

### III. FILOSOFÍA Y MISTERIO

19. —En la *Suma contra los gentiles*, Santo Tomás confiesa, en el capítulo primero, que desea, con la ayuda de Dios, ejercer el oficio de sabio. Y, con ello, realiza las dos acciones propias de la sabiduría: explicar la verdad, sobre todo la divina, verdad por excelencia, y refutar los errores, que se oponen a toda verdad. Para ello, dedica casi tres de los cuatro libros a la filosofía o sabiduría racional y el resto a la teología o doctrina sagrada, porque considera que la primera es conforme a la segunda. La correspondencia de ambas hace que la obra sea unitaria. Sin embargo, aún queda por preguntarse: *¿en qué se funda la armonía ente la razón y la fe, o entre la teología filosófica o natural y la teología sobrenatural?*

—En el capítulo tercero de la obra, responde a esta cuestión, porque los nueve capítulos primeros de la obra, pueden considerarse un prólogo general a los cuatro libros en los que está estructurada. Estos primeros capítulos están dedicados a la caracterización de la filosofía y de la teología sobrenatural, y a la delimitación de sus relaciones entre sí. La solución que presenta le sirve no sólo para la determinación de la metodología general de la obra, sino también la concreta de cada capítulo.

Escribe al principio de este capítulo: «Hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, y otras; las que también demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón»<sup>45</sup>.

La correspondencia mutua de la razón y la fe se funda, por tanto, en la existencia de un doble orden de verdades referentes a Dios: verdades accesibles a la razón humana, y verdades que, siendo también racionales, sobrepasan capacidad de la razón del hombre.

Una verdad de Dios, que sobrepasa la capacidad de la razón humana, es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Una verdad, que puede ser alcanzada por la razón

---

<sup>45</sup> SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, I, c. 3.

natural, es la existencia y la unidad de Dios, que incluso demostraron los filósofos de la antigüedad clásica siguiendo la luz natural de la razón.

**20.** —Si las verdades naturales y las verdades sobrenaturales son racionales y el hombre conoce a las primeras con su razón. *¿Por qué las verdades sobrenaturales, conocidas por la fe, no las puede alcanzar la razón humana por sí misma?*

—El motivo lo da seguidamente Santo Tomás, en este mismo lugar, al afirmar, frente a toda filosofía racionalista, que: «Es evidentísima la existencia de verdades divinas que sobrepasan absolutamente la capacidad de la razón humana». La razón humana no puede llegar por sí misma hasta estas verdades sobrenaturales, porque nuestro conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y no puede captar lo que está fuera de su ámbito, aunque puede conocer algo actuando intelectualmente en lo sensible.

A partir de lo sensible, se llega a la substancia, que lo causa y sostiene. Entender las cosas, incluidas las características sensibles o accidentes, que se captan con los sentidos, es comprender su substancia inteligible. De manera que: «el modo como sea entendida la substancia de una cosa sea también el modo de todo lo que conozcamos de ella». Según se comprenda la substancia de algo —de una manera confusa o distinta, o en diferentes grados—, así será como se entienda tal realidad.

Si se accede a la substancia, a lo nuclear y fundamental de cada cosa, se entiende de algún modo esta cosa. Puede inferirse de ello, que si, en el modo que sea: «el entendimiento humano comprende la substancia de una cosa, de la piedra, por ejemplo, o del triángulo, nada habrá inteligible en ella que exceda la capacidad de la razón humana», en lo que ha entendido de manera parcial o total.

De lo afirmado en esta conclusión de la explicación conocimiento intelectual humano, se sigue que: «esto ciertamente no se realiza con Dios. Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia». Ni, por tanto, entender a Dios.

No puede accederse intelectivamente a la substancia divina, porque: «nuestro conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto, lo que no cae bajo la actuación del sentido no puede ser captado por el entendimiento humano, a no ser en tanto deducido de lo sensible». Como efecto de Dios, las cosas sensibles permiten saber algo de Él, pero de una manera indirecta, por deducción, según el principio de causalidad —todo efecto tiene una causa—; y además de una manera muy limitada, porque todo lo que se conoce de Dios de este modo, sólo lo es en cuanto causa de todas estas cosas.

