

Los tres pilares del pensamiento de Réginald Garrigou-Lagrance O. P.

Por Luis E. Larraguibel Diez¹

RESUMEN

Réginald Garrigou-Lagrance fue uno de los teólogos más prolíficos e influyentes del siglo xx. A lo largo de este artículo, repasaremos los principales episodios de su vida y reseñaremos sus obras más destacadas que nos permitirán comprender los tres pilares fundamentales de su pensamiento. Estos tres pilares coinciden con las tres sabidurías -filosófica, teológica e infusa— cultivadas por la espiritualidad dominicana. El pilar filosófico es sintetizado en la afirmación del principio de identidad; el pilar teológico es sintetizado en la defensa del estatuto científico de la ciencia sagrada, y el pilar místico o infuso es sintetizado en la inhabitación trinitaria mediante la gracia santificante.

Palabras claves: Garrigou-Lagrance, Filosofía, Teología, Mística, Orden de Predicadores

ABSTRACT

Réginald Garrigou-Lagrance was one of the most prolific and influential theologians of the twentieth century. Throughout this article, we will review the main episodes of his life and review his most outstanding works that will allow us to understand the three fundamental pillars of his thought. These three pillars coincide with the three wisdoms —philosophical, theological and infused— cultivated by Dominican spirituality. The philosophical pillar is synthesized in the affirmation of the principle of identity; the theological pillar is synthesized in the defense of the scientific status of sacred science and the mystical or infused pillar is synthesized in trinitarian inhabitation through sanctifying grace.

Keywords: Garrigou-Lagrance, Philosophy, Theology, Mysticism, Order of Preachers

¹ Universidad Católica de La Plata, doctor en Filosofía; luislarraguibel@hotmail.com.

Introducción

El estilo y el enfoque de Garrigou-Lagrange ha sido deplorado por algunos católicos posconciliares. De muchos modos es injusto. Él es un escritor atractivo, un pensador de gran capacidad, un tomista, quien toma el pensamiento de su maestro para ser la respuesta a algunas de las más irritantes divagaciones filosóficas del siglo veinte. (McInerny, 1998, p. 847)

Para la Orden de Predicadores, el P. Garrigou fue un ícono de la vida y ministerio dominicanos; para unos, fue modelo de fidelidad al ideal de santo Domingo y, para otros, representó el estilo anticuado de la filosofía y teología preconiliar. Por esta razón, F. Mauriac lo denominó desdeñosamente el *monstre sacré* o monstruo sagrado del tomismo, lo cual dio lugar al título de la lograda biografía de este gran pensador, elaborada por su cófrade Richard Peddicord en 2005.

A lo largo de este trabajo, intentaremos subrayar la importancia que tuvo Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964) para el pensamiento católico de la primera parte del siglo xx. De allí que nuestro artículo sea dividido en dos grandes partes: una histórica y otra sistemática.

En la parte histórica, expondremos los principales episodios de la vida del fraile dominico francés: siendo un gran polemista, el P. Garrigou cosechó numerosos amigos y enemigos en el campo especulativo. Además, reseñaremos brevemente sus obras más importantes y que ayudaron a configurar su personalidad como reconocido filósofo y teólogo.

En la parte sistemática, estableceremos los tres pilares fundamentales del pensamiento del P. Garrigou coincidentes con las tres sabidurías —filosófica, teológica e infusa— cultivadas por la espiritualidad dominicana: el pilar filosófico, sintetizado en la afirmación del principio de identidad —fundamento lógico de la inteligencia y ontológico de la realidad— que manifiesta la primacía del ser sobre el devenir; el pilar teológico, sintetizado en la defensa del estatuto científico de la ciencia sagrada. Aunque los principios teológicos no sean evidentes para nosotros, son ciertos en sí mismos y adherimos

a ellos por la virtud de fe. Finalmente, el pilar místico o infuso sintetizado en la inhabitación trinitaria de la que gozan los justos, mediante la gracia santificante que eleva la naturaleza de la creatura al consorcio de la divinidad y le permite elicitar operaciones espirituales —conocimiento y amor— auténticamente sobrenaturales.

1) Vida y obra de Réginald Garrigou-Lagrange

Gontran-Marie Garrigou-Lagrange nació en Auch (Francia) el 21 de febrero de 1877 en el contexto anticlerical de la Tercera República. Luego de sus estudios filosóficos en Tarbes, a los 19 años, ingresó en la Universidad de Bordeaux para estudiar medicina, y es allí donde experimentó un profundo despertar religioso, ocasionado por su lectura de *L'Homme* de Ernest Hello, tal como le confesó a su amigo íntimo Marie-Rosaire Gagnebet (1965): «Yo (P. Garrigou) he visto como un guiño de ojo, que no hay una verdad relativa al estado actual de nuestros conocimientos, sino una verdad absoluta que no pasará. (Una verdad) que llegará a ser más y más evidente hasta que veamos a Dios *facie ad faciem*» (p. 10).

En 1897 ingresó al noviciado de la Orden de Predicadores y recibió el hábito con el nombre de su patrón, el beato Reginaldo de Orléans. En Flavigny y luego de cinco años, fue ordenado sacerdote bajo la supervisión intelectual de Ambrosio Gardéil y en 1904 comenzó los estudios complementarios de filosofía en La Sorbona. Allí fue alumno de destacados pensadores, como Emile Durkheim y Henri Bergson, y entabló amistad con el discípulo de este último, Jacques Maritain (Peddicord, 2005, pp. 10-12). Al año siguiente, Réginald Garrigou-Lagrange retornó a Flavigny y comenzó a dictar la Historia de la Filosofía —con especial énfasis en Leibniz y Spinoza—, ya habiendo aparecido su primer artículo «La vie scientifique. Note sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres chez saint Thomas» en 1904 y habiendo él publicado su primer libro *Le sens commune, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* en 1909, que fue precedido por dos artículos previos del mismo nombre en 1908. Debido a la persecución religiosa entablada por el gobierno, el *studium* de Flavigny

debió trasladarse a Le Saulchoir, y el P. Garrigou accedió a la cátedra de teología dogmática. Si bien, él proyectaba una vida dedicada al estudio de la filosofía, sus superiores confiaban que sus dones serían mejor utilizados en el estudio y enseñanza de la teología.

