El valor de la verdad

INTRODUCCION

«La verdad es el último fin de todo el universo».

(SANTO TOMÁS, *I Contra Gentes*, cap. 1).

Ninguna sentencia mejor que esta del Doctor Angélico para encarecer el valor sumo de la verdad. El valor del fin es muy superior al de los medios; y el del fin último, mucho más excelente que el de los fines próximos; finalmente, el valor del fin universal —de todo el universo— rebasa y supera el de cualesquiera fines particulares. Por donde el valor más grande es el del fin último universal, y éste es el valor de la verdad, según Santo Tomás de Aquino.

La verdad, en sí misma, es lo más valioso y excelente que existe. Y respecto a nosotros es tan necesaria que, sin la verdad, desaparece toda vida propiamente humana, que es la vida racional. Ya señaló Aristóteles que quien rechazara toda verdad se vería constreñido a la condición de una planta (1). Y Diego Más escribe: «Nadie hay tan ajeno a la verdad que no alcance a comprender cuántos y cuán ubérrimos frutos nos depara el estudio de ella. Sin la verdad, nada puede describirse, ni expresarse, ni enseñarse. Si se suprime la verdad, se desvanecen todas las disciplinas, perecen todas las ciencias y nada queda sino densísimas tinieblas y profundísima oscuridad mentales» (2).

Por eso mismo es tan grata al hombre la posesión de la verdad. San

(1) *III Metaph.*, IV 3, 1006 a 14-15.

(2) *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus*, Valencia, 1587, Lib. IV, Praef., págs. 477-478.

Agustín, que tan bellamente escribió sobre el amor y el gozo de la verdad, asegura que «no es posible hallar deleite superior al que resulta en el corazón del hombre de la luz de la verdad y del océano de la sabiduría» (3).

Pero no ponderemos tanto lo que todavía no conocemos bien. Antes de seguir encareciendo el valor de la verdad, detengámonos a considerar la naturaleza de la misma.

(3) *Sermo 179*, n.º 6; ed. de la B.A.C., t. VII, pág. 11.

I

NATURALEZA DE LA VERDAD

1. Definición de la verdad

Puestos a la caza de la definición de la verdad, dos caminos o procedimientos se nos ofrecen: el inductivo que, partiendo de los varios sentidos particulares de la verdad, nos conduzca a su acepción más amplia y omnicomprendiva, y el deductivo que, arrancando del concepto más extenso y universal de todos, que es el del ser, nos lleve, por medio de una división adecuada, al concepto de la verdad, comprendido en aquél.

a) *Procedimiento inductivo*

Comencemos por el procedimiento inductivo.

Los múltiples y variados sentidos en que suele tomarse la verdad fácilmente se reducen a tres fundamentales: como propiedad de las *cosas*, como perfección del *conocimiento* y como prerrogativa del *lenguaje*.

En el primer sentido, llamamos verdaderas a las cosas que no son falsas ni aparentes, sino genuinas y auténticas, como cuando decimos de tal hombre que es un «verdadero sabio» o de tal infusión que es «verdadero café». Lo que tratamos en estos casos de expresar es la realidad misma de las cosas en cuanto están acomodadas a sus ideas ejemplares. En este sentido toma San Agustín la verdad cuando la define diciendo: «verdadero es aquello que es» (4). Y en el mismo la toma Avicena cuando escribe: «la verdad es el ser propio de cada cosa tal como ha sido establecido para ella por la Naturaleza» (5).

(4) *Soliloquia*, Lib. II, cap. 5; ed. de la B.A.C., t. I, pág. 533.

(5) *Metaphysica*, tract. VIII, cap. 6.

La verdad como perfección del conocimiento no es otra cosa que la acomodación o conformidad de nuestra mente con la realidad, y se da cuando juzgamos en nuestro interior que una cosa es como realmente es fuera de nosotros o que no es como verdaderamente no es. A este sentido de la verdad se refiere Aristóteles cuando la define como «la rectitud de la opinión» o del juicio (6), y San Anselmo al decir que «la verdad es la rectitud que sólo la mente puede percibir» (7), pues esta rectitud es precisamente la conformidad con la cosa.

Por último, la verdad de las palabras o del lenguaje es la adecuación de lo que exteriormente se dice con lo que internamente se piensa. Esta verdad se opone a la mentira, como —aunque no queda dicho— la verdad del conocimiento se opone al error, y la de las cosas, a la falsa apariencia. A la verdad del lenguaje se refiere, sin duda, San Agustín cuando la define diciendo: «la verdad es lo que manifiesta lo que es» (8).

Estos tres sentidos de la verdad son, como se ve, bastante diferentes, pero conservan cierto parentesco o comunidad. En los tres casos, en efecto, se trata de una conformidad o *adecuación*: sea de la cosa con su idea ejemplar, sea del entendimiento con la cosa, sea de las palabras con el entendimiento. En los tres casos se halla también que uno de los términos de esa adecuación es el *entendimiento* o algo contenido en él, como las ideas o los juicios. Finalmente, el otro término fácilmente se puede reducir a la unidad bajo el concepto general de *cosa*, pues las palabras también son ciertas cosas. Por donde la noción común de verdad, comprensiva de sus tres diferentes sentidos, será ésta: *adecuación del entendimiento y la cosa* (adaequatio intellectus et rei), que es la definición clásica de la verdad, cuya paternidad es comúnmente atribuída a Isaac Israeli (9).

Más adelante trataremos de penetrar en la riqueza inteligible que esta definición contiene. Ahora, concluído ya el proceso inductivo, sigamos el deductivo, que habrá de llevarnos al mismo resultado.

b) *Procedimiento deductivo*

El primero y más universal de todos nuestros conceptos es el del ser. Todos los demás lo incluyen de algún modo y son concreciones o determinaciones suyas. Partamos, pues, del ser para llegar por deducción a la verdad.

(6) *VI Ethic. Nic.*, IX 3, 1142 b 11.

(7) *De Veritate*, cap. XI; ed. Schmitt, t. I, pág. 191.

(8) *De vera Religione*, cap. 36, n.º 66; ed. de la B.A.C., t. IV, pág. 151.

(9) Cf. RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958, pág. 268, nota 1.

Al ser podemos considerarlo en sí mismo o en relación a otro. Si lo consideramos en sí mismo, o bien lo hacemos positivamente o bien negativamente. El ser considerado en sí mismo de modo positivo es la *cosa*, concepto idéntico al del ser. Considerado en sí mismo pero de modo negativo es la indivisión o la *unidad*, pues lo mismo es decir que el ser es uno que decir que no está dividido. Si ahora consideramos al ser en relación con otro, esto otro o será la nada, radicalmente opuesta al ser, o será algún ser que esté ordenado, por su propia naturaleza, a convenir con todo ser o con el ser en toda su amplitud. Este ser no es otro que el espíritu, que está dotado de la capacidad esencial de abrirse a todos los seres por el conocimiento y el amor. Pues bien, considerando al ser en relación a la nada, nos aparece como opuesto a ella, como otro que ella, o sea como *algo* (*aliud quid*); y considerándolo en relación al espíritu y, más concretamente, en relación al entendimiento y a la voluntad, el ser nos aparece como adecuado al entendimiento, de lo que resulta la *verdad*, y como conveniente a la voluntad, de lo que resulta el *bien* (10).

Así, por esta división adecuada, surge la verdad a partir del ser: la verdad es la relación de conformidad que guardan entre sí el entendimiento y el ser o la cosa; bien sea que la cosa se acomode o ajuste al entendimiento (o a alguna idea o juicio del entendimiento), bien sea que el entendimiento se conforme o adecúe a la cosa. Venimos a parar a la misma definición encontrada al término del procedimiento inductivo: *la verdad es la adecuación del entendimiento y la cosa*.

2. Analogía de la verdad

Siguiendo el doble procedimiento inductivo y deductivo hemos venido a dar en la precedente definición general y omnicomprensiva de la verdad. Pero esa definición no es unívoca, o de sentido único e invariable, sino que es análoga a plurivalente. La adecuación entre el entendimiento y la cosa puede entenderse, en efecto, de varias maneras. Primeramente porque atendiendo a los *términos* de la adecuación, unas veces será la cosa la que se adecúe al entendimiento y otras será el entendimiento el que se acomode o ajuste a la cosa; y en segundo lugar porque, atendiendo a la *adecuación* misma, unas veces se tratará de un ajustamiento completo e incluso de una perfecta identidad y otras de una acomodación incompleta o de alguna especie, aunque sea remota, de semejanza.

(10) Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

a) *La verdad está propiamente en el entendimiento*

Atendiendo a los términos de la adecuación y según se comporten entre sí; la verdad tiene dos sentidos muy diferentes: la verdad *ontológica* o entitativa, en la cual la cosa se comporta pasivamente frente al entendimiento o a la idea ejemplar, de la que depende —así la verdad de las cosas artificiales respecto a las ideas de los artífices, y de las cosas naturales respecto a las ideas divinas (11)—; y la verdad *lógica* o cognoscitiva, en la cual el entendimiento se comporta pasivamente frente a la cosa —y ésta es la verdad de los juicios acomodados a la realidad—. Dos sentidos muy distintos: la verdad como adecuación de la cosa al entendimiento y la verdad como adecuación del entendimiento a la cosa. Y nos podemos preguntar: ¿cuál de estos dos sentidos es el más propio y formal?

Para responder a esta pregunta debe tenerse en cuenta el doble sentido en que aquí se toma la palabra «entendimiento». Cuando decimos que la verdad de la cosa radica en la adecuación de ésta al entendimiento, es evidente que no tomamos al entendimiento en su función exclusivamente cognoscitiva, sino también en su función productiva o causal. Por eso decimos mejor: adecuación de la cosa a su idea ejemplar, pues el entendimiento no se hace productivo o no adquiere razón de causa sino por la presencia en él de ideas ejemplares, así como por su unión con la voluntad. En cambio, cuando decimos que la verdad del entendimiento estriba en su conformidad con la cosa, tomamos al entendimiento en su función puramente cognoscitiva, pues conocer es precisamente hacerse otro en cuanto otro, o sea, adquirir la forma de otra cosa en cuanto es de otra cosa.