El conocimiento humano obtiene verdades naturales sobre Dios, en cuanto creador libre del mundo, pero ninguna sobre lo que es Dios en sí mismo. Los contenidos esenciales de la substancia divina son así para el hombre verdades sobrenaturales. No le es posible conocerlas por sí mismo, porque: «los seres sensibles no contienen virtud

suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que la substancia divina es, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa». Dios les excede infinitamente en todos los órdenes y no pueden conducirnos a lo que es su causa trascendente. «Aunque llevan sin esfuerzo al conocimiento de que Dios existe y de otras verdades semejantes al primer principio»<sup>46</sup>.

**21.** —Por la naturaleza limitada del entendimiento humano, se puede distinguir, como hace finalmente Santo Tomás, entre: «verdades divinas accesibles a la razón humana, y otras que sobrepasan en absoluto su capacidad», las verdades sobrenaturales. Algunas de ellas, las necesarias para la salvación del hombre han sido reveladas por Dios y se conocen así por la fe.

El Aquinate deja claro que lo sensible, efecto de Dios, no lleva al descubrimiento de las verdades sobrenaturales, o las que se refieren a su substancia o interioridad, porque los seres sensibles no tienen suficiente entidad o perfección para conducirnos a ver en ellos lo que la substancia divina es, puesto que son efectos inadecuados a la entidad o perfección de su causa. No se pueden, por tanto, inferir verdades sobrenaturales sobre Dios, porque, por medio de lo sensible, lo que se obtiene son verdades naturales, que tienen su principio sólo en la razón humana.

También precisa que, sin embargo, lo sensible manifiesta algo de Dios. Lo sensible no lleva a las verdades sobrenaturales, pero, sí, y, sin esfuerzo, al conocimiento de que Dios existe y otras verdades, que tienen relación con lo creado, y, que, son, por tanto, verdades naturales.

Hay, en consecuencia, dos grandes clases de verdades que se obtienen de distinta manera, unas por la razón y el mundo, y otras por la fe. *¿Cómo es posible que las verdades de fe, que no las evidencia nuestra razón, por ser sobrenaturales, se acepten como racionales y verdaderas?*

— Debe advertirse que no todos los seres racionales tienen la misma potencia o fuerza, tanto por su naturaleza individual o por la educación recibida. «Entre dos personas, una de las cuales penetra más íntimamente que la otra en la verdad de algo, aquella cuyo entendimiento es más intenso, capta facetas que la otra no puede aprehender; así sucede con el rústico, que de ninguna manera puede captar los argumentos sutiles de la filosofía».

Además de esta diferencia entre individuos de idéntica naturaleza común, existe también entre las especies de seres racionales. Así: «el entendimiento angélico dista más del entendimiento humano que el entendimiento de un gran filósofo del entendimiento del ignorante más rudo, porque la distancia de estos se encuentra siempre dentro de los límites de la especie humana, sobre la cual está el entendimiento angélico».

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, I, c. 3.

Por la superioridad de la especie angélica: «el ángel conoce a Dios por un efecto más noble que el hombre; su propia substancia, por la cual el ángel viene al conocimiento natural de Dios, es más digna que las cosas sensibles, y aún más que la misma alma, mediante la cual el entendimiento humano se eleva al conocimiento divino». El ángel puede obtener verdades naturales sobre Dios, y, por tanto, por su propia razón y aplicando el principio de causalidad, y superiores a las conseguidas por el hombre, porque accede a ellas al conocer su propia substancia espiritual. Este autoconocimiento angélico no se da en el hombre, aunque también a partir de cierto conocimiento de su alma espiritual puede saber sobre Dios.

Por último, el mismo conocimiento divino se conoce natural y perfectamente a sí mismo. De manera que: «mucho más el entendimiento divino sobrepasa al angélico, como éste al entendimiento humano. La capacidad del entendimiento divino es adecuada a su propia substancia, y, por lo tanto, conoce perfectamente, de sí lo que es y todo lo que tiene de inteligible». Las verdades sobre sí mismo son naturales y no hay ninguna verdad, que, para Él, esté fuera y por encima de sí mismo, y, en este sentido, sobrenaturales.

