tanto está aprobada, en cuanto está acorde con la síntesis tomista (14). Y, finalmente, que haya definido la filosofía escolástica por antonomasia por la filosofía de Santo Tomás, como lo hace Pío XII en el discurso a los filósofos católicos reunidos en Roma en septiembre de 1950 (15). Al obrar de esta manera, la Iglesia no rinde tributo a un autor o a una escuela a costa de los demás, sino que rinde tributo a la verdad personificada por singular designio de Dios en la figura del Doctor Común.

Por eso no es de extrañar que la nueva teología dirigiese sus armas en primer lugar contra Santo Tomás, lo que equivalía a dirigirlas contra la Escolástica y, en definitiva, contra el magisterio eclesiástico que ha adoptado oficialmente su doctrina.

Una vez más en la historia de la teología se trató de poner en descrédito el aristotelismo del Santo Doctor, considerando inepta su doctrina para nuestra época por estas dos potísimas razones: por tratarse de una filosofía intelectualista fundamentalmente privada de toda influencia de la afectividad y del sentimiento y por

(11) BERTHIER, *o. c.*, n. 239.

(12) *Acta Apost. Sedis*, XXXIV (1942), p. 97.

(13) *Encycl. "Studiorum Ducem"*, *Act. Apost. Sedis*, XV (1923), p. 314.

(14) *Acta Apost. Sedis*, VI (1914), p. 338.

(15) *Acta Apost. Sedis*, XXXII (1950), p. 735. Y, más expresamente aun, en Su Santidad Pío XI. *Epist. "Officiorum omnium"*, *Act. Apost. Sedis*, XIV (1922), p. 454.

ser, frente a una realidad vital y evolutiva, una filosofía abstracta apoyada en la tesis de la posibilidad de conocer las esencias inmutables. Ambos reparos son recogidos con toda precisión por la encíclica "Humani Generis".

Al método tomista se pretendió contraponer el estilo menos rígido y más biográfico de la Patrística y las diversas corrientes neoplatónicas que de vez en cuando han aflorado a lo largo de la historia de la teología.

Es Su Santidad mismo quien ha realizado una eficaz defensa de la filosofía perenne por lo que toca a estas inconsideradas o malévolas acusaciones (16).

La acusación de que en la filosofía de Santo Tomás no tenga cabida el afecto es ciertamente falsa. El Papa hacer ver el puesto que el Santo concede al sentimiento y al afecto para coadyuvar al entendimiento en la complicada y laboriosa tarea de alcanzar la verdad, sobre todo en cuestiones pertenecientes a la filosofía y teología moral.

Pero una cosa es cooperar a la labor del entendimiento y otra muy distinta sustituirla. Si la acusación va en este sentido, entonces lo que resplandece es el desvarío de esta opinión, que dejaría la verdad a merced de la voluntad o, peor aun, del vaivén de las pasiones, con lo cual se correría inevitablemente el grave riesgo que incidentalmente señala el Papa en uno de los pasajes de la Encíclica, a saber: que "fácilmente podría persuadirse uno ser falso o dudoso lo que no se desearía fuese verdadero" (17).

Mas aquí precisamente es donde el tomismo se yergue señeramente sobre todos los otros sistemas, teológicos y filosóficos, de forma que no puede ser abatido y donde precisamente estriba como en su último fundamento la refutación radical de toda forma de relativismo. Efectivamente, según la doctrina de Santo Tomás, el entendimiento obtiene una primacía indiscutible, hablando en absoluto, quedando por cima de la voluntad, a causa de la mayor inmanencia del acto intelectual (18). Ahora bien: como quiera que las esencias de las cosas dependen de las ideas divinas, preceden, por lo mismo, en cierta manera, a la divina voluntad, condicionando la posibilidad de su existencia. De ahí que las esencias de las

(16) *Acta Apost. Sedis*, XXXII (1950), pp. 573-74.

(17) *Ibid.*, p. 562.

(18) *De Verit.*, q. 22, a. 2.

cosas en su interna necesidad sean inmutables; o, lo que es igual, que lo sea la verdad que encierran; que lo sea la ley natural y las leyes divinas; que lo sean lo bueno y lo malo; lo justo y lo injusto, con todo lo cual nos ponemos bien lejos de aquel relativismo condenado en el "Syllabus", que todo lo encerraba en una monstruosa síntesis de opuestos.

