

EL CONCEPTO DE VERDAD EN SANTO TOMAS DE AQUINO Y EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

LUCAS F. MATEO-SECO

Al iniciar la exposición del tema propuesto —el concepto de verdad en Santo Tomás de Aquino y en la Teología de la Liberación—, no puedo menos de evocar con fuerza aquellas palabras divinas contenidas en la Sagrada Escritura: “*Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis; et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos*” (Jn 8,31-32). Verdad y libertad aparecen estrechamente relacionadas, y ciertamente, con nexo de causa a efecto. Por eso, es necesario afirmar que no puede darse más liberación del hombre que en la verdad y no se debe olvidar que el error no libera, sino que esclaviza. Por esto también, como dice Santo Tomás, “*velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum*”¹.

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Antes de proceder al análisis del concepto *verdad* me parece imprescindible, en atención a la honestidad científica, delimitar qué se comprende en este trabajo bajo la deno-

1. *De Verit.*, q. 22, a. 6 in c.

minación de *teología de la liberación*, a qué nos estamos refiriendo concretamente. Como es sabido, el término teología de la liberación es acuñado por Gustavo Gutiérrez y encuentra inmediatamente una amplia difusión. Son muchos los escritos —casi siempre en forma de artículos de revista— que hacen uso de este apelativo. Sin embargo, algunos de ellos intentan conservar el apelativo “liberación”, pero dulcificando aquellas expresiones que les parecen incompatibles con la doctrina de la Fe.

Por nuestra parte, entendemos por teología de la liberación lo que ha sido entendido por Gustavo Gutiérrez. Concretamente, nos fijaremos en estos tres autores: Gustavo Gutiérrez², Hugo Assmann³ y Rubem Alves⁴.

“La teología de la liberación —leemos en Gustavo Gutiérrez— que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser *verificada* por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo pasan por esta lucha... en última instancia, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Cuando ellos mismos *den cuenta de*

2. El núcleo fundamental de su pensamiento se encuentra desarrollado en su obra *Teología de la liberación*. Cito por la edición española, Sígueme, Salamanca, 1972.

3. Lo principal de sus escritos se encuentra recopilado en *Teología desde la praxis de la liberación*, ed. Sígueme, Salamanca, 1973. Hugo Assmann depende estrechamente de Gustavo Gutiérrez, a quien cita con frecuencia, sobre todo a la hora de definir la teología de la liberación.

4. Su obra principal es la tesis doctoral, presentada en la Princeton Theological Seminary. Muy influenciado por Harvey Cox, es citado con relativa frecuencia entre los autores de la teología de la liberación. Cito por la edición española, *Cristianismo, ¿opio o liberación?* ed. Sígueme, Salamanca, 1973.

la esperanza de que son portadores. Cuando ellos sean los gestores de su propia liberación...”⁵.

He aquí trazado todo un programa, cuyas resonancias marxistas son perfectamente reconocibles: la creación de un hombre nuevo pasa por la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. Se trata de crear una nueva humanidad, creación que surge en la misma lucha de clases, porque es en esa lucha donde el hombre se libera de todas sus alineaciones hasta tal punto que llega a ser un hombre cualitativamente distinto. Por eso, todavía no existe —no puede existir— una auténtica teología de la liberación, ya que para ser auténtica necesita estar elaborada por quienes luchan, por quienes son portadores de la esperanza, dice Gutiérrez en repetida apropiación del pensamiento marxista. Por eso —y en esto Gutiérrez es consecuente—, la actual teología de la liberación es sólo un esfuerzo por desencadenar el compromiso que despierte a este nuevo mesías —la clase oprimida— que mediante la lucha nos dé una verdadera teología.

La teología de la liberación —seguimos comentando el párrafo citado— tiene un punto de partida claro: “el compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva”. No parte, pues, de los artículos de la fe, ni de ninguna verdad revelada, sino de una actitud: el compromiso en la lucha de clases. La verdad de esta teología no puede buscarse en su coherencia con las verdades de fe —ya que no ha partido de ellas—, sino que su verdad “debe ser verificada por la práctica de ese compromiso”. Las afirmaciones de la teología de la liberación serán verdaderas en tanto en cuanto sean hechas verdad por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores.

No se trata, pues, de descubrir la verdad y de someterse a ella; se trata en cambio de crearla. La verdad no está ahí y la descubren mis ojos, sino que nosotros haremos la verdad. “*Hacer la verdad* —comenta Gustavo Gutiérrez—, adquie-

5. GUSTAVO GUTIÉRREZ, o. c., pp. 387-388.

re así una significación precisa y concreta: la importancia del actuar en la existencia cristiana. La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con El y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo, sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia. Es más, únicamente haciendo esta verdad se *verificará*, literalmente hablando, nuestra fe. De ahí el uso reciente del término que choca todavía a algunas sensibilidades, de *ortopraxis*"⁶. Veladamente, pero con suficiente claridad, Gustavo Gutiérrez hace depender la ortodoxia de la ortopraxis. Nuestra fe se hará verdadera en la práctica recta. Es esta, la ortopraxis, la que juzgará a la ortodoxia.