Pero ¿cuál es la función más formal y propia del entendimiento: la de *causar* o la de *conocer*? Sin duda, que la de conocer. Esto es lo específico del entendimiento, el cual se define como la facultad del conocimiento superior. En cambio, la función de causar no es propia del entendimiento, sino que es común a todos los seres en virtud de la mayor o menor actualidad que poseen.

Y como el sentido más o menos propio de una expresión compleja depende de la mayor o menor propiedad con que se tomen los términos que la integran, aquella acepción de la verdad en que el término «entendimiento» se tome más propiamente será, sin duda, la más propia. Y por eso, en su sentido más propio y formal, la verdad está en el entendi-

(11) También la de las palabras respecto a los juicios que ellas expresan o manifiestan.

miento y consiste en la adecuación de éste con la realidad. Es lo que enseñó constantemente Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles: «La verdad propiamente no está más que en el entendimiento» (12).

Esta conclusión es firme en sí misma y no puede ser puesta en tela de juicio sino negando que la verdad consista en todo caso en una adecuación entre el entendimiento y la realidad. Si esta definición es válida, resulta incuestionable que la verdad se encuentra propiamente en el entendimiento acomodado a la realidad y sólo impropriamente en la cosa causada por el entendimiento y acomodada a él. Pero supongamos —podría objetar alguno— una cosa que no sea causada por el entendimiento, sino sólo conocida por él; la verdad de esta cosa no podría consistir ni en la adecuación de ella al entendimiento, pues no depende de él, ni en la acomodación del entendimiento a ella, pues esta sería la verdad del entendimiento, pero no de la cosa. Se trataría de una verdad anterior a la del entendimiento y causa de ésta, una verdad no expresable en términos de adecuación, sino de ofrecimiento y fundamento: la cosa estaría dispuesta a ser conocida con verdad y causaría o fundaría la verdad de ese conocimiento, pero nada más.

Estas reflexiones, propuestas aquí como objeción posible, han sido de hecho formuladas y mantenidas en nuestros días por el existencialista alemán *Martin Heidegger*. Puesto a determinar el concepto de la verdad, parte este autor del sentido etimológico de la palabra con que se la designa en griego: ἀλήθεια; y halla que, con arreglo a ese sentido y, según él, a una recta y objetiva interpretación de los hechos, la verdad no es adecuación, sino revelación o desvelamiento, sacar a luz lo que está escondido. El razonamiento de Heidegger es en el fondo muy sencillo. Para la filosofía tradicional la verdad consiste en la adecuación o conformidad del entendimiento y la cosa. Mas, para que esa adecuación pueda darse, es necesario que la cosa se muestre como es, se ofrezca sin tapujos, y además que el entendimiento se abra a esa mostración y la acepte. Por eso, la verdad debe consistir, ante todo, en una mostración u ofrecimiento, mostración que ha de rimar con una radical apertura del entendimiento humano, pronto siempre a aceptar el mensaje de la cosa. Y yendo todavía más allá Heidegger pone el fundamento de esa apertura en la libertad del ser humano: «La esencia de la verdad es la libertad», escribe (13).

Más adelante tendremos ocasión de ver la íntima relación que existe

(12) I, q. 16, a. 8, c.

(13) *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949, § 3, pág. 12.

entre la libertad y la verdad, porque, en efecto, la verdad nos hace libres; pero ahora hemos de denunciar el error que labora en la concepción heideggeriana de la verdad. Ciertamente es que la verdad supone, por una parte, que la cosa se muestre u ofrezca, y, por otra, que el entendimiento esté dispuesto y pronto a recibir aquel mensaje; pero todo esto, que es el fundamento próximo de la verdad, no tiene por qué ser la verdad en su sentido más propio. También el cimiento es el fundamento del edificio y no es el edificio propiamente hablando, o la semilla es el principio y la causa del árbol y no es propiamente el árbol. La filosofía clásica supone que el ser, todo ser, se ofrece o muestra al entendimiento, porque es radicalmente inteligible, y que el mismo entendimiento está siempre abierto al ser, porque «en su naturaleza está el que se conforme a las cosas» (14). Pero en estos casos se trata de la verdad ontológica, que es la verdad en sentido impropio. Porque si todo ser creado es inteligible esto se debe a que es obra de la Inteligencia divina, y si todo entendimiento creado está abierto al conocimiento de la verdad, esto también se debe a que es un destello o participación de la misma divina Inteligencia. De modo que, en último término, esta verdad ontológica o de las cosas depende de la verdad del Entendimiento divino. Y no se da nunca el caso —que Heidegger en realidad supone— de una cosa creada que sea sólo conocida y no producida por el entendimiento. Al menos tendrá por causa al Entendimiento divino y por relación a El se dirá esencialmente verdadera. Si luego también se relaciona con algún entendimiento creado que se limite a conocerla, esta relación no dará lugar más que a una verdad accidental y derivada.

Volvemos, pues, a la conclusión ya asentada: la verdad propiamente hablando no se encuentra más que en el entendimiento.

Pero todavía podemos precisar más. El entendimiento tiene dos operaciones principales: la *simple apprehensión*, por la que se capta una esencia sin afirmar ni negar nada de ella, y el *juicio*, por el que dos conceptos son unidos o separados, afirmando o negando uno del otro. Pues bien, ¿en cuál de estas dos operaciones se encuentra más propiamente la verdad?

La respuesta a esta nueva pregunta no entraña mayores dificultades. Se tratará aquí, como es claro, de la verdad que es propia del entendimiento, aquella que consiste en la conformidad del entendimiento con la cosa. Pues bien, esta verdad tiene que estar en el entendimiento como conocida por él. Tal es, en efecto, el modo propio de estar algo en el entendimiento: como conocido. Lo que está en el entendimiento y no es

(14) SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, a. 9, c.

conocido por él, no está en el entendimiento en cuanto es entendimiento, sino en cuanto es una cierta cosa. Por eso, la verdad que es propia del entendimiento debe estar en él como conocida.

Pero en la simple aprehensión no se da este conocimiento de la verdad. Lo que en ella se conoce es la esencia o el objeto, del que nada se afirma o niega. Hay aquí, sin duda, una adecuación entre el entendimiento —el acto de la simple aprehensión— y la cosa —el objeto o la esencia aprehendidos—; pero esta adecuación es simplemente tenida; no conocida. Por ello se trata, más bien, de una verdad ontológica: un acto de simple aprehensión adecuado a su objeto, más que un acto de conocimiento verdadero, es un acto de verdadero conocimiento, un acto que es lo que debe ser, que realiza su idea ejemplar o modélica, como la puede realizar cualquier otra cosa. Falta aquí lo que es propio de la verdad del entendimiento: el ser conocida por él.

Esto último no lo encontramos más que en el acto del juicio. En el acto del juicio hay siempre una cierta reflexión. Se comienza por comparar entre sí dos conceptos, pero luego hay que contrastarlos con la realidad, pues sólo en atención a ella se podrán unir o separar por la afirmación o la negación. El entendimiento así, toma conciencia de su conformidad con la cosa. No solamente está de acuerdo con la realidad, sino que conoce este acuerdo. Por eso, la verdad en su sentido más propio y formal no se da más que en el juicio. Santo Tomás lo afirma reiteradamente. Véase este ejemplo: «La verdad y la falsedad no se encuentran más que en la segunda operación del entendimiento, o sea, el juicio, y esto porque sólo en el juicio el entendimiento, además de poseer la semejanza de la cosa entendida, refleja sobre esa misma semejanza, y la conoce y juzga de ella» (15).

En resumen, que atendiendo a los dos términos de la adecuación en que la verdad consiste, ésta se encuentra propiamente en el entendimiento e impropriamente en las cosas, y todavía la verdad del entendimiento se halla propiamente en el acto del juicio e impropriamente en la simple aprehensión.

b) *La verdad está principalmente en Dios*

Acabamos de ver la gradación o jerarquía de los varios sentidos de la verdad en atención a los dos términos que comporta; veamos ahora la que les corresponde atendiendo a la adecuación misma.

(15) *In VI Metaph.*, lecl. 4; ed. Cathala n.º 1236.

Y ante todo digamos algo de la palabra «adecuación». Ella no significa lo mismo que igualdad. Primero, porque la igualdad propiamente dicha sólo se da en el orden cuantitativo o matemático; y segundo, porque incluso tomando la igualdad en un sentido analógico y lato, la adecuación dice algo más, a saber, un cierto movimiento hacia la igualdad o identidad, connotado en la partícula *ad*, que dota a esa palabra de una gran flexibilidad y amplitud. El P. Ramírez escribe a este respecto: «*Adaequatio* no es lo mismo que *exaequatio*. La preposición *ad* antepuesta a *aequatio* significa propiamente una incoación y un movimiento hacia la igualdad perfecta, sin incluirla necesariamente, mientras que *exaequatio* la incluye o termina, en virtud de la preposición intensiva *ex* [...]. La adecuación, pues, puede significar una igualdad perfecta, en cuanto que llega a tocar el término de su movimiento, que es la igualdad, y también una igualdad imperfecta, en cuanto que importa el comienzo y la prosecución o acceso a la igualdad perfecta» (16).

Así, en la palabra adecuación tienen cabida, tanto la absoluta y perfecta identidad, como la simple semejanza en una vasta gama de matices y grados. Y esto es muy propio de la verdad, que se dice de muchas maneras y entraña múltiples grados de perfección.

Y veamos ya la jerarquía de la verdad atendiendo a la adecuación.

En primer lugar tenemos la verdad de la *Inteligencia divina respecto al Ser divino*. Aquí la adecuación es identidad perfecta y absoluta, porque no es posible hallar distinción alguna, ni siquiera mental fundada, entre el Ser de Dios y el Entender divino. No es sólo que se ajustan y corresponden perfectamente, sino que son la mismísima realidad. Si empleamos palabras y conceptos distintos —Ser divino, Entender divino—, es porque somos incapaces de comprender o de abarcar esa piélago inmenso de la sustancia de Dios. Por esta misma razón, la verdad lógica o formal de Dios se identifica con su verdad ontológica.

Después tenemos la verdad de la *Inteligencia divina respecto a las cosas creadas*. Aquí hay un ajustamiento y adecuación perfectos, pero no identidad, porque Dios no se identifica con el mundo. La correspondencia entre las ideas ejemplares divinas y las cosas creadas es completa, por cuanto nada hay en el universo que Dios no conozca. Dios, en efecto, no conoce las cosas porque existen, sino que las cosas existen porque Dios las conoce; y existen tal y como El las conoce.