Esta simple observación refleja ya también la superficialidad de la otra acusación dirigida a la filosofía escolástica por defender la posibilidad de una metafísica *absolutamente* verdadera, es decir, de esencias *inmutables*. Pero examinemos brevemente este reproche situándonos en la perspectiva de quienes lo formularon.

El mero hecho de ser el irracionalismo de hoy una reacción contra el idealismo de ayer podría y debería hacer pensar que ni una ni otra filosofía han aparecido en vano, lo mismo que no fué formulada en vano la oposición entre pensamiento y extensión en Descartes o entre inmutabilidad y devenir del ser en Parménides y Heráclito.

El gran mérito de Santo Tomás en este punto—oposición del conocimiento empírico e idea universal, mérito que compete anteriormente a Aristóteles—consiste en haberse puesto ante los hechos tal como se ofrecen a la mente, sin tratar de violentarlos o sacrificar uno a otro, sino de explicarlos, como compete al buen filósofo. Esta actitud natural es la que permitió a Aristóteles descubrir la clave de solución al encontrar en el mismo dato sensible un contenido inteligible y en todo devenir, incluso en el devenir sustancial un sujeto permanente. La inteligencia, pues, no se alimentaría al hacer "metafísica" de vanas fantasmagorías—como casi unánimemente afirma la filosofía no católica a partir del apriorismo kantiano—, sino que su alimento será precisamente ese contenido inteligible que es la esencia o naturaleza íntima de las cosas, suministrado por la experiencia y llevado a la inteligencia después de la depuración abstractiva, para fulgir allí en su pura inteligibilidad con todas sus propiedades y principios. Principios y propiedades que no serán meras leyes del pensamiento, sino de la realidad misma de cuya consideración han sido tomados.

A su vez el mismo ser daría explicación del otro gran problema planteado por la realidad, el problema del devenir. Notemos que también en esto el mérito de la filosofía aristotélico-tomista

está en abrazar los hechos tal como se presentan al filósofo, sin sacrificar la evidencia intelectual irresistible del ser ni el hecho empírico irrefragable del devenir. La actitud reflexiva ante la antinomia permitió a Aristóteles llegar también a descubrir el famoso término medio del ser en potencia, que encierra la única explicación posible de este problema y la única solución válida del célebre dilema parmenidiano; noción que sin duda debe ser considerada como una de las adquisiciones más importantes de la inteligencia humana.

Sería necesario ahora asomarse a todo el horizonte del sistema tomista que se extiende en alas de la analogía desde la pura potencia hasta el acto puro, desde la potencia esencial hasta el existir esencial—incluyendo entre estos términos la descripción de todo el universo—para poder considerar la filosofía tal como la consideraban Aristóteles y Santo Tomás, como el fin beatificante del hombre si la infinita largueza de Dios no nos hubiese deparado otro fin mucho más alto (19). Evidentemente, sólo en este ámbito es donde la inteligencia puede respirar los aires de aquel saber que la encíclica llama *filosofía sana*, cuyas características son, según indica la encíclica misma:

a) Su eficacia para establecer los fundamentos de la fe. Es la única, en efecto, que logra establecer contacto racional con el Ser supremo partiendo de una realidad objetiva y demostrando a un mismo tiempo la existencia y trascendencia de Dios en virtud de la analogía y apoyándose en principios metafísicos inconcusos como el de razón suficiente, causalidad y finalidad (20). Junto con lo cual la filosofía de Santo Tomás establece otras importantes verdades, preámbulos también de la fe, preferentemente discutidas por las nuevas corrientes, según manifiesta la encíclica; así, la presciencia divina de los actos libres, la personalidad de las substancias separadas, la diferencia esencial entre materia y espíritu, la noción de transubstanciación, etc.

b) Esto supuesto, fácilmente se comprende otra nota de esta misma filosofía, que con toda razón se complacen en repetir los Sumos Pontífices, y, concretamente, Pío XII en la encíclica que

(19) *Sum. Theol.* I P., q. 82, a. 3; *De Verit.*, q. 14, a. 2; q. 27, a. 2.