Por eso, Gustavo Gutiérrez se empeña en distinguir netamente su "teología" de la teología de la revolución acuñada por Comblin. Y muestra su diferencia en esto: mientras que la teología de la revolución aparece como una justificación del compromiso revolucionario y para ella "la acción revolucionaria *es el campo de aplicación* de una cierta reflexión teológica", la teología de la liberación es "el cuestionamiento de un tipo de inteligencia de la fe. Una reflexión teológica en el contexto del proceso de liberación. Una reflexión en y sobre la praxis histórica, en y sobre la fe como praxis liberadora"⁷. Por ello, y porque la ortopraxis juzga de la ortodoxia, Gustavo Gutiérrez lanzará su teología a la búsqueda de una "re-interpretación del sentido del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia"⁸, y afirmará que la vieja cuestión de las relaciones entre fe y ciencia debe ser planteada de nuevo y en contexto distinto: "la relación fe-ciencia se situará en el contexto de la relación fe-sociedad y en el de la consiguiente acción liberadora"⁹.

Finalmente, Gustavo Gutiérrez, que se lanza a toda una relectura del Evangelio, muestra con claridad cuáles son sus

6. *Ibid.*, pp. 32-33.

7. VV.AA., *Fe cristiana y cambio social en América latina*, ed. Si-gueme, Salamanca, 1973, p. 234.

8. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación...*, p. 17.

9. *Ibid.*, p. 39.

preferencias filosóficas: “Son muchos los que piensan —dice el Autor mientras parece incluirse entre ellos— que el marxismo, como marco formal del pensamiento filosófico de hoy, no es superable”¹⁰. Lo que más extraña de esta afirmación es su injusticia: mientras Gustavo Gutiérrez pretende reinterpretar todo el dogma, acepta acriticamente la validez del planteamiento marxista, aunque difiera de él en algunas de sus conclusiones. Revela, sin embargo, la fuente oculta de su concepto de verdad; es el mismo concepto que el de Marx, aunque quizá no le haya dado el suficiente relieve al hecho de que el concepto marxista de verdad es consecuencia inevitable de su ateísmo. “Marx —escribe el prof. Ocáriz comentando su *segunda tesis sobre Feuerbach*—, pretende enumerar la disociación de la actividad humana entre *teoría* y *praxis* (en que consistiría según él la alienación filosófica): la teoría es concebida como *proyecto* (y sólo como proyecto) y por tanto está incluida en la práctica. Se explica con esto que, en el marxismo, la filosofía pretenda hacerse ciencia positiva orientada no a *conocer*, sino a *construir*: es decir, se reduce a *técnica*... Hay que evitar la equivocación de pensar que la crítica marxista a la filosofía sea independiente de su ateísmo, como si fuese algo así como la denuncia de un pensamiento abstracto y sin influjo en la vida real. Niega la metafísica (filosofía del ser), porque niega toda realidad que supere al hombre, que sea independiente del *hacer* humano y su vida sensible”¹¹.

EL CONCEPTO DE VERDAD

El tema que venimos tratando es expuesto con mayor claridad por Hugo Assmann en clara coherencia con la posición de Gustavo Gutiérrez y con las tesis marxistas. He aquí una definición elocuente: “La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre”¹².

10. *Ibid.*, p. 32.

11. F. OCÁRIZ BRAÑA, *El marxismo*, ed. Epalsa, Madrid 1975, pp. 62-63.

12. HUGO ASSMANN, o. c., p. 65.

La teología de la liberación aparece así encerrada en un círculo vicioso del que le es imposible salir más que por medio de la acción liberadora. En efecto, sólo de la praxis de la liberación puede brotar la verdad. Todo lo que no sean actos liberadores serán falsedad. Pero es imposible saber que nuestra acción es liberadora hasta que se realice, y aun entonces no sabremos si hemos liberado o no. En teoría, según Assmann, la verdad debiera brotar de una praxis cualificada: la praxis liberadora. Pero es imposible saber cuál es la praxis liberadora hasta que no haya sucedido.

