

LA VERDAD DE LAS COSAS, CONCEPTO OLVIDADO

Josef Pieper Münster

Si se pasa revista a cualquier libro filosófico de la época actual, casi con toda seguridad no se encontrará ni el concepto ni siquiera la expresión “verdad de las cosas”. Esto no es casual: en la generalidad del pensamiento filosófico de nuestro tiempo, no existe lugar para ese concepto; por así decirlo, “no está previsto”. Ser verdad es algo que se puede decir de pensamiento y de ideas, de frases y de opiniones, pero no de cosas. Nuestro juicio sobre la realidad puede ser verdadero (o también falso), pero calificar las realidades mismas —las “cosas”— de verdaderas es algo que nos parece absurdo y carente de sentido: ¡las cosas son reales, pero no “verdaderas”! Si se considera este hecho desde el punto de vista histórico, se ve que se trata de algo más que una simple renuncia a la utilización de un determinado concepto o de un término concreto. No se trata simplemente de una ausencia por así decirlo “neutral”, o de una forma particular de ver las cosas. Antes bien, esta no utilización y esta ausencia del concepto “verdad de las cosas”, son el resultado de un largo proceso de presiones y fraudes: o sea, para decirlo de forma algo menos agresiva, de un proceso de eliminación.

En la gran tradición de la Filosofía Occidental —cuyos representantes son, entre otros, Pitágoras y Platón, pero también Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, si atendemos a los dos milenios que se extienden entre el siglo sexto antes de Jesucristo y el comienzo de la “Edad Moderna”—, durante esa larga y fundamental época a que acostumbramos a calificar como “Renacimiento” (siglos XV y XVI), el concepto “verdad de las cosas” fue algo importante e incluso básico, tomándose como raíz de la comprensión de la realidad, a pesar de que en todos los tiempos parece haber sido bastante difícil aprehenderlo plenamente (ya en el siglo XI topamos con esta queja: “La verdad que radica en las propias cosas es algo sobre lo que recapacitan sólo unos pocos.” Así se expresa Anselmo de Canterbury, en su “Diálogo sobre la verdad”). Ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se encuentra apenas una gran obra de contenido metafísico en la que el concepto “Verdad de las cosas” no ocupe un lugar central. Por encima de todo, fue Platón quien dijo que la verdad es lo mejor —“to áriston”—, lo más noble de las cosas. Y los grandes maestros de la Edad Media, en especial Santo Tomás de Aquino —a quien se puede calificar justamente como el último “magister” que tuvo la todavía no dividida Cristiandad Occidental y cuya actualidad permanece prácticamente inagotada— desarrolló unos conceptos muy diferenciados para conceder el lugar debido a las ideas acerca de la verdad de las cosas, o acerca de la verdad ontológica (así se designa en la mayoría de los casos); y de ahí que probablemente sería oportuno hablar de la verdad “óptica”, diferenciándola de la verdad lógica o cognoscitiva.

En la Edad Moderna —es decir, en el tiempo que se extiende desde principios del siglo XV hasta aproximadamente la época de Immanuel Kant—, el concepto de verdad de las cosas sufrió dos reveses: por una parte, el rechazo expreso polémico de este concepto; y por otra, la aparición de algunos otros principios metafísicos fundamentales íntimamente relacionados con aquél. La mayor parte de los filósofos del llamado Humanismo (siglos XV y XVI) afirmaron simplemente que era absurdo —no propiamente “falso”, sino sencillamente carente de todo sentido— decir que las cosas son verdaderas, no habiendo razón alguna para dar a ello un sentido discutible. Francis Bacon y Thomas Hobbes, Descartes y Spinoza, todos ellos son de esta opinión. Hobbes califica la doctrina sobre la verdad de las cosas de vacía y pueril. Spinoza dice, que tal concepto sólo podría admitirse en cuanto forma de hablar “puramente retórica”, pues no se puede hablar de ese tipo de pretensión con un exacto significado comprensible: quien califica las cosas de “verdaderas” actúa “como si”, toma las cosas como si pudiesen hablar, cuando en realidad son naturalmente mudas. Nos volveremos a ocupar más adelante sobre esta fórmula “las cosas son mudas”, brevemente, ya que es rica en consecuencias.