Luego que el Colegio Santo Tomás de Roma hubiese recibido el título de pontificio, el maestro general Jacinto Cormier designó a nuestro autor en la cátedra de Teología Dogmática y Metafísica durante 1909: estos estudios permitieron que publicara *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita* en 1918, el cual había sido precedido por *Dieu: son existence et sa natura. Solution thomiste des antinomies agnostiques* en 1914 y que fue una enorme contribución al campo especulativo acerca del estudio filosófico de Dios.

La abundancia de la contemplación se manifestaba en la docencia del teólogo gascón: en efecto, sus clases no resultaban monólogos, sino dramáticas, con tal claridad especulativa que resultaba atractiva para el auditorio, informándose del estado actual de las cuestiones y resolviendo los problemas (Gagnebet, 1965, p. 13). Por eso no resultó extraño que dirigiese al doctorado a teólogos afamados, como Marie-Dominique Chenu, Benoît Lavaud, Marie-Michel Labourdette y Karol Wojtyła —futuro Juan Pablo II—, quien defendió *La doctrina de la fe según San Juan de la Cruz* en 1948.

Durante este tiempo y cuando la autoridad doctrinal del P. Garrigou era reconocida en toda Europa, Jacques Maritain —su amigo y compañero en La Sorbona— le propuso ser director general del *Cercle d'Études Thomistes* en el otoño de 1921. Este círculo buscaba la difusión del pensamiento de Santo Tomás y de sus grandes comentaristas, pues Maritain sabía que solo el tomismo podía resolver la sed de verdad y la angustia de tantos laicos y religiosos, que vivían en un contexto político hostil contra la Iglesia y sus costumbres. Además de darles asistencia intelectual, el P. Garrigou formó espiritualmente a esas almas mediante retiros anuales que predicó ininterrumpidamente desde 1922 a 1937 (Pedicord, 2005, pp. 84-86).

En medio del auge de las filosofías del devenir y pragmatistas, apareció *Le réalisme du principe de finalité* en 1932, donde nuestro autor sostiene que «el principio de finalidad nos lleva a Dios con tanta fuerza como el de causalidad eficiente, ya que están unidos íntimamente: no hay efecto sin fin» (1949, p. 15). Por esta razón, tra-

tará acerca de la finalidad de la inteligencia y la voluntad, facultades espirituales que nos ponen en contacto con Él.

Por un lado, toda inteligencia finita que no es su propio acto está ordenada finalmente a su acto, que es el conocimiento del ente desconocido. Todo conocimiento no solo supone el ente, sino el orden y, de esta manera, la creatura concluye que el orden universal de todo lo que existe depende causalmente de un Ordenador inteligente, pues lo propio del intelecto es conocer y disponer el orden (Garrigou-Lagrange, 1932, p. 135). Por otro lado, así como el ente es lo primero que cae en la aprehensión especulativa, de la misma manera el bien cae en la razón práctica que se ordena a la obra. Como el bien tiene razón de fin, todo agente obra naturalmente en razón del bien que es querido infaliblemente por la facultad apetitiva racional o voluntad. Y como el Ordenador inteligente coincide con la suma Entidad, también coincidirá con la suma Bondad, puesto que no carece de ninguna perfección. De allí que Dios atraiga todo lo creado hacia Sí, cuya posesión coincide con la felicidad de las creaturas intelectuales:

El deseo de dicha no es una mera veleidad condicionada; es innata o inmediatamente cimentado en la naturaleza, que es algo estable, sólido, que se encuentra en los hombres de todos los países y de todos los tiempos. Mucho más es la naturaleza misma de nuestra voluntad, que antes de cualquier acto, pues es facultad apetitiva del bien universal. (Garrigou-Lagrange, 1932, p. 268)

Al cabo de dos años y luego de haber profundizado sobre el principio de finalidad, el P. Garrigou publica *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel* en 1934, donde afirma que Santo Tomás se rendía ante lo misterioso de la realidad al mismo tiempo que este claroscuro cautivaba profundamente su inteligencia; pues procede de la Deidad, cuya vida íntima supera el conocimiento y deseo de cualquier creatura. Si bien suele identificarse el misterio con el orden sobrenatural, debido a que el intelecto creado no puede demostrar su naturaleza, nuestro autor explica que «lo inexpresable e inefable se encierra en lo real, desde la materia hasta Dios» (1934, p. 11). De esta manera, el misterio también abraza al orden natural y se manifiesta tanto en la oscuridad de la mate-

ría que, por su ininteligibilidad, está fuera del alcance del intelecto; como también en la vida del espíritu donde el intelecto humano no puede conocer el ente si no es a través del sentido, y solo aprehendemos la naturaleza del espíritu por relación a las realidades sensibles, definiéndolo negativamente por su inmaterialidad e *in speculum sensibulum* (Garrigou-Lagrange, 1934, p. 16).