Para Dios, no hay misterios. Sí, para el ángel, porque: «el entendimiento angélico no conoce naturalmente lo que Dios es, porque la misma substancia angélica, camino que a Él conduce, es un efecto inadecuado a la virtualidad de la causa». Su conocimiento, aunque superior al humano, es igualmente indirecto y limitado. «Por lo tanto, el ángel no puede conocer naturalmente todo lo que Dios conoce de sí mismo, como tampoco el hombre puede captar lo que el ángel con su virtud natural». El conocimiento angélico, además de las verdades naturales sobre Dios, puede tener verdades sobrenaturales, que Dios le puede comunicar.

De esta diversidad de entendimientos, se infiere que: «Lo mismo que sería una gran estupidez que el ignorante pretendiese juzgar como falsas las proposiciones de un filósofo, del mismo modo, y mucho más, será una gran necedad que el hombre sospechase como falso, ya que la razón no puede captarlo, lo que le ha sido revelado por ministerio de los ángeles».

Para que acepte las verdades sobrenaturales, el hombre debe reconocer sus limitaciones individuales y naturales, porque su ser está en el grado inferior de la escala de los seres racionales. Además, añade el Aquinate: «Todavía se manifiesta esta verdad en las deficiencias que experimentamos a diario al conocer las cosas sensibles, y las más de las veces no podemos hallar perfectamente las razones de las que aprehendemos con el sentido. Mucho más difícil será, pues, a la razón humana descubrir toda la inteligibilidad de la substancia perfectísima de Dios».

Puede así responderse a la pregunta con la conclusión de esta argumentación de Santo Tomás: «Por consiguiente, no se ha de rechazar sin más, como falso, todo lo que se afirma de Dios, aunque la razón humana no pueda descubrirlo, como hicieron los

maniqueos y muchos infieles»<sup>47</sup>. También el racionalismo elimina las verdades sobrenaturales, como hacía el maniqueísmo, que era además materialista y determinista, sin tener en cuenta las limitaciones del entendimiento humano

No se puede, por consiguiente, rechazar como falsa la verdad sobrenatural, aunque la razón humana no pueda demostrarla, como hace el llamado racionalismo teológico. Sostenerlo no es racional.

**22.** —De acuerdo con su metodología, Santo Tomás confirma esta conclusión con la pregunta de la Escritura: «¿Pretendes acaso sondear los caminos de Dios y conocer perfectamente al Todopoderoso?»<sup>48</sup>. También con las siguientes afirmaciones: «Dios es tan grande, que no le comprendemos»<sup>49</sup>; y «ahora nuestro conocimiento es imperfecto»<sup>50</sup>.

Sin embargo, se puede todavía preguntar con palabras de un autor actual: «Existen razones para creer, de acuerdo; pero —como muestra la experiencia de la historia— hay también razones para dudar, e incluso para negar». Si las verdades trascendentes al entendimiento humano o sobrenaturales se fundamentan en la revelación de Dios, lo primero es preguntarse si Dios existe. Si la respuesta es afirmativa, debe preguntarse: «¿Por qué no se manifiesta más claramente? ¿Por qué no da pruebas tangibles y accesibles a todos de Su existencia? ¿Por qué Su misteriosa estrategia parece la de jugar a esconderse de Sus criaturas?»<sup>51</sup>. En definitiva, si Dios existe, ¿por qué no confirma su revelación de verdades sobrenaturales con la evidencia de su existencia?

—A estas preguntas, que se hace el hombre de nuestros días, San Juan Pablo II respondía con una respuesta, que sintetiza la de Santo Tomás: «Si el hombre, con su intelecto creado y con las limitaciones de la propia subjetividad, pudiese superar la distancia que separa la creación del Creador, el ser contingente y no necesario del Ser necesario (“el que no es” —según la conocida expresión dirigida por Cristo a santa Catalina de Siena— de “Aquel que es”), sólo entonces sus preguntas estarían fundadas»<sup>52</sup>.

Precisa, al igual que el Aquinate, que por medio de lo creado se puede conocer la existencia y algo de lo que es Dios creador. Recuerda, en este sentido, a: «Moisés, que

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, I, c. 3.

<sup>48</sup> Jb 11, 7.

<sup>49</sup> Jb 36, 26.

<sup>50</sup> 1 Cr 13, 9.