Además del rechazo claro y polémicamente formal, sobre el término “verdad de las cosas” incidió una segunda contingencia, en realidad la peor y más peligrosa. Me refiero a lo siguiente: el concepto, o mejor, el término “verdad de las cosas” fue conservado y mantenido en lo externo, pero al mismo tiempo era realmente falsificado y en todo caso desposeído de su significado originario: con la consecuencia completamente previsible de la pérdida forzosa de su fuerza delimitadora de la realidad, de su profundidad y de su interés. Esto es lo que pasó, sobre todo, en la Filosofía de las escuelas del siglo XVII y en la llamada Filosofía de la Ilustración del siglo XVIII; por lo demás, la Ilustración se entendió a sí misma o se presentó falsamente como continuadora de la Gran Tradición; Christian Wolff, por ejemplo, afirmó acerca de sí mismo estar mucho más en la línea de Santo Tomás de Aquino que en la de Leibniz.

En lo que respecta al concepto “verdad de las cosas”, resulta imprescindible y al mismo tiempo también comprensible lo que en definitiva sucede con él en la “Crítica de la razón pura” de Kant. Este autor sometió por última vez el concepto de “verdad de las cosas” a un examen serio y concienzudo (“una idea” —dice— “que ha permanecido durante tanto tiempo merece siempre que se investiguen sus orígenes”). No pueden explicarse aquí con detalle las particularidades de esta investigación kantiana. Sin embargo, el resultado decisivo —dicho en pocas palabras— es que Kant destierra definitivamente el término “verdad de las cosas” del vocabulario filosófico, por ser estéril y tautológico, no resultando provechoso seguir empleándolo. Este estado de la cuestión

continúa en la actualidad: en la literatura filosófica de nuestros días no se encuentra, por lo general, tal término ni siquiera mencionado una sola vez.

Ahora bien, ¿cuál es el significado originario del concepto “verdad de las cosas”? ¿Qué es lo que se dice exactamente cuando se califican las cosas, las propias realidades, de verdaderas? Quiero intentar el contestar a estas preguntas lo más claramente posible. No obstante, antes de ese intento, quisiera hacer dos observaciones. La primera es que el concepto “verdad de las cosas” forma parte de toda una trama, se podría decir que pertenece a una constelación de conceptos emparentados, de los que resulta sencillamente imposible hablar aquí: esto significa que aquí no se pueden desarrollar, ni todas las relaciones, ni todo el ámbito de la doctrina de la verdad de las cosas; por el contrario, me he de limitar a la explicación de algunos puntos importantes aislados. La segunda observación es que mi intención consiste en presentar una formulación concreta de esta doctrina, cual es la contenida en la obra de Santo Tomás de Aquino: ciertamente puede decirse, sobre este pensador filosófico-teológico del siglo XIII, que en él —en cuanto “maestro general” (según se le ha llamado)— se da una categoría creadora realmente extraordinaria, no tanto por su genialidad personal sino por el altruismo auténticamente creador con el que presenta en su obra la polífona multiplicidad de las posibles afirmaciones universales y hasta exige que se abran paso incluso, por encima de su propia condicionalidad histórica. De este modo, en la *Summa Theologica* no habla tanto el autor individual Tomás de Aquino (a pesar de que, naturalmente, ese desprecio de sí mismo supone una extraordinaria energía intelectual del propio pensamiento), no habla —en mi opinión— solamente ese profesor individual de la Universidad de París, sino que hablan los labios de la gran tradición de la sabiduría humana misma.

Así pues, repetimos una vez más: ¿qué significa “verdad de las cosas”? Primero: “verdad” en este caso no involucra un significado distinto al del propio concepto de “verdad”, tomado en sentido general. Cuando califico las cosas de “verdaderas”, y cuando aplico el adjetivo “verdadero” a un pensamiento o a una afirmación, en ambos casos hablo de la misma cualidad. ¿Qué significa esta cualidad? En primer lugar, verdad no es algo abstracto que se pueda considerar aisladamente, sino algo que se concibe esencialmente asociado a un intelecto: dicho más exactamente, asociado a un ente capaz de conocer espiritualmente. La verdad es algo que existe mediante el acto de un intelecto, mediante el acto del conocimiento espiritual. Por otra parte, la verdad guarda una relación esencial con la realidad objetiva. No se puede hablar de verdad, y realmente tampoco lo hace nadie, si no se habla de un sujeto que conoce: o bien, por lo menos de un sujeto que es capaz de conocer, por una parte, y al mismo tiempo de algo real objetivamente que puede ser objeto de conocimiento. La verdad es la relación entre el espíritu conocedor y la realidad objetiva que tiene