Rimando con esta verdad lógica del Entendimiento divino está la verdad ontológica de todas las *cosas creadas*. Consiste en la adecuación

(16) O. c., págs. 276-277.

de esas cosas con las ideas divinas, adecuación completa y perfecta, y esencialmente embebida en el ser mismo de ellas. Por eso asegura la metafísica tradicional que la verdad de las cosas creadas consiste esencialmente en la relación trascendental de correspondencia que ellas guardan con el Entendimiento divino.

Después tenemos la verdad de los *entendimientos creados*. Dejemos a un lado la verdad de los entendimientos angélicos, pues la existencia de los ángeles no es filosóficamente demostrable. En los entendimientos humanos la verdad tiene muchos grados. En cualquiera de ellos se trata esencialmente de la adecuación o correspondencia de lo que interiormente juzgamos con lo que es en la realidad; pero esta adecuación puede ser total o parcial, completa o incompleta, penetrativa o superficial. Es evidente que, cuando juzgamos acerca de un objeto simple, la verdad que alcanzamos es más pura y completa que cuando juzgamos sobre un objeto complejo, del que se nos escapan muchos aspectos. Pero la verdad fragmentaria e incompleta no es, por eso, error; es sencillamente una verdad menos perfecta. La verdad de la ciencia es más elevada que la de la mera experiencia; y la verdad de los principios es superior a la de las conclusiones. Hay cosas que conocemos, pero no comprendemos; otras, en cambio, las penetramos hasta su más íntimo meollo. En todos estos casos hay adecuación del entendimiento con las cosas, pero según grados muy diferentes.

Con esta verdad de los entendimientos humanos se relaciona también la verdad de las cosas del mundo. En primer lugar, la de las *cosas naturales*, que el entendimiento humano no produce, sino que se limita a contemplar. La verdad *esencial* de dichas cosas consiste en su adecuación al Entendimiento divino, que las causa y mide. Pero cabe también hablar de una verdad *accidental* de las cosas naturales y que consiste en la adecuación de ellas al entendimiento humano, que se limita a conocerlas. En este sentido, llamamos también verdadera a una cosa porque es capaz de suscitar en nosotros un juicio verdadero sobre ella.

Otro es el caso de las *cosas artificiales*, las cuales dependen del entendimiento humano de manera semejante a como las cosas naturales dependen del Entendimiento divino. Por eso, la verdad de las cosas artificiales consiste esencialmente en la adecuación de ellas a las ideas ejemplares de los artífices que las produjeron.

A esta verdad de las cosas artificiales se parece mucho la verdad de las *palabras* o del *lenguaje*. Más atrás, la llamábamos «verdad moral» y decíamos que a ella se opone la mentira. Pero, si dejamos a un lado la buena o mala voluntad que de hecho preside el uso del lenguaje, la sim-

ple formación de las palabras y de las oraciones para expresar nuestros juicios puede considerarse como un caso especial dentro de la general producción de las cosas artificiales. Por eso, la verdad de las palabras puede asimilarse a la de las cosas artificiales.

Y ahora resumamos, en una visión de conjunto, toda la analogía de la verdad. La verdad tiene dos sentidos muy diferentes, de los cuales el uno es *propio* y el otro *impropio*; además, dentro de cada uno de estos sentidos, tiene *muchos grados de perfección*. En sentido propio y formal, la verdad es la adecuación del entendimiento con la realidad, y no se da más que en el entendimiento que juzga o que conoce su propia verdad. Pero como hay muchos entendimientos distintos en perfección y también muchos juicios diversamente perfectos dentro de un mismo entendimiento, por eso hay una gama variadísima en la escala jerárquica de la verdad, que va desde la verdad del Entendimiento divino hasta la verdad del menos perfecto de los juicios humanos acomodados a sus objetos. En sentido impropio, la verdad es la adecuación de las cosas con el entendimiento, adecuación que puede ser esencial o accidental según se refiera al entendimiento del cual dichas cosas dependen (así las cosas naturales respecto al Entendimiento divino y las artificiales respecto al humano), o al entendimiento que se limita a conocerlas y que, más bien, depende de ellas (este es el caso de las cosas naturales respecto al entendimiento humano). Dentro de la verdad en sentido impropio hay también grados. Como ella propiamente se identifica con el ser, la jerarquía de esta verdad viene a coincidir con la jerarquía de los seres.

3. Verdad y autenticidad

En las reflexiones que anteceden hemos evitado de propósito toda referencia a la *verdad práctica* y a la *verdad de la vida*. Era mejor que tratásemos este asunto en un apartado especial, comparando la verdad con la autenticidad (que es precisamente esa verdad de la vida), por lo mucho que hoy se habla de la autenticidad y se la pondera y exalta.

La palabra «autenticidad» ejerce sobre los hombres de hoy, sobre todo los jóvenes, un mágico atractivo. Cansados de tantas cosas y personas artificiosas y falsas como a veces nos rodean, nos invade un ansia incoercible de lo genuino y auténtico, ansia que es más vehemente en los

que aún no han cedido a la tentación de enmascarar su vida, que son principalmente los jóvenes.

Pero tal vez ese anhelo de autenticidad tiene mucho de vago e inconcreto, por falta casi siempre de una idea exacta de lo que la autenticidad comporta. La autenticidad, como la verdad, es un término análogo o plurivalente. Según su etimología, auténtico significa «que tiene autoridad» (17), pero este sentido sólo parcialmente ha sido conservado por el uso. En el lenguaje ordinario llamamos auténtico a lo genuino y verdadero, y de una manera especial lo aplicamos a la vida humana, que calificamos de auténtica o inauténtica, según se ajuste o no a las exigencias más hondas y personales de cada hombre. En este sentido —que es, sin duda, el más propio— ser auténtico es vivir con arreglo a lo que cada uno es; es cumplir, entendiéndolo rectamente, el célebre imperativo de Píndaro: «llega a ser el que eres».

Martín Heidegger, que se ha ocupado especialmente del tema, nos ofrece de la autenticidad un cuadro ensombrecido por los más oscuros colores. Según él, la existencia auténtica es siempre una conquista trabajosa a partir de la inautenticidad —dominada por la tiranía de lo impersonal— en la que todo hombre se encuentra primitivamente caído. La existencia auténtica consiste en asumir valorosamente la culpabilidad, la finitud y la muerte: toda la carga de nuestras posibilidades más propias y personales. Consiste en comprender en silencio y con angustia que estamos arrojados y abandonados, que tenemos que hacernos a cada instante proyectándonos en el futuro, que venimos de la nada y caminamos hacia la muerte. La existencia auténtica puede también decirse existencia «resuelta», y es un especial estado de transparencia con nosotros mismos, un estar implantados en la verdad.

En resumen, para Heidegger, vivir auténticamente es lo mismo que vivir en la verdad, sin ficciones ni ocultamientos; darnos cuenta de lo que verdaderamente somos y atenernos a ello, obrando en consecuencia. Y en todo esto, desde luego, no hay sino dar la razón al autor de «El ser y el tiempo». Pero en lo que Heidegger se equivoca totalmente es en la imagen que se ha formado del hombre, en «la analítica existencial del Dasein», como él dice.

Porque nosotros, los hombres, no somos eso. Podrá ocurrir a algún hombre caer en ese estado, mezcla de desesperación y de soberbia: apagada en su alma la luz de la fe y de todo conocimiento superior, juguete

(17) Deriva del latín *authenticus* y del griego *αὐθεντικός*. A su vez, esta última palabra viene de *αὐθεντης* que significa «dueño absoluto» (Cf. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, ad verbum).

de los más adversos azares de la vida, víctima del desamor o del odio de sus semejantes, recluso y abandonado a sí mismo, de cara a la muerte como último destino. Pero el hombre que, caído en ese estado, se persuadiera de que tal era su modo de ser constitutivo y lo asumiera denodadamente y lo viviera con trágica resolución, no viviría de modo auténtico, pese a lo que Heidegger se empeña en decir. Porque no viviría con arreglo a lo que verdaderamente es y a las exigencias de su naturaleza espiritual, sino con arreglo a un estado más o menos pasajero, que de ningún modo se identifica con su ser. No viviría implantado en la verdad, sino en la ocultación y en el error.

Vivir auténticamente es vivir en la verdad: la verdad de lo que somos y de lo que debemos ser. Y ante todo somos seres racionales, dotados de un alma espiritual e inmortal, abiertos a los horizontes infinitos de la verdad y el bien. Y lo que debemos ser es eso mismo hasta sus últimas consecuencias: seguidores de la razón, conquistadores de la verdad y obradores del bien. Cada uno a su modo y según las peculiaridades de su intrasferible personalidad, pero todos lo mismo específicamente hablando. Compaginando lo que tenemos de común a los demás hombres con lo que tenemos de propio y privativo. No abandonando nunca los principios universales, pero atendiendo a las circunstancias siempre cambiantes. En una palabra, vivir auténticamente es vivir con arreglo a los dictados de nuestra *razón práctica* juzgando rectamente sobre cada una de nuestras acciones.

Por eso la autenticidad se relaciona íntimamente con la verdad práctica o la verdad del entendimiento práctico. Esta verdad ya fué definida por Aristóteles como *la conformidad de la razón con el apetito recto* (18); definición profunda que es preciso entender bien.

Ante todo ¿qué debemos entender aquí por *apetito recto*: Sin duda, la voluntad inclinada al bien. Pero ¿quién inclina la voluntad al bien? ¿Quién la aparta de la torcida senda y la orienta y dirige por la recta y segura? Este oficio debe corresponder, a no dudarlo, a la *recta razón*, pues el dirigir y ordenar de modo conveniente es obra exclusiva de la recta razón. Pero entonces caemos en un flagrante círculo vicioso; porque definimos la rectitud de la razón práctica, o sea, su verdad, por la conformidad con la voluntad recta, y, de otro lado, resulta que la rectitud de la voluntad hay que tomarla de su conformidad con la razón recta o verdadera.