(20) *Acta Apost. Sedis*, l. c., p. 572.

comentamos (21), a saber: su *armonía con la divina revelación*. La explicación remota de esta propiedad se funda en que, siendo la de Santo Tomás filosofía de la verdad natural, no se puede oponer a la verdad revelada, ya que—como Santo Tomás ha escrito repetidas veces (22)—de una y otra verdad es autor el único Dios verdadero.

Una explicación más inmediata de esta armonía reside, por esto mismo, en la posibilidad establecida por la doctrina de Santo Tomás de recibir la verdad revelada en conceptos verdaderos de nuestra inteligencia, que, aunque nos dan un conocimiento imperfecto—analógico—, no es, sin embargo, impropio, metafórico o meramente “aproximativo”, como falsamente argüía la nueva Teología según el texto de la Encíclica que recogimos más arriba. Este es sin duda el punto en que mejor se manifiesta el valor de la filosofía de Santo Tomás por orden a una teología sólida y verdadera. Pero a nosotros no nos interesa destacar este punto, sino simplemente recoger una consecuencia importante que encontramos también formulada en la encíclica: esta filosofía, sopesada así en la balanza de la divina revelación, recibe una nueva e importante garantía de su valor, que sólo podrán menospreciar quienes hayan perdido el sentido de lo que significa el magisterio de la Iglesia (23).

c) En fin, otra de las grandes cualidades señaladas por el Sumo Pontífice a la filosofía de Santo Tomás es su *aptitud para recoger los frutos del sano progreso*. Es necesario insistir un poco en este punto, pues precisamente una de las acusaciones más frecuentemente formuladas contra esta filosofía y más persuasiva para espíritus superficiales es la de ser anticuada e inadaptada a los tiempos modernos o, según expresión de la “*Humani Generis*”, como “un gran monumento ya en desuso” (24).

En realidad, lo que se pone en tela de juicio con tales acusaciones es el título mismo de “perenne” que la filosofía de Santo Tomás ostenta por derecho nato, ya que como tal no se la puede definir filosofía de un tiempo, sino trascendente y superior a todos los tiempos: “quod Stus Thomas extruxit ultra et supra quod-

(21) *Ibid.*, p. 573.

(22) *I C. Gentes*, c. 7; Cfr. DENZINGER, nn. 1649, 1797.

(23) *Acta Apost. Sedis*, *Ibid.*, p. 571.

(24) *Ibid.*, p. 572.

libet tempus”, como se expresa Pío XII en su discurso al Capítulo General dominicano de 1946 (25).

Pero es obvio que no pueden aceptar la denominación de filosofía perenne quienes conciben la naturaleza, la vida, la historia, el mundo, como un puro devenir sin sustrato permanente alguno. Por el contrario, si cabe una “metafísica” de esencias y relaciones inmutables, entonces es evidente que en filosofía todo lo que sea conocimiento de esas esencias y relaciones será verdad perenne y no podrá estar sujeto a mutación y cambio con el tiempo. Con la particularidad de que esta misma inmutabilidad—aunque parezca paradójico—es condición necesaria del verdadero progreso, ya que siendo éste un devenir, supone también un sujeto, y siendo perfeccionamiento, un sujeto que recoja y acumule las sucesivas perfecciones. En este sentido, como observa Manser (26), el relativismo que proclama la incesante mutabilidad de la verdad es el mayor enemigo del verdadero progreso.

Pero una cosa es que la verdad sea inmutable y otra que la filosofía de la verdad sea algo inmutable, fosilizado e inerte. El Papa se hace eco en la “*Humani Generis*” de las múltiples posibilidades de perfeccionamiento de que es susceptible la filosofía perenne (27). El desarrollo de este punto exigiría un largo estudio. Permítasenos indicar dos puntos de vista que permiten entrever las posibilidades del tomismo en este sentido. En primer lugar, según la doctrina aristotélico-tomista, el entendimiento tiene una capacidad de conocer potencialmente infinita. El desarrollo de esta potencialidad, como observa también Manser (28), dadas las condiciones abstractivas del entendimiento, es obra de los diversos individuos, de los diversos pueblos, de las diversas épocas, de las diversas civilizaciones; esto quiere decir que la variedad de las aportaciones al acervo de la verdad es ilimitada y en extremo polimórfica. En segundo lugar, la amplitud de las líneas generales arquitectónicas del sistema tomista es tan universal, que deja también abierta ante la mente la riqueza infinita de su objeto, el ser, en toda su diversidad y multiplicidad analógica. Bajo este doble punto de vista, nada más antitomista que la afirmación de que la con-

(25) *Acta Apost. Sedis*, XXXVIII (1946), p. 387.