Es inevitable pensar que nos encontramos ante una opción no razonada. De hecho, es una afirmación básica en toda la teología de la liberación, una afirmación que ni siquiera se pretende demostrar. Y desde esta opción se cuestiona el sentido mismo del cristianismo: "La pregunta es ésta —nos sigue diciendo Assmann—: ¿el concepto teológico de verdad y sus correlativos, incluía intrínsecamente su eficacia histórica? La respuesta, un tanto simplificada, es no. La verdad existía *en sí*, en una especie de reino propio. La articulación de la eficacia histórica de esta verdad era pensada como un paso ulterior bastante independiente de la determinación de esta verdad. Por eso también el encuentro con la verdad era pensado como una adhesión intelectual, o a su lógica, o a su autoridad. Fundamentalmente, la verdad era algo que se aceptaba o no, y su no aceptación, o su aceptación puramente intelectual, en nada afectaba a la validez de esta verdad... la verdad era algo que valía en sí misma. Establecida en su ámbito independiente, no podía ser falseada o validada por las falsificaciones o verificaciones históricas. Estas eran fácilmente justificadas como *aplicaciones imperfectas*, propias de la contingencia humana, sin que eso afectase para nada a la permanencia absoluta de la verdad en sí... Es necesario darse cuenta de cómo tocamos aquí la raíz profunda, tanto del dogmatismo y autoritarismo (la verdad definida a priori, independientemente de su verificación), como del reaccionarismo (la superestructura de los *valores en sí* es la referencia a la cual se apela para resistir a los cambios históricos)"¹³.

13. *Ibid.*, p. 66.

No existe la verdad en sí y, por ello, no debe dársele adhesión intelectual ni a su lógica, ni a su autoridad. Nada vale la verdad en sí misma. Sólo vale su *verificación* histórica. El definir la verdad "a priori" constituye la raíz profunda del dogmatismo y del autoritarismo. La verdad ya no es algo que se relaciona con la inteligencia, sino algo creado por la acción liberadora. Si a Hugo Assmann le preocupasen más los problemas especulativos, podría decirse que nos encontramos ante un esfuerzo desesperado por hacer salir a la filosofía de la inmanencia hacia la realidad: dado que la inteligencia no se abre hacia el ser real que se le manifiesta, creemos la verdad por medio de la acción revolucionaria. Sólo que, por ser lógicos, esta acción debería ser ateleológica: de la espontaneidad de la acción —si la acción estuviese sometida a una idea anterior sería reaccionaria— brotarían la verdad y el sentido de esta acción con un nacimiento tan maravilloso como el de la diosa Venus de las aguas del mar.

Sobran, entonces, todas las verdades de la Fe. Ya no se trataría de aceptarlas con adhesión completa del entendimiento "*propter auctoritatem Dei revelantis*", ni siquiera de que brotasen de la subconsciencia como querían tímidamente los modernistas, sino de hacerlas brotar de la praxis liberadora. Se entiende, entonces, la radicalidad que supone lo que la teología de la liberación llama re-interpretación de la Fe. Se entiende también el ataque a todos los catecismos. En palabras de Dussel, "la fe como doctrina teórica se enseña en un catecismo que nos es necesario memorizar, repetir, recordar. La memoria conserva *lo mismo*; pero *lo mismo* en la historia es lo pasado. El ser recordado es ser opresor, es el fruto de una pedagogía opresora que niega al otro como otro en todo aquello que tiene de distinto, de nuevo. Si se *repite* en el Catecismo de Trento una cierta *visión* de las cosas quiere decir que la esencia de la cuestión está en la *teoría*, en la intuición, en la ciencia, en un cierto ver"¹⁴. No se trata ya de descubrir la verdad, ni siquiera la verdad de fe, se

14. VV.AA., *Fe cristiana y cambio social en América latina*, ed. Sígueme, Salamanca 1973, p. 83.

trata de crearla por medio de la acción. Pero, ¿de dónde le viene el sentido a la acción? Si se es consecuente con este concepto de verdad, la acción jamás podrá tener sentido, ya que depende de una verdad que todavía no existe más que en la mente de quien proyecta la acción, como idea, como mito, como algo que aliena.

EL CONCEPTO DE BIEN

Sin referencia a unos valores morales absolutos —ni siquiera existe la verdad *en sí*—, esperando *verificar* las opciones por el éxito en la lucha de clases, es inevitable que el terreno moral se hunda bajo los pies y que la ética se convierta en caña agitada por el viento de la estrategia política. Si es verdad sólo lo que es eficaz en la lucha liberadora, síguese que sólo será bueno aquello que es eficaz para la mencionada lucha. Assmann expone el tema con claridad. “En este sentido analítico-institucional —escribe— no existe ninguna opción entre violencia y no violencia. Sólo existe una situación de violencia que determina todo lo demás. Incluso los medios quedan afectados y por tanto no deben considerarse a-históricamente, pues no existe ningún medio *in se*, sino sólo medios condicionados por la situación. Recalquemos que el esquema medios-fin, aunque sea útil en algunas ocasiones, de suyo es abstracto. El *medio* sólo existe en el sentido de *un fin que conduce en esta concreta e irreplicable situación de realización*, mientras que el así llamado *fin* sólo se da en una mediatización concreta. En esta visión praxeológica, el fin y el medio son pensados en la unidad de su concreción. Precisamente un pensar social-ético debe moverse en esta concreción y no hablar abstractamente de la santidad de los fines y de la pureza de los medios”¹⁵.