Para escapar a este círculo reparemos en que, dentro de la inclinación al bien, la voluntad puede ser dirigida tanto al *fin* como a los *medios*,

(18) Cf. VI *Ethic. Nic.*, II 3, 1139 a 29.

pues los dos son bienes, aunque en distinto grado. Esto supuesto, reparémos también en que la ordenación de la voluntad a los medios es ciertamente obra de la *razón particular*, o sea, de nuestra razón práctica; pero la ordenación al fin pertenece, en cambio, a la *Razón universal*, es decir, a la Naturaleza y, en último término, a Dios. Al hablar aquí de fin, nos referimos al *fin último*, que es el fin en su sentido más propio; no a los fines más o menos próximos que, en realidad, son también medios en orden a aquel fin. Es evidente que la ordenación de la voluntad al fin —al fin último y en su sentido más propio— es anterior a todos los dictámenes de nuestra razón práctica; es una ordenación natural, atribuible sólo, en última instancia, al Autor de la Naturaleza, a la Razón divina. En cambio, la ordenación de la voluntad a los medios más aptos para alcanzar aquel fin es obra que claramente pertenece a nuestra razón práctica, cuyo oficio propio es juzgar de los medios en vistas al fin y de los fines próximos en orden al fin último. Y es así como, supuesta la rectitud del apetito en orden al fin, la razón práctica es recta o verdadera cuando se acomoda a ese apetito, o sea, cuando le señala el verdadero camino —los medios— que ha de llevarle a su verdadero fin (19).

Por eso se define la verdad práctica como la conformidad de la razón con el apetito recto; y por eso también la vida recta o la *verdad de la vida* resulta de la concordia de nuestros actos con una *doble razón*: con la *Razón divina* o universal, que nos señala el *fin* en su sentido más propio, y con *nuestra* misma *razón práctica*, que nos indica los *medios*. Y como entre la Razón divina y la humana no hay oposición sino armonía, pues, al fin y al cabo, la razón humana es un destello de la divina, por eso la verdad de la vida, que es la *autenticidad* propiamente dicha, puede definirse simplemente así: la *conformidad de la vida con la razón*. Que es lo mismo que, con otras palabras, dejó escrito Santo Tomás: «La verdad de la vida resulta cuando nuestras acciones se comparan al entendimiento como lo regulado a la regla, o sea, cuando el entendimiento recto es la norma de nuestras acciones» (20).

Pero llevemos ya nuestra atención sobre el objeto central de este trabajo:

(19) Cf. SANTO TOMÁS, *In VI Ethic. Nic.*, lect. 2, ed. Pirotta, n.º 1131.

(20) *In IV Sent.*, dist. 46, a. 1, ad 3.

II

EL VALOR DE LA VERDAD

El valor de la verdad puede ser considerado *en sí mismo*, de modo absoluto, y también *relativamente a nosotros*, o sea, en atención al bien que su posesión nos procurará. Comencemos por la primera de estas consideraciones.

A) EL VALOR DE LA VERDAD EN SÍ MISMA

Si hay algo que resulta evidente en las reflexiones hechas hasta ahora sobre la naturaleza de la verdad es principalmente esto: que la verdad se dice de muchas maneras, que entraña múltiples y variados sentidos, aunque no dispersos e insolidarios, sino ligados por cierto vínculo y ordenados en clara jerarquía. Esto en términos técnicos se expresa diciendo que la verdad es «análoga», y precisamente con «analogía de atribución», de la cual es propio la gradación y orden entre sus distintos «analogados», con dependencia siempre de uno primero, al que se denomina «analogado principal». En nuestro caso, el analogado principal es la verdad del Entendimiento divino.

Esta analogía de la verdad es dato precioso que debemos tener muy en cuenta ahora que tratamos de poner de relieve el valor de la verdad en sí misma. Como los varios y diversos sentidos que la verdad entraña, bien que emparentados, no pueden reducirse a unidad perfecta, sería impropio y anticientífico plantear la cuestión en bloque, sin hacer las distinciones oportunas. Lo que procede y aconseja el buen método es con-

siderar por separado los distintos analogados de la verdad, comenzando precisamente por el primero. Hagámoslo así.

La verdad del *Entendimiento divino* es, como hemos dicho, ese primer analogado, y lo es porque ninguna otra verdad realiza más propia y perfectamente que ella la adecuación del entendimiento al ser. No se trata, en efecto, de una simple conformidad o conveniencia, sino de una plenísima identidad. Entender divino y Ser divino son la misma cosa. Por eso mejor que decir que en Dios hay verdad, debe decirse que Dios es la verdad. «Yo soy la verdad», dijo El de sí mismo (21).

Pues bien, esta verdad primera es lo más valioso y excelente que existe. Y lo es por dos razones fundamentales: porque comporta la *perfección máxima* y porque es el *último fin* de todo el universo.

La verdad del Entendimiento divino es lo *máximamente perfecto*. Sabido es que la perfección es sinónimo de actualidad y la imperfección de potencialidad. Por eso, un acto puro, sin mezcla alguna de potencia, es lo más perfecto que cabe. Pues bien, la verdad del Entendimiento divino no deja resquicio alguno por donde pueda introducirse la potencia. Ella es acto, un acto de entender identificado con el Ser divino, tanto objetiva como subjetivamente. En efecto, el Entender divino se identifica con su objeto, que es el Ser divino, y también con su sujeto, que es el mismo Ser de Dios. Y no hay en él lugar alguno para la potencia. Este acto que es la verdad primera no es compuesto, sino simplicísimo; no es múltiple, sino único; no es mudable, sino permanente; no es limitado, sino infinito. Es, pues, un acto puro e inmixto, y, por lo tanto, una perfección simplicísima y máxima. La verdad primera, la verdad del Entendimiento divino es lo más perfecto que existe.

Por otra parte, la verdad primera es el *último fin* de todo el universo. En este punto nos limitaremos a reproducir libremente —aclarándolo y completándolo— un argumento de Santo Tomás. Entre el agente y el fin hay siempre una correspondencia perfecta, pues ningún agente intenta sino lo que le es proporcionado y conveniente. Esto supuesto, resulta claro que el fin último de todo el universo tiene que ser el intentado por el supremo Hacedor o Creador del mismo, pues el fin más alto debe corresponder al más alto Agente. Ahora bien, el Hacedor supremo del universo no es otro que el Entendimiento divino. Sólo así puede explicarse el orden admirable con que todas las cosas creadas, incluso las que carecen de conocimiento intelectual, buscan constantemente su bien individual y colectivo. Se ve claro que no son obra del azar ni de alguna potestad ciega, sino de una Inteligencia soberana, pues sólo la inteligencia puede

(21) *Ioh.*, 14. 6.

ordenar y dirigir. En consecuencia, el último fin del universo será el intentado por el Entendimiento divino. Mas el Entendimiento divino no puede tener otro fin que la verdad primera. En efecto, por ser entendimiento, ha de tener como fin a la verdad, que es el objeto y el bien de todo entendimiento, y por ser divino o supremo, ha de tratarse de la verdad primera, pues el agente y el fin, como hemos dicho, han de corresponderse siempre. Luego la verdad primera es el último fin de todo el universo (22). Y por eso es lo más valioso que existe, porque ningún valor puede ser superior al del último fin de todas las cosas.

Esto por lo que toca al valor de la verdad primera. En cuanto al de las *verdades segundas* o derivadas, tanto las de los entendimientos creados, que todavía realizan la noción de verdad en sentido propio, como las de todas las cosas, que solamente la realizan en sentido impropio, vamos a ver que cada una de esas verdades comporta un valor sumo dentro del plano y orden en que está colocada.

Consideremos, en primer lugar, la verdad de las mismas *cosas creadas*, que es la verdad llamada ontológica. Esta verdad consiste propiamente en la entidad misma de las cosas. Ya lo veíamos más atrás. Una cosa es esencialmente verdadera cuando está acomodada al entendimiento del cual depende. Mas esta acomodación al entendimiento del que depende es una relación trascendental que, como tal, está embebida en la entidad misma de la cosa en cuestión. De aquí que la entidad y la verdad ontológica se identifiquen en la realidad y sólo se distingan mentalmente. Y siendo esto así, la verdad de una cosa es lo más valioso y apetecible que ella tiene, porque nada puede valer más que la entidad, que contiene y abarca la totalidad de las perfecciones de cada cosa.

Y ahora consideremos la verdad de los *entendimientos creados*. Esta verdad radica siempre en un *sujeto* y versa sobre un *objeto*. Pues bien, para el sujeto ella es siempre enriquecimiento y perfección, que llega hasta el grado máximo, y para el objeto es elevación y ennoblecimiento insuperables.

La verdad es perfección, y perfección máxima, para el *sujeto* en que radica. Es perfección, porque cualquier verdad, por insignificante que sea, es una participación o un destello de la verdad divina, y así, al poseerla, el sujeto se hace, en alguna medida, semejante a Dios. Y llegará

(22) El argumento de Santo Tomás es éste: «Finis ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi» (C.G., I, 1); y añade después que se trata «non cuiuslibet, sed eius veritatis, quae est origo omnis veritatis» (ibid.).

a ser perfección máxima, porque el entendimiento creado no puede contentarse ni descansar hasta que alcance la verdad suprema hacia la que le llevan, en última instancia, todas las otras verdades (23). Y alcanzando la verdad suprema se logra la perfección máxima.

En cuanto al *objeto*, la verdad es para él ennoblecimiento y elevación. Sobre todo si se trata de un objeto material y sensible. En este caso, la verdad del entendimiento que lo conoce ilustra y esclarece ese objeto. El, de suyo, es opaco y oscuro, con la opacidad y oscuridad propias de la materia, pero al ser conocido con verdad, al ser transportado, por así decir, al seno del sujeto, adquiere una existencia luminosa, una existencia inmaterial mucho más noble y alta. La verdad del entendimiento es así, para el objeto sobre que versa, una iluminación y elevación a que nunca podría él llegar por sí. Respecto a los objetos espirituales la acción perfecta de la verdad no es tan notoria, porque éstos no son de suyo oscuros, sino luminosos. Pero también cuando se conocen a sí mismos o toman conciencia de su propia verdad, se hacen más transparentes y lúcidos. Y lo mismo hay que decir cuando son conocidos por otro entendimiento más alto y espiritual que el que ellos tienen.

En cualquier caso, pues, la verdad comporta un valor sumo dentro del orden en que está situada.

B) EL VALOR DE LA VERDAD RESPECTO DE NOSOTROS

Una vez considerado el valor de la verdad en sí misma, veamos los efectos que la verdad produce en nosotros, o los bienes que su posesión nos acarrea.