Ahora bien, Dios ha elevado a la naturaleza humana no solo a una dignidad espiritual, sino también de *consorte divinitatis*, por la contemplación de los misterios que la exceden absolutamente y que ni el intelecto —mediante la analogía— es capaz de escrutar en ellos si no hubiesen sido revelados por la Divina Providencia². La claridad y oscuridad del orden sobrenatural son considerablemente mayores que las del orden natural porque aquel se define estrictamente como misterio, según explica el teólogo gascón:

Naturalmente no nos es dado conocer a Dios sino mediante el reflejo de sus perfecciones en las creaturas; mas su *vida íntima* o la *Deidad* como tal, por ninguna naturaleza creada es participable, sino sólo por la gracia santificante, que es la única capaz de disponernos radicalmente a ver a Dios inmediatamente. (1934, p. 18)

Esta contemplación perfecta solo será posible en la visión beatífica, pues, durante esta vida, estamos llamados a conquistar esa cima y cuya travesía no está exenta de peligros. A diferencia de la Primera Guerra Mundial, el estallido de la Segunda significó una interferencia en la actividad de nuestro autor: cuando la intervención de Italia era inminente, tuvo que retornar a Francia y conformarse con dictar clases en el *studium* de Coubevie (Lavaud, 1964, p. 186). Pero en 1941, el P. Garrigou regresó nuevamente a Roma para ser designado *qualificator* y luego *consultor* del Santo Oficio hasta 1960, cuando sus energías comenzaron a decaer significativamente. Luego de cincuenta años de docencia en el *Angelicum*, fue trasladado a Santa Sabina —el cuartel general de la Orden de Predicadores—, aunque declinaría participar en las comisiones preparatorias del Concilio Vaticano II debido a su malograda salud. Habiendo recibido todos los

² «Sunt igitur quaedam intelligibilia divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt» (Santo Tomás, 1946). *Summa contra Gentes*, I, c.3, n.4).

sacramentos, Réginald Garrigou-Lagrange abandonó este mundo el 15 de febrero de 1964, siendo recordado —según Pablo VI— como «un servidor fiel de la Iglesia y de la Santa Sede» (Gagnebet, 1965, p. 31). Su prolífica obra abarca veintiocho libros y más de seiscientos artículos, en la que prevalece una admirable consistencia a la manera de su maestro Tomás de Aquino, ya que no modificó sus intereses especulativos ni el modo de abordarlos, sobresaliendo la *disputatio* con filósofos y teólogos de distintas tendencias (Peddicord, 2005, p. 4).

2) Los tres pilares del pensamiento de Réginald Garrigou-Lagrange

El pensamiento de nuestro autor se fundamentó en tres pilares que actuaron como principios de su actividad especulativa-contemplativa y, cada uno de estos, equivale a las tres sabidurías reconocidas por la cultura cristiana: filosófica, teológica y mística.

a) El pilar filosófico

Nuestro autor —debido a la influencia del P. Gardéil— siempre defendió la validez ontológica del principio de identidad, puesto que se corresponde con el ente, en cuanto es lo primero captado por el intelecto y en donde resuelve todas sus concepciones (Gilbert, 1994, p. 391). Este principio nos lleva a Dios, quien es suma Identidad y causa toda multiplicidad en la que encontramos identidades relativas, puesto que es el único en el que esencia y *esse* son idénticos:

La luz de este principio de identidad, ley fundamental del pensamiento y de lo real, ley a la cual se subordina el principio de causalidad, nos enseña, al encontrar el espejo de las cosas sensibles, que la realidad fundamental no es el devenir, que el mundo sensible compuesto y mudable, no es el ser primero, pues no es con respecto al ser como A es A; no es el Ser mismo y por tanto tiene la existencia en lugar de ser la existencia; desde este momento no se concibe sino por una causa suprema, que debe ser el ser, como A es A; que debe

ser el Ser mismo y el Acto puro, en quien se verifique con la mayor pureza posible este principio que es la ley fundamental de nuestro pensamiento y de lo real. (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 32)

Además, este principio, que también constituye la clave para descubrir el pensamiento del P. Garrigou³, había sido largamente desarrollado en *Le sens commune* con ocasión de su disputa contra el bergsoniano Édouard Le Roy. Según este filósofo y matemático, existen «prejuicios generales provenientes de las mismas condiciones en que se desarrolla el conocimiento humano» (1899, p. 379). Si bien estos prejuicios no son arbitrarios porque pertenecen al sentido común, han sido desarrollados por la metafísica de Aristóteles y Santo Tomás. Antes del sentido común, la percepción primitiva de un niño nos muestra un océano de imágenes, en medio de un continuo heterogéneo, el cual ha sido *reificado* por las necesidades de la vida práctica a través de palabras: «El sentido común no posee valor de representación, sino que tiene un valor de significación en cuanto que notifica la existencia de una realidad que él determina por la actitud y la conducta que debemos asumir y seguir para orientarnos hacia el objeto como causa» (Le Roy, 1899, p. 305).

De allí que la función de la filosofía sea regresar a esta intuición originaria, donde «hay más en el movimiento que en lo inmóvil; del movimiento, pues debería partir la especulación» (Bergson, 1907, p. 341). Habiendo sido profesor del P. Garrigou en La Sorbona, Bergson sostenía que el devenir es el fundamento de la realidad y, por lo tanto, Dios no puede escapar de este flujo por el cual Él surge conjuntamente con el mundo, y su realidad ya no puede ser captada por el razonamiento reificante, sino por la intuición (1907, p. 270). En su afirmación del devenir, esta filosofía nueva no solo desconoce los principios inmutables del pensamiento y de la realidad, sino que también busca desenmascarar a «la metafísica natural de la inteligencia humana» (1907, p. 352), que es el término con el cual Bergson denomina a la filosofía de Aristóteles.

³ «This principle appeared to Garrigou-Lagrange as the key to the whole structure of Thomistic realism, for in the confrontation of the notion of being with the experience of multiplicity and change, this principle serves as basis for the capital assertion that being is necessarily prior to becoming» (James John, 1966, p. 6).