<sup>51</sup> Vittorio Messori. Véase: JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza* (Vittorio Messori), Barcelona, Plaza y Janés, 1994, Pregunta, p. 57.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 57. Cf. BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *Santa Catalina de Siena (Legenda maior)*, Barcelona, Editorial La Hormiga de Oro, 1993, I,10,92, p. 113: «Contaba pues la santa Virgen a sus confesores, entre los cuales, sin mérito, me conté yo, que al comienzo de las visiones de Dios, esto es, cuando el Señor Jesucristo comenzó a aparecésele, una vez mientras rezaba, se le puso delante y le dijo: “¿Sabes, hija mía, quién eres tú y quién soy yo? Si sabes estas dos cosas, serás feliz. Tú eres la que no es; yo, en cambio, soy El que soy. Si tienes en el alma un conocimiento como este, el enemigo no podrá engañarte y huirás de todas sus insidias; no consentirás nunca nada contrario a mis mandamientos y adquirirás sin dificultad toda la gracia, toda la verdad y toda la luz”».

deseaba ver a Dios cara a cara, pero no pudo ver más que “sus espaldas (cf. Éx 33,23) ¿No está aquí indicado el conocimiento a través de la Creación?»<sup>53</sup>.

Advierte Juan Pablo II que la expresión «jugar a esconderse», puede recordar: «las palabras del *Libro de los Proverbios*, que presenta la Sabiduría ocupada en “recrearse con los hijos de los hombres por el orbe de la tierra” (Pr 8, 31). ¿No significa esto que la Sabiduría de Dios se da a las criaturas, pero, al mismo tiempo, no desvela del todo su misterio?»<sup>54</sup>».

El apogeo de la historia de la autorrevelación de Dios se ha dado con la Encarnación o «la revelación del Dios invisible en la visible humanidad de Cristo». Sin embargo: «Aun el día antes de la Pasión, los apóstoles preguntaban a Cristo: “Muéstranos al Padre” (Jn 14, 8). Su respuesta sigue siendo una respuesta clave: “¿Cómo podéis decir: Muéstranos al Padre? ¿No creéis que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? (...) Si no, creed por las obras mismas. Yo y el Padre somos una sola cosa (cfr. Jn 14, 9-11 y 10,30). Las palabras de Cristo van muy lejos. Tenemos casi habérmolas con aquella experiencia directa a la que aspira el hombre contemporáneo»<sup>55</sup>.

La autorrevelación de Dios en el misterio de la Encarnación lleva a que pueda preguntarse: «¿Podía Dios ir más allá en Su condescendencia, en Su acercamiento al hombre, conforme a sus posibilidades cognoscitivas?». Con toda imparcialidad hay que responder que: «Verdaderamente, parece que haya ido todo lo lejos que era posible. Más allá no podía ir»<sup>56</sup>.

Con esta autorrevelación divina, se puede también decir que: «En cierto sentido, ¡Dios ha ido demasiado lejos! ¿Cristo no fue acaso “escándalo para los judíos y necedad para los paganos?” (1Cor 1,25). Precisamente porque llamaba a Dios Padre suyo, porque lo manifestaba tan abiertamente en Sí mismo, no podía dejar de causar la impresión de que era demasiado... El hombre ya no estaba en condiciones de soportar tal cercanía, y comenzaron las protestas».

Dios no se ha escondido, no ha permanecido en su trascendencia para el hombre. Su misericordia le ha llevado a hacerse humano y a la redención o a pagar por los pecados de los hombres. «Desde una cierta óptica es justo decir que Dios se ha desvelado al hombre, incluso demasiado en lo que tiene de más divino, en lo que es Su vida íntima; se ha desvelado en el propio Misterio».

Añade el Papa, que, desde esta misma perspectiva: «No ha considerado el hecho de que tal desvelamiento Lo habría en cierto modo oscurecido a los ojos del hombre,

---

<sup>53</sup> JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, op. cit., p. 59.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pp. 58-59.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pp. 59-60.

porque el hombre no es capaz de soportar el exceso de Misterio, no quiere ser así invadido y superado»<sup>57</sup>.