1. La verdad nos hace fuertes

Y ante todo digamos que la verdad nos hace fuertes.

Refiérese en el Libro III de Esdras (24) que, en cierta ocasión, contendieron tres jóvenes ante el rey Darío sobre qué era lo más fuerte. El primero dijo: «Lo más fuerte es el vino», y defendió su sentencia apelando al arrojo, la despreocupación y la euforia que la embriaguez produce. El segundo —como buen cortesano, adulador— afirmó: «Lo más fuerte es el rey», y adujo muchos argumentos en favor de su dicho, ba-

(23) Santo Tomás escribe: «Semper mens creata reputatur informis nisi ipsi primae veritatis inhaereat» (I, q. 106, a. 1, ad 3).

(24) No pertenece a los Libros Canónicos, pero está incluido en algunas Biblias antiguas y fué citado a veces por los Santos Padres.

sados en la indiscutible eficacia del poder real. Finalmente, el tercero, llamado Zorobabel, fijó su posición con estas palabras: «Más fuertes todavía son las mujeres, pero por encima de todo está la verdad». Porque las mujeres —vino a decir— traen al mundo a los reyes y a los demás hombres, y son preferibles a todas las riquezas, y manejan, finalmente, a su antojo las voluntades de sus amadores. Pero todavía hay algo más fuerte y poderoso que las mujeres, y es la verdad, a la que nadie puede vencer (25).

El tercer joven tenía razón, al menos en la última parte de su sentencia. Nada hay más poderoso que la verdad, y nada puede, por consiguiente, hacernos tan fuertes como la posesión de ella.

Para demostrarlo recurramos a la vieja tesis de la *inmutabilidad de la verdad*. Si la verdad no cambia, si la verdad permanece siempre, el que se halle asentado en ella y abroquelado con ella será capaz de afrontar todos los embates y vencer todas las resistencias: firme y erecto como una roca frente al mar.

(25) Véase íntegro el alegato de Zorobabel: «Tertius qui dixerat de mulieribus et veritate, hic est Zorobabel, coepit loqui. Viri, non magnus rex, et multi homines, nec vinum praeceperunt. Quis est ergo qui dominatur eorum. Nonne mulieres genuerunt regem, et omnem populum, qui dominatur mari et terrae: et ex illis nati sunt, et ipsae educaverunt eos qui plantaverunt vineas ex quibus vinum fit? Et ipsae faciunt stolas omnium hominum, et ipsae faciunt gloriam hominibus et non possunt homines separari a mulieribus. Si congregaverint aurum et argentum, et omnem rem speciosam, et viderint mulierem unam bono habitu et bona specie, omnia haec relinquentes in eam intendunt, et aperto ore conspiciunt, et eam alliciunt magis quam aurum et argentum, et omnem rem pretiosam. Homo patrem suum relinquit qui enutrit illum, et suam regionem, et ad mulierem se coniungit. Et cum muliere remittit animam: et neque patrem meminit, neque matrem, neque regionem. Et hinc oportet vos scire: quoniam mulieres dominatur vestri. Nonne doletis? Et accipit homo gaudium suum, et vadit in viam facere furta, et homicidia, et mare navigare et flumina, et leonem videt, et in tenebris ingreditur: et cum furtum fecerit, et fraudes, et rapinas, amabili suae affert. Et iterum, diligit homo uxorem suam magis quam patrem aut matrem. Et multi demerentes facti sunt propter uxores suas, et servi facti sunt propter illas: et multi perierunt et iugalati sunt, et peccaverunt propter mulieres. Et nunc credite mihi, quia magnus est rex in potestate sua: quoniam omnes regiones verentur tangere eum. Videbam tamen Apemen filiam Bezacis, mirifici concubinam regis, sedentem iuxta regem ad dexteram, et auferentem diadema de capite eius, et imponentem sibi, et palmis caedebat regem de sinistra manu. Et super haec aperto ore intuebatur eam: et si arriserit ei, ridet. Nam si indignata ei fuerit, blanditur, donec reconcilietur in gratiam. O viri, cur non sunt fortiores mulieres? Magna est terra, et excelsum est coelum: quis ista agit?

Et tunc rex, et purpurati intuebantur in alterutrum. Et inchoavit loqui de veritate. O viri, nonne fortes sunt mulieres? Magna est terra, et excelsum est coelum: et velox cursus solis convertit in gyro coelum in locum suum in una die. Nonne magnificus est qui haec facit, et veritas magna, et fortior prae omnibus? Omnis terra veritatem invocat, coelum etiam ipsam benedicit, et omnia opera moventur, et tremunt eam, et non est cum ea quidquam iniquum. Vinum iniquum, iniquus rex, iniquae mulieres, iniqui omnes filii hominum et iniqua illorum omnia opera, et non est in ipsis veritas, et in sua iniquitate peribunt: et veritas manet et invalescit in aeternum, et vivit et obtinet in saecula saeculorum. Nec est apud eam accipere personas, neque differentias: sed quae iusta sunt facit omnibus, iniustis ac malignis, et omnes benignantur in operibus eius. Et non est in iudicio eius iniquum, sed fortitudo, et regnum, et potestas, et maiestas omnium aevorum. Benedictus Deus veritatis.

Et desit loquendo. Et omnes populi clamaverunt, et dixerunt: Magna est veritas, et praevalet» (*III Esdrae*, cap. IV, vs. 13-41).

Y es cierto que la verdad es inmutable, aunque no en todos los sentidos. En primer lugar hay que distinguir entre la *verdad divina* y la *verdad creada*. La verdad divina es absolutamente inmutable: arraigada en Dios, o mejor, identificada con El, sólo podría cambiar si Dios cambiara, y esto es imposible. Ni aunque se mudaran y perecieran todas las cosas creadas. La verdad divina, como medida extrínseca de esas cosas y como no dependiendo de ellas en absoluto, permanece siempre inmutable: «Veritas Domini manet in aeternum».

Por lo que hace a la verdad creada hay todavía que distinguir. La verdad de las mismas *cosas*, en cuanto consiste en la adecuación de ellas al Entendimiento divino, no es susceptible más que de un cambio relativo. Esta verdad radica en el ser mismo de las cosas y, por eso, mientras ellas retengan su ser, conservarán su verdad. De este modo una verdad puede cambiarse en otra, como un ser en otro, pero cada cosa tiene su verdad inmutablemente establecida y en ella no cabe falsedad alguna.

En cambio, la verdad de los *entendimientos creados* puede mudarse en otra verdad y también en falsedad. Esta verdad está medida por las cosas y consiste en que el entendimiento se adecúe a ellas. Por eso, si las cosas cambian y también el entendimiento en armonía con ellas tendremos el simple paso de una verdad a otra. Pero si el entendimiento cambia sin que lo hagan las cosas, o cambian las cosas sin que lo haga el entendimiento, o aquéllas y éste cambian de manera distinta, en todos estos casos habrá falsedad en el entendimiento, habrá mutación de verdad en falsedad. De modo que la verdad de nuestro entendimiento es variable como lo son nuestros juicios y las cosas que nos rodean.

Pero podemos alcanzar la verdad invariable. En la medida en que nos elevamos de lo material a lo espiritual y de lo creado a lo divino, dejamos la región de lo mudable y contingente y accedemos a la de lo invariable y necesario. En el mismo orden abstracto y universal, que no es propiamente espiritual, pero sí inmaterial, existen ya verdades, como las atañederas al ser en general, que no pueden cambiar, ni en sí mismas ni respecto a nosotros. No pueden cambiar en sí mismas, porque expresan unas relaciones absolutamente necesarias. Y tampoco pueden cambiar por respecto a nosotros, porque son tan claras y evidentes que no caben acerca de ellas ni la ignorancia ni el error. Y si de este orden abstracto pasamos al reino de lo espiritual propiamente dicho, y nos elevamos incluso hasta tocar el cielo de la verdad divina, más todavía habremos alcanzado la verdad absolutamente inmutable.

Asentados en ella nos sentimos seguros y fuertes. Y no sólo eso, pues precisamente por este contacto con la verdad inmutable es como llega-

mos a tomar conciencia de la condición espiritual e indestructible de nuestro propio ser. La sola posibilidad, que nos es connatural, de acceder a esta región de lo imperecedero es señal cierta de que hay algo en nosotros que tampoco perecerá. Porque ¿cómo podríamos entrar en comunión con lo que nunca muere, si no hubiera en nosotros un aliento inmortal? O, por decirlo con frase de Maeztu, «¿cómo podríamos gozar de las estrellas, si no estuviéramos hechos de su luz?» (26).

La verdad nos hace fuertes; no sólo porque nos asienta sobre un cimiento inconmovible, sino también porque nos descubre la dimensión espiritual de nuestra naturaleza y nos implanta en ella; y el espíritu es firme y fuerte sobre toda ponderación.

Poca importa que algunos pensadores contemporáneos, como *Max Scheler* y *Nicolai Hartmann*, se empeñen en decir lo contrario: que el espíritu es lo más débil, aunque sea, por otra parte, lo más valioso. El primero de ellos escribe: «Las categorías superiores del ser y del valer son, por naturaleza, las más débiles» (27); y también: «El espíritu no tiene, por naturaleza ni originariamente, energía propia» (28). Mas ¿cómo es posible disociar así los grados de perfección entitativa —la jerarquía del ser y del valer— de los grados de robustez, consistencia y estabilidad? ¿Cómo lo que es superior y más valioso puede ser más débil? Si estamos de acuerdo en que el ser por excelencia es el espíritu y que la materia es una degradación de él, no es posible afirmar que la materia es más fuerte que el espíritu; porque la fortaleza también es una perfección y un valor, y la flaqueza, una imperfección y un contravalor. Lo cierto es que la materia, que es raíz de imperfección, lo es también de inconsistencia y debilidad (29).

(26) RAMIRO DE MAEZTU, *Defensa del Espíritu*, Madrid, 1958, pág. 78.

(27) MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción de José Gaos, Revista de Occidente, 2.^a edición, Madrid, 1936, pág. 92.

(28) O. c., pág. 94.