Durante casi tres décadas, el P. Garrigou se dedicó a contrarrestar estos errores, enfatizando la validez lógica y ontológica del sentido común, que coincide con el conocimiento proporcionado por los primeros principios y que son especificados por el ser extramental: «el sentido común es en estado rudimentario no *una* filosofía, sino *la* filosofía, pues la filosofía del ser opuesta a la del fenómeno y del devenir es la única verdadera, porque sólo ella respeta el principio de identidad y rehúsa admitir la posibilidad del absurdo» (1944a, p. 81). Según nuestro autor, nada es inteligible sino por el ser y en razón de su relación con el ser, que es el objeto formal de la inteligencia: en efecto, esta facultad no es inteligible por sí misma, sino como relativa al ser o a la razón de ser, pues el hombre es el único que puede darle sentido a la palabra *es*. Empero, cuando Bergson y Le Roy fundamentan sus posturas, no pueden escapar del inmovilismo de esta noción:

(Acaso) tendría conciencia —se pregunta el P. Garrigou— el hombre de su yo opuesto al no-yo si su inteligencia por reflexión sobre sí misma no dividiese el ser (*primum cognitum*) en sujeto relativo al ser y en objeto concebido desde entonces como no-yo; y si ella no concibiese el sujeto como uno e idéntico bajo sus fenómenos múltiples y transitorios, es decir, como substancia. (1944a, p. 57)

Todo lo que *es*, supone unidad y permanencia consigo mismo y subsiste de un modo determinado. Del ser se origina trascendentalmente la unidad, y esta fundamenta el principio de identidad:

El sentido común —dice el P. Garrigou— capta en primer lugar en el ser la verdad del principio de identidad: la carne es carne, el espíritu es espíritu; *est, non*. El principio de no contradicción no es más que una forma negativa del precedente: un mismo ser no puede a la vez y bajo el mismo aspecto ser lo que es y no serlo. (1944a, p. 100)

Lo múltiple y lo transitorio no es inteligible sino en función de la unidad y la identidad, y por eso el intelecto —a diferencia del sentido— es el único que puede aprehender propiamente a la substancia: el principio de identidad no solo tiene validez representativa, sino ontológica, pues es imposible concebir una representación que no sea relativa a lo representado (Garrigou-Lagrange, 1944a, p. 124).

Nuestro autor no niega la realidad de la multiplicidad ni del movimiento como Parménides, pues estos ya son aprehendidos por el sentido: es más, estos no serían inteligibles si no se admitiese que, en cada uno de los seres, existe un *no-ser real* —la materia y la esencia—, el cual limita tanto la forma en los individuos hilemórficos como el *esse* en todas las creaturas. Por esta razón, las múltiples relaciones de los seres de los diferentes órdenes son explicadas por la división enteramente primera del ser en potencia y acto, las cuales permiten conciliar la experiencia y la inmovilidad de los principios⁴.

De allí que la unidad de todos los seres sea analógica o relativa, puesto que ninguna es absolutamente simple al estar compuestas por un *no-ser real*. Desde este momento y en virtud del principio de identidad —que se apoya en el ser— es necesario remitirlas a la suma Identidad, en el que no hay composición porque es el *Ipsum Esse Subsistens*. La creatura, en cuanto posea más potencia o composición, goza de menor identidad y, por lo tanto, de menor inteligibilidad porque tiene menos ser, según lo enseñado por el P. Garrigou:

El mundo es una cuasi violación del principio de identidad. La inteligencia que comprendiese toda la significación y todo el alcance de este principio vería *quasi a simultaneo* (como el ángel) que la realidad fundamental, el Absoluto, no es este universo múltiple y cambiante, sino una realidad una e inmutable y por lo mismo trascendente. (1944a, p. 216)

De esta manera, el principio de identidad aparece como la verdad fundamental de la filosofía del ser no solo en el orden analítico o *via inventionis*, pues es el primer juicio implícito en nuestra primera idea que es la de ser; sino también, en el orden sintético o *via iudicii* porque alcanza a Dios como la razón suprema de todos los seres: «Toda inteligencia creada, angélica o humana, es una relación esencial al ser y por eso indirectamente relación a Dios» (Garrigou-Lagrange, 1944a, p. 225).

⁴ «Una única solución es posible, la de Platón y la de Aristóteles: el *no-ser* es el indeterminado, la potencia que desde un punto de vista es y desde otro punto de vista no es. Es ésta la única conciliación de la experiencia, que ofrece la diversidad y el cambio, y de la razón que busca siempre lo uno y lo inmutable, del empirismo y del racionalismo» (Garrigou-Lagrange, 1944a, p. 138)

b) El pilar teológico

Sabiendo nuestro autor que un verdadero discípulo de Santo Tomás debe aportarle al tomismo un *commentarium* de la *Summa Theologiae*, cuatro años más tarde aparece el primer volumen denominado *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomae* en 1938. El P. Garrigou comienza resaltando la importancia del estudio de la *Summa* de Santo Tomás, pues resulta una obra propiamente sapiencial: allí se refleja el genio del Aquinate, mostrando tanto el valor de los principios de la filosofía aristotélica acerca de las nociones y principios primeros de la razón, como los principios constitutivos de las cosas. Esto permitió determinar más exactamente el objeto propio de nuestro intelecto y cuánto excede a este el objeto de fe (Garrigou-Lagrange, 1938, p. 10). Sin embargo, la teología no desconoce la ayuda fundamental de la metafísica, debido a su método: esta asciende de modo analítico o *via inventionis* a las nociones análogas del ente —acto y potencia— que animan toda la realidad y luego se remonta al Acto puro que es el *Ipsum Esse Subsistens* y cuya noción verdadera ilumina toda la síntesis universal o *via iudicii* que da razón de todo ente en cuanto ente (Garrigou-Lagrange, 1938, p. 25).