La amoralidad del principio es evidente, pero lógica: si la verdad surge de la liberación, también la lucha de clases

15. HUGO ASSMANN, *o. c.*, p. 206.

será la que creará la moralidad de las acciones. Siguiendo a Marx, Assmann ha convertido el futuro —la sociedad “liberada”— en *absoluto*. Y es este futuro el punto desde el que reinterpreta la Doctrina de la Fe. Pero este futuro no existe más que en la mente del Autor. Por otra parte, no se debe olvidar que esta negación de la moralidad de los medios ha de aplicarse también a la re-interpretación de la Doctrina de la Fe que se pretende elaborar: si el fin justifica los medios, y es bueno todo lo que fomente eficazmente la lucha de clases, la violencia, claramente defendida en el terreno político, será también aconsejada en el terreno científico, en la presentación de ese cristianismo “re-interpretado”. Sería, pues, ilógico pedirle honestidad científica a la hora de presentar qué se entiende por cristiano.

A la involución del concepto de verdad, sigue la involución de la moralidad. Su norma suprema será la eficacia estratégica: “No debería uno perderse en abstracciones, en cuestionar principios evidentes que desvíen de lo concretamente más importante. La decisión personal para testimoniar explícitamente la no violencia, como la misma opción por el empleo justo de la violencia, debe juzgarse *siempre* a partir de las condiciones concretas de una situación concreta; a partir de lo que aquí y ahora es moralmente fehaciente, porque estratégicamente se presenta conveniente. El que siempre sabe a priori cómo tiene que actuar de acuerdo a una situación todavía no dada, toma una decisión inmoral —esto hay que decirlo claramente— precisamente por tratarse de una decisión abstracta y ahistórica”¹⁶.

Con la frase final, Assmann no sólo niega el Decálogo, sino la posibilidad de existencia de cualquier norma moral universalmente válida. La moral viene creada por la estrategia, por lo que Assmann llama la historia. Actuar en contra de la estrategia en atención a preceptos morales —aunque sean los de la Ley de Dios—, es *inmoral*, “por tratarse de una decisión abstracta y ahistórica”¹⁷.

16. *Ibid.*, p. 205.

17. *Ibid.*

LA LIBERTAD COMO INDETERMINACION Y COMO ABSOLUTO

Al llegar aquí parece justo hacer notar que ni Gustavo Gutiérrez ni Hugo Assmann llegan a explicitar las consecuencias que se siguen de estos principios. En cambio sí lo hace —y en una forma radical— Rubem Alvéz. Este Autor, de confesión protestante, partiendo del mismo principio de inmanencia, entiende que la metafísica es opio que sirve para domesticar esclavos, instrumento que distrae al hombre de la única tarea que le realiza: la creación del futuro y la apostasía del presente: “El futuro que tiene que ser liberado por la acción revolucionaria es *lo positivo y absoluto*. Al igual que la metafísica y la religión negaron la tierra en razón del cielo, el revolucionario niega el presente en razón del futuro”¹⁸.

El futuro —que por definición todavía no existe—, es considerado como absoluto. Pero este futuro está indeterminado; saldrá de la espontaneidad —la irracionalidad— de las opciones que transforman el presente. De ahí, el ataque a la metafísica, y, en definitiva, a la razón. No podemos menos de recordar aquí la observación del Prof. Lakebrink: “Jamás un período de la historia de Occidente necesitó más la objetividad y la *piedad* en el trato con el ser que el nuestro, que permite que el ser se esfume rápida y completamente en el *ello* anónimo de un *acontecimiento* (Ereignis) que se presenta en una situación histórica”¹⁹.

Harvey Cox no se ruboriza de afirmar que Rubem Alvéz ha explicitado las consecuencias de la llamada “teología de la muerte de Dios”²⁰. De hecho, Alvéz —que cita con frecuencia a Marx—, se apoya fundamentalmente en Nietzsche: “Obsérvese —escribe— cómo la muerte de Dios es la contra-

18. RUBEM ALVES, o. c., p. 236.

19. B. LAKEBRINK, *La interpretación existencial del concepto tomista del acto de ser*, en VV. AA., *Veritas et Sapientia*, ed. Eunsa, Pamplona 1975, p. 21.