**23.** —El misterio de la Redención confirma toda verdad sobrenatural. Sin embargo, con el mismo, se continúa permaneciendo en el misterio o en la obscuridad. *¿Hay la posibilidad de eliminar toda obscuridad? ¿Puede tenerse una mayor claridad?*

—En el maestro de Juan Pablo II en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino en Roma (*Angelicum*), Reginald Garrigou-Lagrangé (1877-1964), al comentar esta parte del capítulo tercero de la *Suma Contra los gentiles* —que con Juan de Santo Tomás (1589-1644), considera «capital»—, se puede encontrar la respuesta tomista a estas preguntas. Nota el eminente profesor dominico que: «la obscuridad que se encierra en los grandes problemas filosóficos y teológicos es muy diversa según la causa de donde provenga».

Hay así dos grandes tipos de obscuridad. «Existe en primer lugar la obscuridad inferior». Obscuridad que es de tres clases según sus orígenes. «Puede provenir de la materia *ciega*, que en cierto sentido repugna a la inteligibilidad, que conseguimos mediante la abstracción de la materia; también puede nacer del *error* voluntario o involuntario, y, a veces, de errores opuestos entre sí, que presentan apariencias de verdad; o tiene, en fin, su raíz en el *desorden* moral o en el pecado».

En segundo lugar: «En el extremo opuesto, está la obscuridad superior, que proviene de la trascendencia de la vida íntima de Dios, y de la vida de la gracia, que es una participación de la primera»<sup>58</sup>. Es la obscuridad para el hombre de dos grandes misterios.

Sobre la obscuridad del error, advierte que puede pensarse que no es total, porque parece que el error se asemeja a un claroscuro, a un contraste de luces y sombras. Es cierto que: «en las doctrinas más erróneas siempre hay algo de verdad». Sin embargo, en este caso, hay una falsa claridad. «Es preciso no dejarse engañar; porque la verdad que en ellas se encierra, haciendo al error en cierto modo atrayente, no es en esas doctrinas el principio animador, sino que está puesta al servicio de un falso principio que la aleja de su fin. La verdad es en tales casos esclava del error, que es tanto más peligroso cuanto que se presenta bajo la máscara de una verdad elevada, como la maldad más refinada se presenta a veces con máscara de virtud».

Esta falsa claridad, en la que: «sólo es verdad en su aspecto secundario y parcial, más esencialmente, es absurdo y falso», se distingue de la verdadera claridad de lo que es verdadero, pura y simplemente»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>58</sup>R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual natural y sobrenatural*, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer, 1945, p. 116.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 119.

También respecto a la claridad, debe tenerse en cuenta que: «existe una superficial, casi sensible, y otra elevada, que es la que tiene su asiento en los más altos principios. Voltaire hablaba de la primera cuando decía: “Soy claro como un riachuelo, porque soy poco profundo”. La otra, la claridad superior, procede de lo más hondo de ciertas verdades elementales, por ejemplo, del principio de causalidad, que lleva por la mano a la causa suprema. Mas el desconocimiento de tan altas verdades conduce a cierta complejidad que pudiera parecer sabia, pero que de ciencia no tiene sino el nombre»<sup>60</sup>.

No sólo hay que distinguir entre la falsa claridad y la verdadera claridad, sino que como también enseña Santo Tomás, hay que: «fijar bien los límites entre la oscuridad superior, que nace de una luz demasiado brillante para nuestros ojos legañosos y la oscuridad inferior que procede de la confusión y de la incoherencia, y que a las veces es el velo que oculta una contradicción»<sup>61</sup>.

Desde las dos distinciones se comprende que: «la aparente claridad de ciertas objeciones contra los más altos misterios de la fe cristiana proviene de nuestra imperfecta manera de conocer. Acontece aquí entendemos antes la fuerza de la objeción que la de la respuesta»<sup>62</sup>.

La razón, concluye Garrigou, es porque: «La objeción proviene precisamente de nuestra imperfecta manera de conocer, siempre un tanto material; mientras que la respuesta, dada por un San Agustín o Santo Tomás, descansa en lo que hay de más alto, en el inefable misterio con el que todavía no estamos bastante familiarizados»<sup>63</sup>.

**24.** — En definitiva, respecto a todos los misterios divinos: *¿se puede estar en el ámbito de la certeza en lugar del de la probabilidad?*

—La certeza o asentimiento perfecto de la mente humana ante las verdades divinas, aunque sean misteriosas, la proporciona la gracia gratuita de la fe. No obstante, la mera razón natural del hombre, con relación a estas verdades, puede asentir imperfectamente al considerarlas probables, por las argumentaciones como las de Santo Tomás, o las de Juan Pablo II y de Reginald Garrigou-Lagrange, que las desarrollan.