No cabe duda el valor metafísico de la *Prima Pars* —donde el Santo Doctor desarrolla la existencia y naturaleza de Dios—, pues el progreso de la teología *viadora* implicó necesariamente el desarrollo de su causa dispositiva que es la metafísica. Empero, el P. Garrigou sostiene que la teología —más que cualquier otra ciencia— debe ser alimentada por la oración y la vida interior, pues nos ayuda a evitar dos excesos: por un lado, el subjetivismo por el que confundimos nuestra natural inclinación sensible con la vida interior, siendo que esta no se funda en nuestras disposiciones, sino en la verdad divina recibida por la fe; por otro, el particularismo por el que somos sutilmente seducidos a través de la influencia de algunos filósofos u opiniones innovadoras, siendo que el criterio último de discernimiento debe estar fundado en la autoridad de la Iglesia. Por eso el aumento de la vida interior —que evita estos excesos— tendrá un feliz influjo sobre nuestro estudio: «El teólogo es como el hombre que nació en el monte (por ejemplo, en Monte-Casino) y luego desciende al valle para conocer exactamente sus particularidades; finalmente, este hombre quiere regresar a la cima de su monte, para contemplar

desde lo alto todo el valle en una sola mirada» (Garrigou-Lagrange, 1938, p. 33).

Casi una década más tarde de este comentario y en su artículo «Thomisme» de 1946, el P. Garrigou defiende el estatuto científico de la teología, puesto que nos alcanza un conocimiento cierto que es el oficio de toda ciencia. Sus conclusiones son verdaderas porque proceden de los principios más certeros, aunque la certeza de estos no sea evidente para nosotros: «La teología es propiamente hablando una ciencia que procede bajo la luz de la Revelación divina, que supone entonces la fe infusa sobre las verdades reveladas y que tiene por objeto propio a Dios considerado en su vida íntima» (Garrigou-Lagrange, 1946b, p. 847). De allí que la Deidad no sea conocida de modo claro como la ven los santos, sino de modo oscuro, donde somos ayudados por la metafísica y su instrumento propio que es la analogía⁵.

El teólogo gascón sostiene que la diferencia entre la ciencia teológica viadora y beatífica es solo una cuestión dispositiva, del mismo modo como el conocimiento del adulto supera al del infante; pero la esencia del hábito es la misma. Por esta razón, la misma Deidad ha velado por el cultivo adecuado de esta a lo largo de la historia (Garrigou-Lagrange, 1938, p. 9). Al ser una ciencia divina, la teología es sabiduría, ya que inhiere en nuestro intelecto como cualidad permanente, sobrenatural *radicaliter*, pero natural *formaliter* porque utiliza una premisa racional. Como esta ciencia no puede reducirse a una creación original del teólogo ni tampoco responder a la sensibilidad particular del tiempo histórico, tal como sucedió con los teólogos de la *nouvelle théologie*, el P. Garrigou temía que el *ressourcement* de la teología a la Escritura y los Padres de la Iglesia experimentado en la primera mitad del siglo xx, no solo escondiera un simple anti escolasticismo sino también un renacido modernismo.

Luego de haber leído *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* del jesuita Henri Bouillard, el P. Garrigou se vio obligado a responder con el artículo «La théologie nouvelle: où va-t-elle?» en

⁵ «La théologie ne peut se servir de la méthode d'analogie dans l'explication des vérités relatives à la vie intime de Dieu ad ipsam Deitatem ut sic, sans recourir à ce que la métaphysique nous dit de Dieu comme première être, sub ratione entis» (Garrigou-Lagrange, 1946b, p. 848).

1946. En este artículo, nuestro autor considera que el P. Bouillard repite los mismos errores de Bergson y Blondel: la evolución del espíritu conlleva correlativamente la evolución de las nociones y, por esta razón, una teología que no se actualice será necesariamente falsa (1946a, p. 699). Por consiguiente, deben reverse las nociones de hábito, causalidad o substancia y accidente para explicar los misterios de la gracia, los sacramentos o la transubstanciación, respectivamente, pues obedecían al aristotelismo que embebía los filósofos durante el concilio de Trento. Sin embargo, el P. Garrigou replicó que el concilio no canonizó las nociones aristotélicas, sino que «las aprobó como nociones humanas estables, en el sentido de nuestro lenguaje en cuanto esto formalmente constituye algo (aquí, la justificación)» (1946a, p. 702). Con gran dolor e inquietud, el P. Garrigou observó cómo estas innovaciones disminuían o negaban la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, cuando modificaban la noción de substancia por el de presencia espiritual. Según el teólogo gascón, los teólogos *nouveaux* no abandonaron técnicamente la doctrina de Santo Tomás, simplemente nunca la sostuvieron porque nunca la entendieron (1946a, p. 720).

Comentando al Santo Doctor, el P. Garrigou sostiene que la Revelación —fuente de los principios de la teología— es física y moralmente necesaria: por un lado, nuestro fin último es sobrenatural y superador de todo conocimiento y deseo natural; por otro, las principales verdades pertenecientes al orden natural —la existencia de un solo Dios, la creación o la inmortalidad del alma— han quedado ensombrecidas o ignotas para el género humano luego del pecado original. A diferencia de Platón y Aristóteles, la filosofía cristiana —originada a partir de la Revelación— alcanzó la certeza de estas verdades:

La filosofía cristiana, así como estaba en Santo Tomás, no difiere específicamente —es decir, de parte del objeto formal— de la filosofía que estaba en Aristóteles, pero en él estaba en estado imperfecto; en Santo Tomás, perfecto. Pues Aristóteles aún no había llegado a la noción explícita de creación de la nada, ni a la noción de Providencia que se extiende a las realidades singulares e ínfimas, ni a la certeza firme de la inmortalidad personal del alma. (Garrigou-Lagrange, 1938, p. 41)