(29) Con aquella dialéctica ruda, pero contundente que le caracteriza, nuestro Ramiro de Maeztu contesta así a Scheler y Hartmann: «Se frota uno los ojos al leer estos juicios. He aquí a dos grandes filósofos alemanes que echan al hombre a pelear con un gorila rabioso en una jaula y nos dicen tranquilamente que el gorila es más fuerte. No cabe duda de que [...] siempre será posible que un hombre desarmado tenga que afrontarse con un gorila. Pero así nos olvidamos de que el hombre es el *homo faber*, fabricante de instrumentos que multiplican su poder. Dotado de una buena pistola y cartuchos se nivelan los poderes del hombre y del gorila [...]. Servir de pedestal no es ser más poderoso. El mundo orgánico depende del inorgánico como un gran señor de sus sirvientes. Ello no significa que el mundo inorgánico sea el más poderoso, ni que lo sean los sirvientes del señor. Las rocas son firmes, pero de ellas nos servimos para sacar las piedras con que levantamos nuestras casas. El gorila es más fuerte que el hombre, pero vive escondido en el bosque. Las muchedumbres de Carlos Marx son más pujantes que los talentos raros, pero sólo se mueven y amenazan porque algunos hombres de talento, como Carlos Marx, les han infundido sus sentimientos. La materia es más resistente que el espíritu, pero el espíritu la mueve. *Mens agitat molem*» (O. c., págs. 237-238).

2. La verdad nos hace libres

Entre la libertad y la verdad hay una relación muy estrecha. Lo apuntábamos más atrás cuando aludimos a la concepción de Heidegger sobre la verdad. Para este autor, en efecto, la verdad está anclada sobre la libertad de tal manera que bien puede decirse que la esencia de la verdad es la libertad. ¡La libertad sirviendo de fundamento a la verdad y constituyéndola en último término! Ahora bien, la relación entre la libertad y la verdad no es precisamente esa, sino la contraria: es la verdad la que fundamenta la libertad; es la verdad la que nos hace libres.

Distingamos, ante todo, dos especies muy diversas de libertad: la *física* o de medio, y la *moral* o de fin. La primera consiste en la capacidad puramente física de hacer esto o lo otro, bueno o malo, y tiene su raíz en la indeterminación y apertura de nuestro ser espiritual. La segunda consiste, más bien, en una liberación, en el señorío y dominio de nosotros mismos, en escapar a la servidumbre de la materia y del mal para acceder al reino del espíritu y del bien, y esta libertad tiene su fundamento en la recta razón. Por supuesto que la libertad moral es más perfecta que la física. Esta última es el instrumento o el medio de que disponemos para alcanzar aquella otra, que es la libertad ideal o final. Se nos da la libertad física para conquistar la libertad moral. La libertad física es la primera en el tiempo y todos los hombres la poseen; la moral es la primera en dignidad y no todos los hombres la consiguen. Y es que la libertad física, débil y deficiente como es en nosotros, tanto puede servir para hacernos señores y elevarnos, como para hacernos esclavos y envilecernos. Por eso, la libertad verdadera o en su más pleno sentido es la libertad moral.

Ambas especies de libertad tienen su fundamento en la verdad: en la verdad ontológica de nuestra propia *naturaleza*, la libertad física, y en la verdad lógica de nuestra *razón práctica*, la libertad moral.

La verdad de nuestra propia naturaleza es que somos espíritu, pero también cuerpo. Y porque somos espíritu podemos obrar de muy variados modos, gozamos de una apertura y plasticidad casi infinitas y recorremos de hecho muchos caminos en prosecución del bien perfecto, la felicidad, a la que necesariamente aspiramos. Mas porque también somos cuerpo estamos debilitados y entorpecidos y con frecuencia equivocamos el camino y nos precipitamos en busca de los bienes sensibles, contrarios muchas veces a nuestra verdadera felicidad. De todo esto resulta nuestra libertad física: capacidad de elegir entre muchos bienes limitados, bienes unas veces conducentes y otras contrarios a nuestro último fin, bienes

unas veces reales y verdaderos y otras aparentes y falsos. Es una libertad imperfecta, un mero instrumento, no siempre bien usado, para conquistar la libertad ideal.

La verdad de nuestra razón práctica es que juzguemos con arreglo a las exigencias de una voluntad recta, de una voluntad firmemente adherida al bien sin restricción. Para ello la razón humana —deficiente en muchos aspectos— tiene que estar enriquecida y reforzada con la virtud de la prudencia. Así puede distinguir el bien verdadero del bien engañoso, el que conduce al fin de la felicidad del que aparta y aleja de él. Esta verdad de nuestra razón práctica es la que realmente nos liberta, la que nos conduce al señorío del espíritu, la que nos arranca de la esclavitud del error y de la servidumbre del mal. Esta verdad de nuestra razón práctica es el fundamento de la libertad moral, que es la plena y auténtica y verdadera libertad.

Esta doctrina, por lo demás, rima perfectamente con aquellas palabras de Jesucristo: «Si vosotros permanecéis en mi palabra, verdaderamente seréis mis discípulos. Y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (30).

«¡La verdad nos hará libres! —escribe Ramiro de Maeztu—. ¡Cuántas veces no se ha tratado de interpretar este famoso texto! Ahí está, sin embargo, claro como la luz. Hay algo en nosotros que puede libertarse (¿qué otra cosa puede ser sino el señorío del alma?), mas para ello hay que perseverar en la palabra de Jesús, y así conoceremos la verdad y la verdad nos hará libres. Hemos de empezar por darnos cuenta de nuestra dignidad. Realmente podemos y debemos ser libres. La libertad es libertarnos de la servidumbre del pecado. Mas para ello necesitamos conocer la verdad. Y esta es la causa de que siempre que se nos ha prometido la libertad, sin exigírsenos la verdad al mismo tiempo, haya fallado lamentablemente el propósito libertador. A la conquista del alma, mejor dicho, a la majestad del alma, sólo por el camino de la verdad se llega» (31).

El error de Heidegger, y, antes de él, de todos los liberales y libertistas, ha consistido en no distinguir aquellas dos especies de libertad, o mejor, en contentarse con la libertad física, sin aspirar a la moral. Por eso han pensado que la libertad se bastaba a sí misma y que, lejos de apoyarse en la verdad y nutrirse de ella, era la verdad la que dependía de la libertad. Pero frente a ellos permanece inmutable aquella advertencia soberana: ¡sólo la verdad nos hará libres! Prestemos nuevamente oídos a la recia voz de Maeztu: «Si pensamos que el alma es, de hecho, agente

(30) *Ioh.*, 8, 31-32.

(31) O. c., págs. 75-76.

libre y no siervo, el ideal inmediato que le propongamos no ha de ser la libertad, sino precisamente aquella disciplina con que ha de merecer y conquistar la libertad. Entre la libertad instrumental o de hecho [libertad física] y la libertad ideal o final [libertad moral] media un aprendizaje que no nos podemos saltar a la torera. Stuart Mill [y en nuestros días Heidegger] se engañaba al esperar la verdad de la libertad. Tenemos que desandar lo andado y reconocer humildemente que sólo la verdad nos hará libres» (32).

3. La verdad nos une

Otro de los grandes bienes que la posesión de la verdad nos acarrea es el de unirnos en acordada convivencia. La verdad nos une, mientras el error nos separa.

Esto es debido al carácter comunitario de la verdad. La verdad es esencialmente un *bien común*, un bien abierto a todos y que desborda la posesión privada. Nos referimos aquí concretamente a la verdad lógica, tanto del Entendimiento divino como de los entendimientos creados; pues la verdad ontológica es privativa de cada ser o especie de seres.

San Agustín, mejor que otro alguno, ha hecho resaltar el carácter comunitario de la verdad. Cada uno capta la verdad con su propia *inteligencia*, pero la verdad captada es la misma y común para todos. «La verdad —escribe— es una y a la vez común a la vista de todos los que la conocen, no obstante que cada cual la ve, no con mi mente, ni con la tuya, ni con la de ningún otro, sino con la suya propia, puesto que el objeto que se ve está igualmente a la vista de todos los que lo miran» (33). Y en otro lugar: «Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices y asimismo vemos los dos que es verdad lo que yo digo, ¿en dónde, pregunto, lo vemos? No ciertamente tú en mí, ni yo en tí, sino ambos en la misma inmutable verdad, que está sobre nuestras mentes» (34).

Los bienes *espirituales* son muy distintos de los *materiales*. Estos no se pueden comunicar sin dividirlos y amenguarlos, pues de suyo están ordenados a la *posesión privada*. En cambio, los bienes espirituales son indefinidamente participables o comunicables sin división ni mengua, pues piden de suyo una *posesión en común*.

Pero la verdad es un *bien espiritual* y, por lo mismo, un bien común que se da y comunica a todos los seres racionales —únicos que pueden

(32) O. c., pág. 72.

(33) *De libero arbitrio*, Lib. II, cap. 10, n.º 28; ed. de la B.A.C., t. III, pág. 357.

(34) *Confessiones*, Lib. XII, cap. 25, n.º 35; ed. de la B.A.C., t. II, 3.ª ed., pág. 649.

poseerla—, sin detrimento alguno de su parte. Y todos los que la poseen se hacen solidarios en ella, se unen estrechamente con ella en misterioso vínculo; pues lo que une es lo que se posee en común.

La verdad es incompatible con el egoísmo, porque nadie puede decir que la verdad es suya, ni guardarla para sí solo en posesión privada. Lo único que es propio de éste o aquél hombre es el hallazgo de la verdad y la expresión o forma que acierta a dar a la verdad hallada. Y suelen los hombres ser muy celosos de esta propiedad, a la que llamamos «intelectual». Pero la verdad misma, que se descubre a todos los hombres que con afán la buscan, está siempre por encima de ellos, y no se deja encadenar por nadie, ni consiente que alguien la haga suya con exclusión de los demás. El que esto pretendiera se engañaría a sí mismo y no llegaría a posesionarse de la verdad, sino de una falsa apariencia. La verdad —repetimos— es esencialmente un bien común, y, por eso, querer gozar de la verdad en privado es condenarse a quedar privado de la verdad. San Agustín lo ha dicho de forma magistral: «Por eso, Señor, son terribles tus juicios; porque tu verdad no es mía, ni de aquél, ni del más allá, sino de todos nosotros, a cuya comunicación nos llamas públicamente y terriblemente nos adviertes que no queramos poseerla en privado para no vernos privados de ella. Porque cualquiera que reclame para sí propio lo que tú propones para disfrute de todos, y quiera hacer suyo lo que es de todos, será repelido del bien común hacia lo que es suyo, esto es, de la verdad a la mentira. *Porque el que habla mentira de lo que es suyo habla*» (35).