El dominico francés explica que entre lo claramente verdadero y lo claramente falso: «existen dos formas de probable, muy diferentes la una de la otra (...) son lo probablemente verdadero y lo probablemente falso». Entre ambas clases de probabilidad estaría lo «claramente dudoso», estado del entendimiento ante la carencia de razones o igualdad de las mismas en proposiciones opuestas. Por ello, se encuentra exactamente en el centro de los dos estados extremos de claramente verdadero y de claramente falso.

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 119.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, pp. 119-120.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 120.

Precisa Garrigou-Lagrange que, por una parte, el grado de probabilidad de los misterios divinos, por las argumentaciones tomistas examinadas y otras semejantes, es el máximo. De manera que la verdad de los misterios divinos es para el entendimiento humano probabilísima.

Por otra, que la aparente duda, ante las verdades cristianas, es por la igualación entre lo probablemente verdadero y lo probablemente falso. Parece ignorarse que: «cuando una cosa es ciertamente más probable, la contraria deja de ser probable»<sup>64</sup>. Lo opuesto entonces a lo más probable, por no tener apenas probabilidad alguna, no es lo menos probable, sino ya lo probablemente falso.

De manera que, como establece Garrigou: «cuando una proposición es más probablemente verdadera, la proposición contraria o la contradictoria es probablemente falsa y sería irracional darle asentimiento». No sería razonable ni lícito, porque: «en esta adhesión, el temor de errar vencería a la inclinación razonable de prestar adhesión». Aunque en lo probable siempre permanece en mayor o menor grado el miedo a equivocarse, siempre en la elección debe preferirse la verdad al error. «En toda opinión razonable, la inclinación a prestarle adhesión debe prevalecer sobre el miedo de errar».

Por último, advierte que la claridad de lo probable y de lo verdadero no es el límite del entendimiento humano, porque: «Por sobre lo probablemente y evidentemente verdadero está la oscuridad superior; por debajo de ellos está la oscuridad contraria. La oscuridad superior es llamada por los místicos la gran tiniebla. La oscuridad inferior es aquella de que nos habla a menudo la sagrada Escritura cuando dice por San Mateo (4, 16): “El pueblo que estaba sentado en las tinieblas ha visto una gran luz, y sobre los que estaban sentados en la región de las sombras de la muerte, se ha levantado la luz”»<sup>65</sup>.

**25.** —Es innegable que Santo Tomás acude siempre a la razón para entender la realidad. Como rasgo distintivo del espíritu del Aquinate, otro célebre tomista francés Jacques Maritain (1882-1973) sostenía que: «la filosofía de Santo Tomás defiende mejor que ninguna otra los derechos y la nobleza de la inteligencia, afirmando su primacía natural sobre la voluntad, reuniendo bajo su luz toda la diversidad jerarquizada del ser (...) recordándonos, en fin, en el orden práctico que la vida del hombre y, ante todo, la vida cristiana “se rige a base de inteligencia” (...) Santo Tomás es, en el sentido más elevado, el perfecto intelectual»<sup>66</sup>. *¿Su aprecio por la luz de la razón no se explicaría precisamente por su carencia del sentido del misterio?*

—Para Santo Tomás, la defensa y utilización de la razón humana implica no sólo que se reconozca su limitación, sino también la existencia de realidades, en todos los órdenes y grados, que no pueden ser objeto suyo, que la trascienden. Como lo explica

<sup>64</sup> *Ibíd.*, pp. 120-121.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 121.

<sup>66</sup> JACQUES MARITAIN, *El Doctor Angélico*, Buenos Aires, Dedebec, 1942, p. 85.

Garrigou-Lagrange: «Santo Tomás no teme ni la lógica, ni el misterio. La transparencia de la lógica le conduce necesariamente, en efecto, a ver en la naturaleza misterios que a su modo hablan del Creador; y esa misma transparencia le ayuda a poner de relieve otros secretos de orden muy superior, tales como los de la gracia y los de la vida íntima de Dios, que, de no existir la revelación, no nos sería dado conocer»<sup>67</sup>.