Mientras que la fe es un hábito infuso, la teología es ciencia discursiva, puesto que procede de una premisa de sobrenatural y otra natural: por lo tanto, sus conclusiones —si no han sido reveladas formalmente por la Escritura o la Tradición— no pueden ser definidas por la Iglesia de modo solemne porque implicaría la creación de nuevos dogmas:

Así como el *ens in communi* contiene todas las modalidades del ente en *actu-implicite*, las cuales no están fuera de él; así también, sus nuevas modalidades —substancia, cantidad o cualidad— son enunciadas como nuevas verdades. Del mismo modo, para una definición dogmática se requiere que sea la misma verdad, primero formal-implícitamente revelada y luego explícitamente propuesta. (Garrigou-Lagrange, 1938, p. 49)

Si bien, la teología considera todo lo formalmente revelado (las verdades de fe), también se extiende a lo virtualmente revelado constituido por las conclusiones teológicas y abarca a Dios, todas las creaturas y el hombre en cuanto dirigidos a Él, aunados en un mismo objeto *formal quo*. A diferencia de la filosofía, la teología es una ciencia átoma y no se divide en especies porque considera todo bajo la misma luz divina: ya sea en su misma Deidad como en sus distintas participaciones en las creaturas (Garrigou-Lagrange, 1938, p. 51).

En cuanto no recibe ni prueba sus principios por una ciencia superior, la teología es sabiduría *maxime* entre todas las sabidurías humanas y participa estrechamente de la sabiduría infusa —don del Espíritu Santo— que escruta las profundidades de Dios (1 Cor 2:6). Esta profundidad es la vida íntima de Dios —la Deidad— en cuanto contempla a Dios no solo como causa del ente creado, sino también, como causa de la gracia y de la gloria: «La Deidad contiene formal y eminentemente todas las perfecciones simples *simpliciter*: ente, uno, verdad, bien, etc., que son participables naturalmente a las creaturas; mientras que la Deidad no es participable sino por la gracia, que nos hace consortes de la naturaleza divina» (Garrigou-Lagrange, 1938, p. 62).

c) El pilar místico o infuso

Cuando recién comenzaba a dictar clases en el *Angelicum*, el P. Garrigou convivió con el teólogo místico dominico Juan González Arintero, quien —junto con el P. Gardeil— influyese notablemente en su pensamiento⁶. De esta manera y con el apoyo de Benedicto XV, nuestro autor establece la primera cátedra de teología ascética-mística en la historia de la Iglesia (Gagnebet, 1965, p. 13) y cuyo dictado permitió la redacción de *Perfection chrétienne et contemplation* en 1923 y *Les trois âges de la vie intérieure* en 1938, donde el P. Garrigou pone énfasis en las grandes purificaciones que abren el camino de la contemplación infusa o la vocación de las almas a la contemplación, la cual es fruto del don de Sabiduría y que, a lo largo de su vida, pudo sintetizar admirablemente con las sabidurías metafísica y teológica (Peddicord, 2005, p. 19).

Por la experiencia de esta síntesis, nuestro autor publica el artículo «Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine» en 1921, en el cual describe los pilares de la espiritualidad dominicana, donde la contemplación no se ordena a la actividad apostólica como fin, sino que la produce como una causa eminente y sobreabundante: «La culminación de la vida de un apóstol es la hora de unión con Dios en la oración. A partir de esta unión divina, él debe descender hacia los otros, su alma llena de caridad y de luz de vida, les habla de Dios y los retorna hacia Dios» (Garrigou-Lagrange, 1921, p. 383). Esta luz de vida es la Verdad, a la cual el intelecto divinizado por la gracia contempla y, a partir de lo contemplado, la difunde a los otros: *contemplari et contemplata aliis tradere*.

Según el P. Garrigou, existen tres principios que animan la espiritualidad dominicana: primero, el desarrollo de la naturaleza bajo el impulso de la gracia, lo cual no se confunde con el naturalismo porque es guiada por el don de Sabiduría; segundo, por extraordinaria que parezca la vida natural, la sobrenatural es excesivamente superior del mismo modo como lo divino excede a lo humano; y, finalmente, la absoluta eficacia de la gracia y la pasividad de la creatura. Si no coloca obstáculos, la vida mística de la creatura constituye el

⁶ «Le P. Juan Arintero, qui ne devait rester qu'un an à l'Angelicum; mais cette année suffit à des entretiens fructueux et décisifs pour la orientation définitive du dominicain français vers les positions qu'il défendra toujours» (Lavaud, 1964, p. 184).

crecimiento normal del ascetismo, donde la acción apostólica derivará de la plenitud de la contemplación (Garrigou-Lagrance, 1921, pp. 370-373). Los más grandes representantes de esta espiritualidad han sido Tomás de Aquino y Catalina de Siena, en cuyas almas resaltó el poder divinizador de la gracia, según lo resumido por el P. Peddicord: «La gracia perfecciona la naturaleza humana; la gracia eleva lo humano a lo sobrenatural; la gracia es eficaz y conduce a la unión mística con la Deidad» (2005, p. 41).

Nuestro autor siempre insistió que Dios no solo se ha conformado con causar el ser de todas sus creaturas y elevar a las más semejantes al orden sobrenatural; sino también ser la fuente increada, la vida interior humana y angélica mediante la inhabitación de la Santísima Trinidad en sus naturalezas (Garrigou-Lagrance, 1944b, p. 109). Según el P. Peddicord, la espiritualidad predicada por el P. Garrigou es auténticamente católica, pues explicita la intención divina de obrar especialmente en las personas creadas y llamarlas individualmente para que respondan al amor enaltecedor de Dios (2005, p. 179).