No hay nada que una tanto a los hombres como la posesión de unas mismas verdades fundamentales. Ni la sangre, ni la tierra, ni la historia. Todo esto es inútil sin la unión de las voluntades, y esta última es imposible sin la unión de las inteligencias en una misma ideología. En un mundo intelectualmente dividido sólo cabe esperar una coexistencia inestable, cargada de malos presagios, pero ninguna especie de verdadera convivencia. Convivir es algo más que coexistir; exige, tratándose de los hombres, una vida humana o racional en común, con una misma fundamental ideología.

4. La verdad nos perfecciona

Cifra y compendio de todos los beneficios que la posesión de la verdad nos procura: ella es sencillamente nuestra perfección.

Partamos, para demostrarlo, de la antigua y venerable definición del

(35) *Ibíd.*, n.º 34; ed. de la B.A.C., t. II, 3.ª ed., pág. 640.

hombre como «animal racional» (36). Esta definición ha tenido bastantes contradictores en todos los tiempos y particularmente en el nuestro, pero lejos de haber sido anulada por sus ataques e invectivas, aun permanece firme y joven, como lo es siempre la verdad, que no puede pasar ni envejecer. Es una definición perfectamente acomodada a la realidad que expresa, al hombre mismo. Somos, en efecto, *cuerpos vivientes* con todas las funciones específicas de los *animales*: nutrirse, crecer, reproducirse; sentir y percibir; apetecer e ir en busca de lo apetecido; pero, además de esto, somos *racionales*, participamos del ser y de la vida propios de los espíritus: entendemos, juzgamos, razonamos; elegimos y obramos libremente; podemos levantarnos desde las sombras de los sentidos a las claridades de la inteligencia. Literalmente somos, pues, eso: animales racionales. Y lo somos por este orden, porque la parte animal, sin dejar de sernos esencial, está, sin embargo, al servicio de la parte racional. En nosotros, los hombres, el *cuerpo* es para la *vida*, la vida para la *sensibilidad* y la sensibilidad para la *racionalidad*.

Y porque este es el orden de las partes y perfecciones entitativas del hombre, por eso se escalonan y subordinan de modo semejante las actividades y perfecciones operativas del mismo. La base o el soporte primero es el *cuerpo humano*, con una contextura y organización aptísimas para el fin a que está destinado. Sobre él se levanta la *vida inferior* con sus operaciones esenciales: la nutrición, el crecimiento y la reproducción, encaminadas directamente a la perfección de nuestro cuerpo, pero indirectamente a la perfección de todo el hombre y a su indefinida permanencia, al menos específica. Después vienen el *conocimiento* y *apetito sensitivos* —las operaciones de la vida propiamente animal—: la sensación, la percepción, la imaginación, el recuerdo, las aprehensiones instintivas, y también las pasiones o movimientos del apetito concupiscible e irascible. Todo esto con una *doble función*: la de subvenir a las necesidades de la vida sensible, a la conservación y desarrollo de los individuos y de la especie, como en el resto de los animales; y la función —propia de la sensibilidad humana— de ayudar y servir a las operaciones de la vida racional. Por esta segunda función las facultades sensitivas del hombre se levantan, por así decir, sobre sí mismas y alcanzan, tanto ellas como sus operaciones, un nivel tangente a las potencias y operaciones espirituales: la imaginación se hace inventiva, la memoria pasa a reminiscencia, el instinto se transforma en cogitativa, y el apetito, concupiscible o irascible, se torna apto para ser regulado y sometido a las virtudes morales. Finalmente, en la cima de este hermoso edificio, está la

(36) Se encuentra ya en Aristóteles. Cf. *III de Anima*, III 4, 414 b 18.

vida racional, con sus operaciones específicas de entender razonando y amar eligiendo.

Este es el hombre: síntesis armónica, compendio ordenado de perfecciones entitativas y operativas de toda índole, verdadero microcosmos, donde, al igual que en el macrocosmos, lo inferior sirve a lo superior, lo material y sensible, a lo espiritual y racional. En nosotros todo conspira de suyo a la perfección de lo más noble que tenemos que es la racionalidad, y, por otro lado, la misma perfección de la racionalidad se difunde por todo nuestro ser y redundante en todas sus partes y operaciones. Y es que, como las cosas se perfeccionan en el cumplimiento de su fin, y el fin de todas las partes y operaciones del hombre es la vida racional, al servir a la racionalidad, todo en nosotros se ennoblece y eleva.

En la vida racional, que es la vida propiamente humana, hay dos dimensiones fundamentales: una *cognoscitiva* y otra *apetitiva*, que corresponden a las dos facultades esenciales de todo ser espiritual: el *entendimiento* y la *voluntad*. La racionalidad de que hemos venido hablando y que entra en la definición del hombre, como su diferencia específica, no designa directamente ninguna de estas dos facultades, sino la raíz primera de donde ellas brotan, es decir, la esencia misma del alma humana, que es a la vez alma y espíritu: alma en cuanto informa y vivifica al cuerpo, y espíritu en cuanto no queda aprisionada por él, sino que lo trasciende con mucho. La racionalidad, pues, una en el plano de la sustancia, se bifurca, en el plano de los accidentes, en dos facultades: entendimiento y voluntad, y en dos dimensiones o líneas de operación: el conocimiento intelectual y la apetición voluntaria y libre. Pero esto no hay que entenderlo como si la vida racional estuviera dividida en dos partes aisladas y sin comunicación. Por el contrario, el conocimiento y la apetición racionales, si bien realmente distintos, como también las facultades de que brotan, se interfieren y mezclan en la unidad de la vida humana; y se ayudan e influyen entre sí.

Hay veces en que el hombre no busca más que *conocer*, saber lo que las cosas son, y entonces se dice que especula o teoriza. Aquí es el entendimiento el que campa a sus anchas, y está, por así decir, en su propio papel; pero también la voluntad interviene en alguna medida, porque el acto mismo de especular está sometido a su dominio, y el objeto de la especulación raramente deja de redundar en ella, pues nuestra voluntad se goza naturalmente en la posesión de la verdad. Otras veces lo que el hombre busca es *obrar* en sí o fuera de sí, llevar a cabo cualquier género de actividad; y aquí es la voluntad la que desempeña el principal papel, pero no sin la ayuda del entendimiento, que tiene siempre a su cargo el

ilustrar y dirigir. Dos modos de comportarse el hombre, dos especies de vida humana, llamadas respectivamente *contemplativa* y *activa*, y que tampoco pueden darse enteramente solas y aisladas, sino que se mezclan y se suceden a lo largo de la vida de cada uno. El hombre más contemplativo y teorizador es alguna vez activo y práctico, y, a la inversa, el hombre más activo tiene alguna vez que especular.

A esta división de la vida humana en contemplativa y activa corresponde la división del entendimiento en *especulativo* y *práctico*: dos funciones que realiza la misma facultad. En su función especulativa, el entendimiento se limita a considerar el orden establecido en la Naturaleza por el Autor de ella; en este oficio es como un espejo —especular equivale a espejear— en donde viene a reflejarse el universo todo. En cambio, en su función práctica, el entendimiento es inmediatamente directivo de las acciones del hombre, tanto de las que se ordenan a la perfección de su voluntad, que son las acciones morales, como de las que se enderezan a la perfección de sus otras facultades y a la transformación de las cosas que le rodean, que es el dominio del arte. En estas dos funciones el entendimiento hace lo suyo, que es conocer, pero en el primer caso no tiene una finalidad ulterior al mismo conocer, mientras que en el segundo su fin es la acción que trata de orientar y dirigir. Por lo demás, la función especulativa corresponde al entendimiento por sí mismo, mientras que la práctica le corresponde por su unión con la voluntad; esta última le es, pues, menos propia.

Por lo que hace a la voluntad, de ella no hay una división semejante a ésta del entendimiento y correspondiente a la de la vida humana en contemplativa y activa. La voluntad nunca es por sí misma especulativa ni contemplativa. Solamente la división entre *voluntad del fin* y *voluntad de los medios*, de que hablamos más atrás, tiene algo que ver con esas otras divisiones. La voluntad del fin —la *θέλησις* aristotélica o la *voluntas ut natura* de los escolásticos— no es electiva ni libre, sino fija y necesaria, y en esto participa de la índole propia de la contemplación. En cambio, la voluntad de los medios —la *βούλησις* de Aristóteles o la *voluntas ut voluntas* de los escolásticos—, que es la sede de la libertad, es el órgano propio de la vida activa. Además, la voluntad del fin encuentra su pábulo en el bien sin restricción, que no puede ser realizado, sino sólo contemplado y amado, mientras que la voluntad de los medios se alimenta de los bienes finitos y realizables, que le son presentados por el entendimiento práctico.

Pero hagamos aquí un alto para volver a la tesis que tratábamos de demostrar, es a saber: que la verdad es la perfección del hombre. Sin

duda, tenemos ya bastante adelantado el camino. Como en el hombre, según hemos visto, todo se ordena a la perfección de su parte más noble, que es la racionalidad, es evidente que la perfección de ésta será, sin más, la perfección de todo el hombre. Ahora bien, la perfección de la racionalidad es precisamente la verdad.

Esta última afirmación resulta clara si nos limitamos a la esfera del entendimiento y de la vida contemplativa. Por lo que hace al *entendimiento* la verdad es sencillamente su objeto, y sabido es que el objeto de una facultad es para ella su complemento y perfección esenciales. Y siendo su objeto, la verdad entra en la definición del entendimiento y constituye su alimento propio. Nutriéndose de ella, el entendimiento crece y prospera, pero privado de la verdad, no sólo no avanza, sino que termina por agostarse como un árbol sin agua. Y esto es así, tanto para el entendimiento especulativo, que se limita a conocer, como para el entendimiento práctico, que se extiende a ordenar y dirigir las acciones del hombre. La verdad práctica es también verdad, aunque en sentido menos propio que la verdad especulativa.