Compara esta realidad inteligible y misteriosa al término pictórico de claroscuro, al que denomina «claroscuro intelectual». No es nada extraño este sentido del misterio en el tomismo, porque: «La idea del claroscuro intelectual, preséntase como la cosa más natural del mundo al espíritu de un discípulo de Santo Tomás, a su maestro, enamorado constantemente de la *claridad*, rendirse no obstante ante lo que de inexpresable e inefable se encierra en lo real, desde la materia hasta Dios»<sup>68</sup>.

En el sistema tomista, se da siempre el contraste entre las luces y las sombras. Por ello, nadie, que quiera comprender el sentido y alcance del pensamiento de Santo Tomás, puede: «dejar de distinguir a cada paso la obscuridad superior de los misterios divinos, de la obscuridad inferior que proviene ya de la materia, ya del error, o bien del mal moral o de los misterios de iniquidad»<sup>69</sup>.

La racionalidad de toda la realidad y el misterio que en ella se esconde se advierte hasta en Dios. «Hay en Dios una cosa muy clara para nosotros, a saber: que él es la Sabiduría omnisciente y el soberano Bien, y que no puede querer el mal del pecado, ni directa, ni indirectamente. Esto es clarísimo de toda claridad». El estudio filosófico de Dios, o teología filosófica o natural, lo confirma con sus argumentos racionales.

El conocimiento humano de Dios revela también, sin embargo, que: «hay a la vez en Dios una cosa obscurísima: la santa permisión del mal y la íntima conciliación de la infinita justicia con la misericordia infinita y la soberana libertad. Sólo es posible conciliarlas en la eminencia de la Deidad, que en razón de su misma elevación nos resulta invisible e incomprensible».

Se explica que Dios sea para nosotros luz y oscuridad, que sea un claroscuro, porque: «No conocemos las divinas perfecciones, sino mediante su reflejo en las criaturas, y así sólo nos es posible enumerarlas adecuadamente; más en modo alguno nos es dado comprender cómo se armonizan en lo más profundo de la vida divina. Tal armonía y unión es demasiado luminosa para nuestros ojos; demasiado elevada para que pueda reflejarse en el espejo de las cosas creadas. Somos, respecto a ella, como un ciego que sólo de nombre conociera la luz».

Los conceptos sobre la realidad de luminosa trascendencia de Dios: «la hacen dura, algo así como las teselas o pequeñas piezas de un mosaico, la figura que

---

<sup>67</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, op. cit., p. 7.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 9.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 15.

representan»<sup>70</sup>. De ahí que el saber filosófico no sea suficiente y el hombre aspire al conocimiento superior de la espiritual fisonomía de Dios, del misterio de su ser y de su vida.

**26.** —En otros sistemas filosóficos, como el racionalismo de la modernidad, se advierte una claridad, que hace relativamente fácil su comprensión. *¿El claroscuro del sistema tomista explicaría la acusación moderna de ser difícil para el hombre no medieval?*

—Como pone de relieve Garrigou- Lagrange claridad del pensamiento del Aquinate no impide su comprensión en distintos grados por todos, porque se eleva: «insensiblemente del confuso concepto del sentido común, expresado por la definición o por palabras de uso corriente, al concepto distinto de la razón filosófica. Este concepto no es diferente del primero, sino el mismo, si bien en estado más perfecto; como cuando el niño se ha hecho hombre, o a la manera de un hombre dormido cuando se despierta».

Por este motivo: «no sorprende que la doctrina de Santo Tomás en muchas de sus partes, y no de las menos elevadas, sea accesible aún a ciertas almas sencillas, pero dotadas de gran alteza de visión, sin que esas almas sospechen siquiera la superior penetración intelectual que en esa doctrina está encerrada».

A diferencia de otros sistemas, el Aquinate supo: «Encontrar palabras y conceptos al alcance de los oyentes. La superioridad de Jesucristo se echa de ver no poco en que supo hacer accesibles a todos las más altas verdades. Algo semejante, guardadas las distancias, acontece en Santo Tomás, hasta tal punto que la sencillez de sus expresiones y la conformidad de su doctrina con el sentido común ha ocultado a los ojos de algunos la elevación de su espíritu filosófico»<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 130.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 104.