(26) MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid, 1947, p. 68.

(27) *Acta Apost. Sedis*, l. c., p. 572.

(28) *I. s. c.*

quista de la verdad fué realizada ya exhaustivamente por Santo Tomás de tal manera, que los demás filósofos hayan de ser meros repetidores.

Derivan de aquí algunas consecuencias muy importantes:

*a)* El tomismo no teme ni el progreso ni la discusión. En esto responde francamente al espíritu de la Iglesia, que deja mano abierta en cosas disputables y que, lejos de entorpecer, fomenta el verdadero progreso. Pero esto no obsta para que en los problemas controvertidos el propio rigor lógico y coherencia del tomismo ponga vigorosamente de manifiesto los fallos de las doctrinas que claudican en puntos importantes del sistema y que si llegan a conclusiones acordes con la verdad natural—y en teología con el dogma—lo harán por la intervención de ilogismos o enlaces sofísticos. A esto se debe el que la Iglesia, que deja libertad en lo disputable, aconseje, sin embargo, ceñirse a la doctrina del Angélico en términos tales como éstos de León XIII: “Cuanto más estrecha sea la adhesión a Tomás, tanto más sólida será la doctrina” (29).

*b)* El tomismo tampoco teme el error. Ni el que proviene de otros campos ni el que pudiera infiltrarse en el sistema por la natural labilidad intelectual de quienes a lo largo de la historia prolongan y desarrollan el sistema. La razón de uno y otro es que posee firmes y sanos principios que le permiten dilucidar la verdad o realizar las oportunas rectificaciones.

*c)* El tomismo es por naturaleza anti ecléctico. Nada, en efecto, puede ser introducido de nuevo en el sistema que no encuentre su lugar adecuado dentro de los planos trazados por su genial arquitecto, o mejor, que no sea asimilado por la virtualidad poderosa de sus fecundos principios, que por su amplitud enmarcan toda la posible actividad de la inteligencia humana.

De todo lo cual se deduce que la Filosofía tomista es el gran remedio dentro del actual desconcierto filosófico y que todo lo que se haga por orientar las inteligencias a Santo Tomás será ganar terreno, mientras que será alejarse de la verdad todo lo que sea apartarse de su doctrina. Afortunadamente, nuestro siglo nos ofrece ejemplos preclaros de intelectuales, aun fuera del ámbito ecle-

(29) BERTHIER. *o. c.*, nn. 251, 326, 332.

siástico, que han encontrado en Santo Tomás el verdadero ideal del filósofo. Esto es lo que debemos desear para toda la intelectualidad moderna.

Se ha discutido si la encíclica "Humani Generis" es conservadora o progresista, si trata de frenar o de impulsar, si de condenar o estimular. Lo más acertado parece decir que trata ante todo de orientar. Como decíamos al comienzo, es una antorcha de luz sobre las dos vertientes del siglo. Podemos perfeccionar esta frase. Y como idéntico es el espíritu de la Encíclica al que animó y alentó la vida entera de Santo Tomás, a saber: el amor exclusivo de la verdad, será lícito aplicar a la Encíclica lo que Lacordaire dijo del Angélico: "Que es en la Iglesia un faro para orientar las almas ávidas de luz de verdad, no un dique para que se estrellen en él con sus frágiles embarcaciones" (30).

FR. ALBERTO G. FUENTE, O. P.

*Profesor de Cosmología y de  
Historia de la Filosofía*

---

(30) Cfr. RAMIREZ, *Suma Teológica*, B. A. C., Madrid, 1947. Vol. I, Introducción, p. 175 \*.