20. Así lo confiesa en prólogo el mismo Harvey Cox. Cfr. RUBEM ALVES, o. c., pp. 14-16.

parte de una nueva libertad para la tierra, para el futuro: *Nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela...* Si la muerte de Dios implica la liberación del hombre, entonces la vida de Dios significa el cautiverio del hombre. Dios era la pared que restringía, era la limitación de la libertad, la domesticación de la osadía y de la creatividad del hombre, al menos el Dios de que hablaba el lenguaje de la Iglesia. Debemos leer a Nietzsche como imaginación poética y profética”²¹.

Podría pensarse que nos encontramos ante una exaltación del viejo paganismo. Esto es sólo un sueño. Alves hereda de Lutero no sólo su odio a las obras en atención a la gratuidad de la salvación, sino también su odio a la naturaleza, a la que sigue considerando esencial e intrínsecamente corrompida. Sólo que ahora, después de Hegel, ha encontrado algo que no está corrompido: la historia. La naturaleza es mala, por oposición a la historia, que es buena. ¿Por qué este horror a la naturaleza y su contraposición a la historia? La contestación de Alvés no es ambigua: reverenciar a la naturaleza lleva consigo estar en armonía con ella, cumplir sus leyes, “ser domesticado”. Naturaleza o ley son contrarias a la historia: “Cuando la naturaleza o cualquier clase de orden se convierte en el contexto que el hombre elige para su vida, la historia llega a su fin”²².

Harvey Cox califica la obra de Alvés como de dionisiaca. Es un error lamentable: confunde la adoración a la fecundidad de la naturaleza con la adoración al futuro. Alvés señala la diferencia entre el viejo paganismo y la “primitiva comunidad de fe” precisamente de la siguiente forma: “Existe una diferencia fundamental entre el gusto por el mundo que se halla en la comunidad de fe y el mismo fenómeno según se encuentre en las religiones de la naturaleza. En la comunidad de fe era de otro modo... la comunidad de fe experimentaba a la naturaleza como el don de *la libertad que se determina a sí misma para el bien del hombre*”²³.

21. RUBEM ALVES, o. c., pp. 58-59.

22. *Ibid.*, p. 134.

23. *Ibid.*, pp. 223-224.

EL GIRO ANTROPOLOGICO

La libertad humana es colocada como fundamento de sí misma, como fundante de sí misma con exclusión no sólo de Dios, sino incluso de la inteligencia. Nos encontramos con una formulación más del principio de inmanencia. Como escribía el Prof. Cornelio Fabro, “con una fórmula técnica se puede demostrar que el principio moderno de inmanencia es intrínsecamente ateo en cuanto coincide con la afirmación del yo como fundamento, y entraña así, por contra-golpe, la expulsión radical de Dios según la entera cualidad intencional de la conciencia”²⁴. Vistas sus consecuencias, cabría decir también que el voluntarismo que encierra el principio de inmanencia lleva como conclusión casi inevitable a entender la libertad como fundamento del yo, y a la negación de la racionalidad. De hecho este voluntarismo se encuentra también en el origen del moderno principio de inmanencia.

La teología de la liberación se presenta como una re-interpretación del cristianismo. Pretende llevar a cabo esta re-interpretación desde el lejano principio de inmanencia en su versión marxista. Realmente no puede decirse que la teología de la liberación está aquejada de preocupaciones metafísicas, pero su intento se encuentra consciente o inconscientemente en estrecha dependencia del giro dado a la Teología por algunos profesores europeos, del intento de re-interpretación de la Doctrina de la Fe desde el principio de inmanencia. “Esta re-interpretación —escribe Fabro— se está mostrando en realidad un volver del revés la doctrina tradicional de la Iglesia, tanto en Dogmática como en Moral, en cuanto que la presentación de los dogmas fundada sobre la trascendencia de la Revelación es substituída por el principio de inmanencia, y en lugar de la ascética cristiana de lucha contra las propias pasiones y de expiación

24. CORNELIO FABRO, *L'Avventura della teologia progressista*, Milán 1944, p. 74.

por el pecado, se proclama la moral permisiva conforme al principio hedonístico de nuestros días”²⁵.