Santo Tomás nos dice que Dios está presente en todas las cosas por su poder, presencia y esencia en cuanto todo le está sometido y ninguna puede ocultársele, conservándolas íntimamente en cuanto causa de su existencia e inclinándolas a los actos convenientes de su naturaleza. No obstante, Dios puede residir en el alma del justo de un modo íntimo y especial, habitando en ella y gozando dulcemente de Su presencia, según estas palabras del Aquinate (1962):

Hay un modo común por el que Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa está en los efectos que participan de su bondad. Por encima de este modo común, hay otro especial que corresponde a la criatura racional, en la que se dice que Dios se encuentra como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama, y porque, conociendo y amando, la criatura racional llega por su mismo obrar hasta el mismo Dios. Según este modo especial, no solamente se dice que Dios se encuentra en la criatura racional, sino también que está en ella como en su templo. (*Summa Theologiae*, I, q.43, a.3)

La inhabitación trinitaria es una unión admirable realizada por la Deidad y solo difiere de la experiencia de las almas de la Patria por

una cuestión de grado, las cuales gozan en forma permanente y clara de la presencia del huésped divino. El teólogo gascón sostiene que quien habita en el alma no son únicamente los efectos creados (la gracia santificante, los dones y las virtudes infusas), sino realmente las tres divinas personas (1944b, p. 110). A diferencia de Vázquez y Suárez, para quienes —respectivamente— la inhabitación significa solo una presencia especial por inmensidad o, por el contrario, la caridad realiza esta presencia de modo sustancial; el P. Garrigou —siguiendo la opinión del P. Gardéil— explica que Dios se hace presente de un modo nuevo, donde el alma se goza porque Lo aprehende como un objeto experimentalmente cognoscible:

Dios no sólo está en el alma como una persona ausente muy amada, sino realmente, y aun a las veces se hace sentir en nosotros. De tal modo que, si por un imposible, no estuviera Dios ya en el justo como causa conservadora de su ser natural, se haría presente en él como causa productora y conservadora de la gracia y de la caridad, y a modo de objeto experimental cognoscible, y, a veces, conocido y amado. (1944b, p. 115)

En cierto sentido, nuestro autor señala que la presencia de la Deidad habita más perfectamente en el alma que en la hostia consagrada, puesto que esta no conoce ni ama a su augustísimo Huésped: sin embargo, esto no es pretexto para alejarnos de la Eucaristía o dejar de orar en el tabernáculo, puesto que la Deidad habita con mayor intimidad en el alma del Salvador personalmente unida al Verbo que en nuestras almas (Garrigou-Lagrange, 1944b, p. 118). No debemos olvidar que esta presencia especial plenifica nuestra filiación adoptiva —participación real y misteriosa de la filiación eterna del Verbo— donde los elegidos constituyen verdaderamente la familia de Dios: en efecto, el cultivo de esta familiaridad constituye el desarrollo ordinario de la vida cristiana⁷.

⁷ «La grâce sanctifiante est la vie éternelle commencée, puisque déjà en toute âme juste il y a union habituelle avec la Sainte Trinité, qui habite en elle, l'union mystique ou l'union actuelle, intime et presque continuelle avec Dieu, telle qu'elle se trouve dès ici-bas chez les âmes saintes, apparaît comme le point culminant, sur la terre, du développement de la grâce des vertus et des dons, et comme le prélude normal, quoique assez peu fréquent, de la vie bienheureuse» (Garrigou-Lagrange, 1923, I, p. 148).

La inhabitación produce la capacidad de suscitar operaciones espirituales propiamente sobrenaturales, pues deifica al alma; conociendo y amando a Dios de un modo muy superior al conocimiento filosófico e incluso teológico, ya que este puede ser posible sin la presencia de la gracia santificante. Si la vida eterna —culminación de la vida cristiana— consiste en conocer y amar a Dios como Él se conoce y se ama, resulta necesario que la misma Deidad vaya transformando nuestras facultades mediante la inhabitación, puesto que el orden de los fines implica el de los agentes:

Nosotros no seremos capaces de un conocimiento divino y de un amor sobrenatural si es que no hemos recibido *una participación de la misma naturaleza de Dios, de la Deidad*; si es que nuestra alma —principalmente nuestro intelecto y voluntad— no ha sido, en un sentido, deificada o transformada en Dios, así como el hierro sumergido en el fuego, se transforma —por así decir— en fuego sin dejar de ser hierro. (Garrigou-Lagrange, 1923, I, p. 137)

El conocimiento experimental de la Deidad durante esta vida, procedente de la caridad y los dones de intelecto y sabiduría, no debiese ser algo extraordinario —como las visiones, revelaciones o estigmas—, sino la vía normal que nos conduce a la santidad: iniciada en la vía iluminativa y arraigada en la vía unitiva, la contemplación infusa no solo tiene por objeto de conocimiento y amor sobrenaturales a la Santísima Trinidad, sino que Ella misma actúa como principio de operaciones al transformar lo profundo del alma. Como enseña el P. Garrigou, la razón por la cual escasean los místicos no es otra que la falta de perseverancia, abnegación y amor de la cruz:

La vida mística, caracterizada por la actualidad del conocimiento experimental de Dios en nosotros, lejos de ser en sí extraordinaria, es la única plenamente normal. Solos los santos, que sin excepción la viven, están plenamente en el orden donde deben estar. Antes de haber encontrado esta unión íntima con Dios presente en nosotros, somos, en cierto modo, como almas medio dormidas; el despertar espiritual todavía no ha llegado. (1944b, p. 120).