Por lo que atañe a la vida *contemplativa*, también es claro que su perfección es la verdad. Aquí, como dijimos, es el entendimiento el que marca la pauta y juega el principal papel. La voluntad sólo interviene o para poner en marcha el mecanismo psicológico de la especulación o para gozarse en la verdad alcanzada y contemplada. Vivir contemplativamente es vivir de la verdad y para la verdad.

Y ahora consideremos las relaciones de la verdad con la voluntad y la vida activa. Absolutamente hablando el objeto de la voluntad y de la acción no es la verdad, sino el bien; pero este mismo bien no es accesible sino por la verdad.

Veámoslo, primero, respecto a la *voluntad del fin*. Ella, como hemos dicho, tiene que ver con la vida contemplativa y, por consiguiente, con el reino de la verdad. Ese fin a que la voluntad está naturalmente ordenada es, en última instancia, el bien sumo, el cual coincide sin residuo con la suma verdad. En el ápice de la vida contemplativa se identifican los objetos del entendimiento y de la voluntad; la verdad primera es precisamente el bien o fin últimos. El entendimiento, hambreado su objeto propio que es la verdad, no para hasta dar, en alas de la especulación, con la verdad primera; la voluntad, por su parte, buscando el bien sin restricción, que es su fin, recorre un largo trecho por el camino de la acción hasta quedar fijada en aquel objeto que el entendimiento le presenta como el más alto: la verdad primera que es también el bien sumo. Respecto de él el entendimiento conoce y aprehende; la voluntad ama

y descansa. Pero se trata del mismo objeto, que primero se capta como verdad y luego se ama como bien. No hay, pues, error en afirmar que la verdad primera es la perfección de la voluntad en cuanto naturalmente ordenada a su fin.

Y por lo que hace a la vida activa y a la voluntad electiva de los medios, también la verdad es su perfección, al menos indirecta. De la *vida activa* no está ni puede estar ajeno el entendimiento; es un modo de la vida humana o racional, que es esencialmente intelectual. La vida activa es realizada por la voluntad buscando el bien, pero es dirigida por el entendimiento manifestando la verdad, la verdad práctica que expresa lo que conviene hacer en cada caso. La vida activa depende, pues, de la verdad práctica y encuentra en ella su perfección. Algo semejante hay que decir de la *voluntad electiva*. La elección es de la voluntad, pero no es posible sin la deliberación y el consejo, que son actos del entendimiento. La elección de los medios no sólo supone el apetito del fin, sino también el conocimiento de éste y el de los diversos caminos o medios que a él conducen. Pero el objeto del entendimiento y del conocimiento es siempre la verdad, siquiera se trate de la verdad práctica. La voluntad electiva, por tanto, encuentra también su perfección en la verdad.

En resumen, la verdad especulativa o práctica es directa o indirectamente la perfección de toda la parte racional del hombre, y por ello, como vimos, del hombre en su integridad.

Pero hay más todavía, y es que de las dos especies de vida humana que hemos descrito, la *contemplativa*, que mira más directamente a la verdad, es superior y más perfecta que la *activa*, que mira más directamente al bien; y así la vida activa debe estar al servicio de la contemplativa, y la perfección que se alcanza por el bien, ordenada a la que se logra por la verdad.

La vida contemplativa es superior a la vida activa. Así lo afirman unánimemente los filósofos clásicos de la antigüedad y el medioevo. La más alta y deleitable ocupación del hombre es la *sabiduría*, la ciencia sabrosa y gozosa de la verdad, de toda verdad, pero principalmente de la primera. Y todas las demás ocupaciones del hombre se ordenan de suyo a la sabiduría, como los medios se ordenan al fin. La vida práctica o activa es como una puerta que conduce a la sabiduría.

Bien es cierto que la filosofía moderna se ha esforzado en trastocar este orden. *Francisco Bacon*, el iniciador del empirismo moderno, subordina claramente el saber al poder o a la acción (37), y en esto no hace

(37) «Para Bacon el saber nunca es fin en sí mismo. En él no quedan rastros de aquella entrega pura y entusiasta a la verdad, que muestran Bruno y Böhme [y los autores antiguos y medievales]. Ignora aquel solemne abismarse en los misterios de la naturaleza y del alma.

sino recoger las enseñanzas más o menos explícitas de los científicos y políticos del Renacimiento. El lema de su filosofía: «saber es poder», es en el fondo el mismo que, tres siglos más tarde, levantará como una bandera el positivismo: «savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir».

Por su parte, Descartes, llamado con razón el padre de la filosofía moderna, más que por el afán de la verdad, se nos muestra acuciado por el deseo de un conocimiento perfecto y útil: tan riguroso como las matemáticas y tan práctico como la ética (38). Diríase que no le mueve tanto el amor a la verdad cuanto el temor a equivocarse; y por eso su filosofía es en extremo cautelosa y alicorta. Tampoco encontramos en él un verdadero amor a la especulación pura, obsesionado como está por los resultados prácticos del saber. No es de extrañar, pues, que se forme la siguiente imagen de la filosofía: «Toda la filosofía —escribe— es a manera de un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas que de este tronco salen todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral, entendiéndose por tal la moral más alta y perfecta, que suponiendo un previo y completo conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría» (39). La metafísica y la física, que son saberes especulativos, ordenadas a la ética y a la mecánica, que son saberes prácticos y activos. El *homo sapiens* de los antiguos ha cedido su puesto al *homo practicus et faber*, y el sobrio *gaudium de veritate*, de que hablaba San Agustín (40), ha sido suplantado por el desbordado *gaudium de actione*.

Pero es preciso volver a la antigua imagen del hombre. Ni la utilidad práctica, ni el dominio del mundo y de los hombres son los máximos ideales de la vida humana, sino aquella ocupación verdaderamente libre y soberana que llega a levantarnos por encima de nosotros mismos y a divinizarlos en cierto modo: la *sabiduría* o la contemplación de la verdad, y sobre todo de la primera. Aristóteles decía de ella que «no es humana,

El saber, para él, es sólo el medio más riguroso y seguro para conquistar el poder. La medida de su saber es la de su poder, pues sólo pueden dominarse las cosas cuando se las sólo comprende» (WINDELBAND, W., *Historia de la Filosofía Moderna*, traducción española de Elsa Tabernig, Buenos Aires, 1951, t. I, pág. 109).

(38) «Me gustaban sobre todo las matemáticas —escribe Descartes— por la certeza y evidencia de sus razonamientos; pero aun no conocía su verdadero uso, y, pensando que sólo servirían para las artes mecánicas, me admiraba de que, siendo tan firmes y sólidos sus fundamentos, no se hubiera edificado sobre ellos algo más elevado. Comparaba, por el contrario, los escritos de los antiguos paganos que tratan de las costumbres, a palacios muy soberbios y magníficos edificados sobre arena y barro: elevan las virtudes y las hacen aparecer como más estimables que todas las cosas que hay en el mundo; pero no enseñan bastante a conocerlas» (*Discurso del Método*, I parte, n.º 10; en *Obras Filosóficas de Descartes*, traducción de Manuel de la Revilla, Madrid, sin fecha, pág. 10).

(39) *Principios de Filosofía*, Pról., n.º 12; en la traducción citada, pág. 154.

(40) Cf. *Confesiones*, Lib. X, cap. 23, n.º 33; ed. de la B.A.C., t. II, 3.ª ed., pág. 507.

sino divina posesión» (41), pero añadía que «es indigno del hombre no buscar una ciencia a la que puede aspirar» (42); y en otra parte afirmaba que «a pesar de no ser más que hombres, no debemos limitarnos, como algunos pretenden, a los conocimientos y sentimientos exclusivamente humanos; ni reducirnos, porque seamos mortales, a una condición mortal; es menester, por el contrario, que en lo que depende de nosotros, superemos los límites de nuestra condición mortal y nos esforcemos por vivir conforme a lo mejor que en nosotros existe» (43). Y estas palabras son de un hombre, del que resulta muy dudoso que haya admitido la inmortalidad del alma.

Por su parte, Santo Tomás de Aquino no se cansa de ponderar las excelencias de la sabiduría y su valor sumo para el hombre. Véase este texto verdaderamente magnífico: «El estudio de la sabiduría es más perfecto, sublime, provechoso y agradable que todas las demás ocupaciones humanas. Más perfecto realmente, porque, en la medida en que el hombre se entrega al estudio de la sabiduría, se hace más y más partícipe de la verdadera bienaventuranza [...]. Más sublime, porque principalmente por la sabiduría se hace el hombre semejante a Dios, que «todo lo hizo sabiamente» (*Ps.* 103, 24); y, como la semejanza es causa de amor, también por la sabiduría se une el hombre especialmente a Dios por amistad [...]. Más provechoso, por que la sabiduría es camino para llegar a la inmortalidad [...]. Y más agradable, por último, porque «el trato con la sabiduría no engendra amargura ni fastidio, sino alegría y gozo» (*Sap.*, 8, 16)» (44).

Esta dedicación, esta entrega del hombre al servicio de la verdad, que es la vida contemplativa y el estudio de la sabiduría, no puede ser descalificada porque algunos o todos los autores modernos lancen contra ella el deshonesto epíteto de inútil. Inútil es, en efecto, porque no sirve para enriquecerse, ni para dominar la Naturaleza, ni para conquistar el poder político; ella está por encima de estas servidumbres; inútil, porque es supraútil, porque es valiosa por sí misma. Y «sin embargo —escribe Maritain—, nada es más necesario al hombre que esta inutilidad. Hemos menester, no de verdades que nos sirvan, sino de una verdad a la cual sirvamos. Pues ella es el alimento del espíritu, y la base de nuestra grandeza es el espíritu» (45).

(41) *I. Metaph.*, II 9, 982 b 11-14.

(42) *I. Metaph.*, II 9, 982 b 14-15.

(43) *X Ethic. Nic.*, VII 8, 1177 b 8-11.

(44) *I Cont. Gen.*, cap. 2.

(45) *Los grados del saber*, versión castellana de Alfredo Frossard. Buenos Aires, 1947, t. I, pág. 24.

La auténtica perfección del hombre consiste, pues, en la posesión de la verdad, y sobre todo de la verdad especulativa, y más aún de la verdad primera. Por eso, sin duda, la misma Sabiduría de Dios hecha hombre rogó por nosotros, los hombres, a su Padre, diciendo: sanctifica eos in veritate: perfeccionalos en la verdad (46).

(46) *Ioh.*, 17, 17.