M. J. Le Guillou ha mostrado con suficiente claridad que el moderno principio de inmanencia no es en su origen un problema filosófico, sino un problema teológico mal planteado y mal resuelto. Nos referimos a la postura luterana: a su pesimismo en torno a la corrupción de la naturaleza humana —si el hombre está esencialmente corrompido, también estará corrompida su razón, y, por tanto es incapaz de abrirse al ser, de conocer la verdad—, y, sobre todo, al colocar la certeza subjetiva de la propia salvación como fundamento de la justificación. De ahí a colocar la certeza como fundamento de la verdad no había más que un paso, moralmente inevitable. La subjetividad de la opción luterana se presenta como independiente de todo “a priori” ontológico. Y ya que la verdad no se le ofrece en el don del mundo, el hombre debe imponerse la búsqueda de la certeza y ha de buscar la verdad en sí mismo. Es en su subjetividad y en el contenido de su subjetividad donde debe obtener una experiencia más allá de la duda²⁶. El pensamiento filosófico entraba así en un círculo vicioso de imposible salida. Creo que era Gilson quien decía que de un clavo pintado en la pared sólo se puede colgar un abrigo pintado en la pared; de una certeza subjetiva sólo se puede llegar a una verdad subjetiva. El agnosticismo era la consecuencia más coherente, y el ateísmo prácticamente inevitable. Por ello, no deja de ser contradictorio tomar como punto de partida para leer el Evangelio una filosofía que se proclama atea, y cuyo ateísmo es lógica consecuencia de una cuestión teológica mal planteada y peor resuelta.

EL PLANTEAMIENTO DE SANTO TOMAS

Al tratar el tema de la verdad en Santo Tomás, quizá no esté de más recordar lo obvio: que Santo Tomás no era

25. *Ibid.*, p. 18.

26. Cfr. M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père*, ed. Fayard, París, 1973, pp. 131-200.

ateo, sino que creía profundamente en Dios. Recuerdo esto pensando en la anterior mención del pensamiento luterano. En efecto, si bien es verdad que la Doctrina de la Fe nos enseña que el hombre no se encuentra intrínseca y esencialmente corrompido, también lo es el que afirma que se encuentra vulnerado, incluso en su inteligencia. No es que no pueda llegar a conocer la verdad, pero se encuentra debilitado y expuesto a innumerables errores²⁷. “La fe teológica —escribe el Prof. Cardona comentando a Santo Tomás— nos proporciona también aquellas verdades de orden natural —la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la humana libertad, las rectas nociones de bien y de mal, etc.— que la fe misma, como conocimiento sobrenatural, presupone, y que de suyo son asequibles a la razón. Pero no se limita a mostrarnos como divinamente reveladas —y por eso debiendo ser creídas— aquellas verdades naturales, sino que, al sanar la razón, le facilita también llegar naturalmente a ellas, si bien esto requiere el cultivo de la inteligencia, la ayuda de buenos maestros, un largo proceso de estudio, las convenientes disposiciones morales, y no estar acosado por inmediatas necesidades materiales. Si la fe cristiana llevó con el transcurso de los siglos —y un ordenado sucederse de mentes excepcionales— a la adquisición filosófica de aquellas verdades fundamentales para el recto vivir, y de algún modo previas a la misma fe, que llegaron a constituir el patrimonio básico cultural de todo el mundo evangelizado, un saber popular, común y general, se comprende la posibilidad del proceso contrario: la destrucción racionalista de esas verdades habría de ir haciendo difícil la fe, creando un estado de opinión adverso, un agnosticismo generalizado. Y el debilitarse de la fe redundaba inmediatamente en una verdadera anemia intelectual”²⁸.

No estaba Santo Tomás aquejado del prejuicio del ateísmo. Por ello no se veía en la necesidad de colocar su yo como fundante de la realidad. Tampoco estimaba que el hombre se encuentra esencialmente corrompido; por esta

27. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, aa. 1-3.

28. C. CARDONA, *Raíces del escepticismo contemporáneo*, “Palabra”, n. 132, p. 6.

razón tenía confianza en la capacidad de la razón para conocer la verdad. Su alma se abrió ante el ser con admiración y piedad, desarrollando en su obra un canto estremecido al acto de ser, suprema perfección del ente, y raíz de las de más perfecciones²⁹.

ENTENDIMIENTO Y VERDAD

*“Verum et falsum, dice Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, non sunt in rebus, sed in intellectu”, ya que “sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus”*³⁰. Se encuentra en el subsuelo de esta afirmación la seguridad más plena en la Sabiduría creadora: fue la inteligencia humana creada rectamente y se encuentra rectamente ordenada. Está ordenada a la verdad, es decir, está ordenada al conocimiento del ser, es decir, a conformarse con el objeto conocido³¹. Esa adecuación es posible —esa consecución de lo verdadero— por dos razones: porque la inteligencia humana está hecha para conocer la verdad y porque las cosas son cognoscibles. La cuestión en torno a la verdad no está situada por Santo Tomás en el terreno de la lógica o la crítica, sino en el de la metafísica: en el terreno del ser y de sus propiedades trascendentales, y esto, a pesar de la reiterada afirmación de que la verdad se encuentra principalmente en el entendimiento y secundariamente en las cosas, en forma contraria a lo que sucede con la bondad: *“Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili ad appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni: ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformaretur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, se-*

29. “Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus” *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1.

30. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, sed cont. et in c.

31. *Ibid.*, in c.

cundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum"³². La verdad, que consiste en la "*adaequatio rei et intellectus*", es una auténtica relación real entre dos seres —entendimiento y objeto— ordenados el uno al otro.

LA VERDAD DE LAS COSAS

Santo Tomás, al afirmar que la verdad se encuentra principalmente en la inteligencia y que de ella se deriva a las cosas, se plantea sobriamente una dificultad: si la verdad se deriva del entendimiento a las cosas, siguese que nada sería verdadero más que en cuanto conocido, con lo que caeríamos en el viejo error de aquellos antiguos filósofos que sostenían que es verdadero todo lo que así aparece, y, por tanto sería verdadero lo contradictorio, ya que cosas contradictorias pueden parecer simultáneamente verdaderas a distintos pensadores. La solución de la dificultad es aleccionadora y muestra el horizonte en que se mueve Santo Tomás: un horizonte cristiano, en el que la fe sana a la inteligencia. Esta objeción, viene a decir, tuvo importancia en los antiguos filósofos porque no admitían que los seres naturales proceden de un entendimiento sino del azar, y por esta razón, se vieron obligados a hacer consistir la verdad de las cosas en su relación con nuestro entendimiento, de donde se seguirían graves inconvenientes. Pero estos inconvenientes desaparecen, si admitimos que la verdad de las cosas consiste en su relación con el entendimiento divino³³.

No puede ser más evidente que el planteamiento y la solución de esta cuestión se encuentra situado en un ámbito metafísico. La existencia de Dios y la creación de las cosas constituyen la base de la contestación del Aquinatense. La verdad está en el entendimiento y de él se deriva a las cosas. No se puede prescindir de Dios a la hora de intentar solucionar la cuestión de qué es la verdad.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, ad 2.

Las cosas se llaman verdaderas "*secundum quod habent aliquem ordinem ad intellectum*". Ese orden es esencial con respecto al entendimiento divino, y accidental con respecto al entendimiento humano. Por esencia, las cosas dicen orden al entendimiento que puede conocerlas³⁴. Es esta verdad ontológica de las cosas la que las torna cognoscibles a nuestra inteligencia: son cognoscibles por la inteligencia humana, porque su ser es verdadero. "*Res non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaquata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quadammodo motus ab ipsis rebus, et ita mensurant ipsum... res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum... sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu artificis*"³⁵.

El mundo es accesible a la inteligencia humana por haber sido creativamente pensado y diseñado por Dios. Por ello, como afirma Pieper, "Si fuera imposible o prohibido volver al concepto de criatura, no habría manera alguna de explicar satisfactoria y convincentemente el hecho a primera vista *incomprendible*, como dice Einstein, de que la realidad sea accesible por medio del conocimiento humano"³⁶.

Los antiguos filósofos, cuando concebían que las cosas procedían del acaso, para no llegar al absurdo, se vieron precisados a colocar la verdad en las cosas y no en el entendimiento; en la actualidad, cuando se parte del ateísmo, se pretende "divinizar" la inteligencia humana como creadora de la verdad de las cosas, y esto contra todo sentido y contra toda evidencia. De ahí el horror ante la metafísica del sentido común, ante el realismo de la filosofía perenne.

34. *Ibid.*, in c.

35. *De Verit.*, q. 1, a. 2 in c.

36. J. PIEPER, *La criatura humana: el concepto de creaturidad y sus elementos*, en *Veritas et Sapientia*, p. 128.

VERDAD Y SER

La verdad no precede al ser, sino que le sigue: "*unum-quodque in quantum habet esse in tantum est cognoscibile*"³⁷. Lo verdadero no es más que el ser bajo la razón de cognoscible; es una noción que sólo añade al ser su comparación con el entendimiento. "*Entitas rei, leemos en las cuestiones De Veritate, praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus*"³⁸. Por eso, proseguirá Santo Tomás, la verdad y lo verdadero pueden definirse de tres formas: según aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero, y entonces se definiría siguiendo a San Agustín, como "*Verum est id quod est*"; puede definirse también según lo que constituye la razón de verdad, y entonces habría que definirla, siguiendo a Isaac Israeli, como "*adaequatio rei et intellectus*"; finalmente, podría definirse por su efecto, y, entonces, cabría decir con San Hilario "*verum est manifestativum et declarativum esse*"³⁹. Por eso dirá Santo Tomás que "*esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*"⁴⁰.