Como bien lo subraya el teólogo gascón, la vocación de todos los bautizados a la santidad, tan cara a la espiritualidad dominicana, ha-

bía sido puesta de relieve por el P. Arintero⁸ con ocasión de sus disputas con el sulpiciano Albert Fargues. Si bien, la escasez de místicos puede deberse a la infidelidad del alma al llamado de la gracia o a la carencia de directores espirituales calificados, el P. Fargues sostiene que la razón principal estriba en que «Dios, quien es el dueño de sus dones, no los llama a algo más alto» (1923, I, p. 275), por lo que pedir la contemplación infusa constituiría un acto de presunción.

Sin embargo, el P. Garrigou recuerda que Santo Tomás nunca clasificó a esta contemplación entre las gracias extraordinarias, como sucede con la taumaturgia o la profecía; por el contrario, aquella entra en el desarrollo normal de la virtud y de la perfección cristiana. Por esta razón y luego de haber conocido al P. Arintero, nuestro autor no solo había quedado impresionado con el misticismo de San Juan de la Cruz, sino también con la fundamentación de este en la teología del Aquinate: para el carmelita, la contemplación infusa tiene un carácter normal, aunque eminente (Pedicord, 2005, p. 192). Finalmente, el teólogo gascón reconoce que esta contemplación, fruto del desarrollo de la gracia, es imposible sin la intercesión de la Virgen María: debido a la maternidad divina, razón de ser de todas sus prerrogativas, el deseo eterno del Padre y su realización en el tiempo por medio de la Redención han otorgado un lugar especialísimo a la Madre de Dios en la transmisión de la gracia y en su poder de intercesión (Pedicord, 2005, p. 209).

Conclusión

A lo largo de estas páginas, elaboramos una acotada muestra del inestimable aporte con el que R. Garrigou-Lagrange enriqueció al pensamiento católico durante la primera parte del siglo xx. Erigiéndose como un destacado intérprete de la filosofía y teología de Santo Tomás de Aquino y permaneciendo fiel al Magisterio, su pensamiento permitió proteger —con fuerzas renovadoras— el depósito

⁸ «La contemplation mystique ou infuse peut bien être désirée sans presumption, et obtenue par ceux que la cherchent sincèrement et généreusement (...) la substance de ce que le P. Arintero a écrit de meilleur et de plus utile pour la direction des âmes qui désirent vraiment progresser dans l'union à Dieu» (Garrigou-Lagrange, 1920, pp. 158 y 160).

crisiano y responder a las impugnaciones que provenían tanto dentro como fuera de la Iglesia.

Más allá de su solidez especulativa, los tres pilares —filosófico, teológico y místico— en los cuales se estableció el pensamiento del P. Garrigou manifestaban una dimensión existencial, puesto que la vida de nuestro autor fue un continuo reflejo de estos pilares.

La afirmación del principio de identidad, que manifiesta la primacía del ser sobre el devenir, erige los fundamentos metafísicos del conocimiento intelectual humano. Estos fundamentos, sumados al depósito revelado, permiten la elaboración de una auténtica ciencia teológica y, finalmente, las profundas verdades arrojadas por la sabiduría filosófica y teológica no solo se convierten en objeto de especulación, sino también de genuina experimentación, ya que la Santísima Trinidad realmente habita en la creatura divinizada por la gracia.

Finalmente, alentamos al lector a introducirse en la obra de este *monstre sacré* del tomismo y encontrar —en este tesoro del pensamiento católico— las soluciones y respuestas para las necesidades y preguntas más acuciantes de nuestro siglo.

Bibliografía

Bergson, H. (1907). *Évolution créatrice*. Paris: Alcan.

Fargues, A. (1923). *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques* (2 vol.), Paris: Lethielleux.

Gagnebet, R. (1965). L'ouvre du P. Garrigou-Lagrangé: itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu. *Angelicum*, 42, 7-31.

Garrigou-Lagrangé, R. (1920). *Cuestiones Místicas* de Juan Arintero. *La vie spirituelle*, 3, 158-160.

— (1921), Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine. *La Vie Spirituelle*, 4, 365-384.

— (1923). *Perfection chrétienne et contemplation*. Paris: Éditions de la Vie spirituelle.

— (1932). *Le réalisme du principe de finalité* Paris: Desclée.

- (1934). *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel*. Paris: Desclée.
 - (1938). *De Deo Uno: commentarius in Summam theologicam S. Thomae in Primam Partem (qq. 1-26)*. Parisii: Desclée de Brouwer.
 - (1944a). *El sentido común: la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*. Buenos Aires: Desclée.
 - (1944b). *Las tres edades de la vida interior*. Buenos Aires: Desclée,
 - (1946a). La théologie nouvelle: où va-t-elle? En *La synthèse thomiste*. Paris: Desclée.
 - (1946b). Thomisme. En Vacant, A. & Mangenot, E. (eds.). *Dictionnaire de théologie catholique* (vol. 15). Paris: Letouzey et Ané.
- Gilbert, P. (1994). La tercera escolástica en Francia. En Coreth, E., Neidl W. M. & Pfligersdorffer, G. (eds.). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (vol. 2, pp. 377-399). Madrid: Ediciones Encuentro.
- James John, H. (1966). *The Thomist Spectrum*. New York: Fordham University Press.
- Lavaud, B. (1964). Le Père Garrigou-Lagrange: In Memoriam. *Revue thomiste*, 64, 181-199.
- Le Roy, E. (1899). Science et Philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 7, 375-425; 503-562; 708-731.
- McInerny, R. (1998). Garrigou-Lagrange, Réginald. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge.
- Peddicord, R. (dir.) (2005). *The sacred monster of Thomism. An introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange, O.P.* Indiana: St. Augustine Press.
- Santo Tomás de Aquino (1946). *Summa contra Gentes*. Romae: Marietti.
- (1962). *Summa Theologiae*. Matriti: BAC.