La verdad no es la adecuación de la mente con la propia proposición, sino adecuación de la mente con la cosa, con el ser. Es una adecuación propia del ser creado: "*intellectus noster est mensuratus, nos mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum*"⁴¹. El ser es el fundamento de la verdad⁴²; por ello el no-ser es incognoscible en sí mismo: "*non ens non habet in se unde cognoscatur*"⁴³.

Lógicamente, si se invierten los términos, y la inteligencia humana es concebida como "*mensurans*" en vez de "*mensurata*", el mismo principio de contradicción sería puesto por

37. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. in c.

38. *De Verit.*, q. 1, a. 1, in c.

39. *Ibid.*

40. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, ad 3.

41. *De Verit.*, q. 1, a. 2, in c.

42. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3, ad 2.

43. *Ibid.*

ella; y viceversa, si se entiende que el principio de contradicción no es una ley transcendente del ser, sino que sólo existe en la subjetividad, es inevitable una de estas dos consecuencias; o se piensa que el ser no existe fuera de nuestra mente, o se afirma que el mundo es creado por nuestra conciencia. En cualquiera de las dos hipótesis, es inevitable un voluntarismo arracional, y la pérdida del sentido del ser, cometiendo la flagrante contradicción de concebir al espíritu humano como *causa sui*.

Sucede entonces lo que observa el Prof. Lekebrink, comentando a Rahner: "El nominalismo existencial de un entendimiento ponente conquista el poder trascendental sobre el destino del mundo y de las cosas, e incluso sobre la propia constitución del espíritu, en tanto que el espíritu se crea por sí mismo el orden esencial anterior a él, orden pre-inteligido, incontradictorio ya en sí"⁴⁴. Pero la autocreación del espíritu no es más que una pura ilusión; con esta posición voluntarística, con el deseo de que la propia inteligencia sea la medida de las cosas, no se cambia el mundo, sino que se cae en la más horrible de las soledades y de las esclavitudes. La inteligencia cede el lugar a una libertad anárquica —sin orden, sin origen— que por definición no tiene más determinación que estar indeterminada. La pretensión de convertirse en dueño del ser en nombre de la subjetividad, acaba, más pronto o más tarde, con la destrucción de la misma subjetividad.

El ser fundamenta la verdad; la verdad consiste en la adecuación de la mente con el objeto; el efecto de esta adecuación no es otro que la manifestación y declaración del ser. No otra cosa se significa por una pequeña y maravillosa palabra que acompaña todos los juicios de la inteligencia: la palabra *es*. El alma de todo juicio es el verbo *ser*. Y es que, como afirma Santo Tomás, "*verum quod est in intellectu convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato*"⁴⁵.

44. B. LAKEBRINK, *l. c.*, pp. 34-35.

45. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3, ad 1.

LA ADMIRACION ANTE EL SER

El breve recorrido realizado por estos dos pensamientos —el de la teología de la liberación y el de Santo Tomás— muestra la abismal diferencia existente entre la filosofía perenne y los planteamientos deudores del principio de inmanencia. El nominalismo llega a explicitar aquí todas sus consecuencias: puro y simple voluntarismo, con olvido de la inteligencia. Si en siglos pasados pudo hablarse en momentos de ingenua euforia de la diosa razón, hoy pretende ocupar su lugar una libertad anárquica, ya que se pretende fundamento de sí misma. Con el poeta latino podría decirse: *Stat pro ratione voluntas*.

La admiración ante el ser fue el comienzo de la filosofía y será esta admiración lo que continúe dando vigor al pensamiento. Sólo aquellos que sean lo suficientemente jóvenes para no haberse acostumbrado a existir, aquellos que no se hayan olvidado de que fueron amasados en el seno materno y que renuevan cada día su admiración ante las cosas que se nos hacen presentes precisamente por su "*actus essendi*", porque están en acto, podrán sentir el gozo de la verdad. Por eso —y a pesar de los siglos— Santo Tomás de Aquino, enamorado del ser porque estaba enamorado de Dios, se nos presenta con una juventud perenne y atractiva; y su enseñanza es medicina especialmente urgente para curar el subjetivismo presente. Ese subjetivismo tan radical hubiera sido imposible sin el olvido de que estamos hechos, de que somos creaturas; sin el olvido de Dios. Y es que, como recuerda el mismo Santo Tomás, "*tamdiu est sapientia, quamdiu est subjecta Deo; sed quando recedit a Deo, tunc vertitur in insipientiam*"⁴⁶.

46. *Super ep. I ad Cor. lectura*, lect. 5.