lugar mediante el acto del conocimiento. Pues bien, ¿qué es lo que sucede mientras conocemos? Es decir, ¿qué diferencia existe entre los entes cognoscibles y los entes no cognoscibles? Responderé citando, casi textualmente, a Santo Tomás de Aquino: los entes no cognoscibles —es decir, los entes que por su naturaleza no son aptos para ser conocidos— están limitados a su propia naturaleza y esencia; son ellos mismos y no otra cosa. Por el contrario, los entes cognoscibles no se limitan a lo que son en sí mismos, no tienen solamente su propia naturaleza y esencia, sino que están en condiciones y son capaces de tener también las esencias de otras cosas; no tienen unas fronteras cerradas, sino abiertas. La capacidad del conocimiento espiritual no es en realidad otra cosa que la receptividad abierta a toda la realidad. Nos hemos preguntado: ¿qué sucede mientras conocemos? Sucede que el conocedor capta la esencia de una cosa objetivamente real, la aprehende en el interior de sí mismo, para luego allí fijarla y conservarla. Cómo tienen lugar en detalle esta comprensión y captación, esta fijación y conservación, no es algo fácil de describir. De cualquier modo, puede decirse que a través del conocimiento tiene lugar una forma particular de acuerdo, una cierta compenetración —conformidad, identidad, acoplamiento—, una adecuación entre dos extremos: lo que está “fuera” del sujeto conocedor, o sea, la realidad objetiva (por una parte); y (por otra parte) lo que está “dentro”, lo que en este momento penetra en el interior del sujeto conocedor a través del acto cognoscitivo (en forma de representación, concepto, pensamiento, juicio, etc.). Así se llega a lo que los antiguos habían definido como “adaequatio rei et intellectus”, a la educación de la cosa con el entendimiento.

Esa equiparación y esa adecuación están caracterizadas, en concreto, por dos hechos. En primer lugar, la adecuación no se lleva a cabo mediante ninguna otra cosa diferente a la actividad del intelecto, o sea del sujeto conocedor. En segundo lugar, en relación con el contenido de la igualdad (adecuación), el sujeto no presenta empero un significado decisivo: antes bien, el sujeto se dirige precisamente hacia la realidad objetiva, tiene forzosamente que dirigirse hacia el objeto. (De lo contrario, nadie podría hablar de auténtico conocimiento, pues auténtico conocimiento es precisamente lo mismo que conocimiento “verdadero”.)

Los antiguos —y particularmente otra vez Santo Tomás de Aquino— utilizan aquí el concepto de medida, del que da la medida y del que recibe la medida: “mensura, mensurare, mensurari.” Este antiquísimo concepto de la medida, que con toda seguridad podría seguirse retrospectivamente hasta Pitágoras, tiene evidentemente un significado no cuantitativo: de la misma manera a como tampoco lo tienen nuestras palabras “comedido” o “marcador de la medida”. El elemento principal de este concepto es una forma particular de causalidad: es el tipo de causalidad que reviste el modelo con relación a la copia, el original respecto a lo imitado, el boceto

en relación con lo hecho según” y “de acuerdo” con el boceto. El modelo, el original, el boceto... dan la medida, la copia, la imitación. lo hecho según el boceto son los receptores de tal medida. Mediante esa donación o recepción de medida tiene lugar un determinado tipo de igualdad: de adecuación, o de equivalencia, o incluso de identidad; sin tal identidad, no podríamos hablar en absoluto de un modelo, ni tampoco de una copia.

Precisamente ese tipo de identidad —de adecuación, de correspondencia. de igualdad de formas—, esa *adaequatio* (entre la realidad objetiva y el espíritu conocedor) es lo que se quiere expresar con el concepto “verdad”. Cuando califico una frase o un juicio como “verdadero”, quiero significar con ello que esta frase o este pensamiento —a pesar de que sólo tiene existencia en virtud de la actividad del sujeto conocedor— recibe su medida de la realidad objetiva de las cosas: de modo que siempre existe, entre la realidad objetiva y el pensamiento, exactamente el mismo tipo de identidad que la que inevitablemente se nos presenta ante los ojos en cuanto pensamos en la relación entre el modelo y la copia, o entre el boceto y lo realizado según él, o entre el original y la imitación.

Y ahora surge la pregunta propiamente dicha: ¿qué sentido tiene calificar a las cosas, o las propias realidades objetivas, de “verdaderas”? En realidad, la respuesta ya se ha dado. Cuando designo a las cosas como “verdaderas” quiero decir: primero, que también en las cosas tiene lugar algún tipo de relación con un conocedor; y —segundo—, que esa relación es de tal tipo que entre la cosa por una parte y el conocedor por otra existe precisamente la misma identidad, o igualdad, o adecuación, que la que hay entre el original y la copia, esa “*adaequatio rei et intellectus*” que expresa el concepto de “verdad”.

Naturalmente la cuestión inmediata será la siguiente: ¿existe realmente esto así? ¿Existen cosas que sean bocetos de un pensamiento originario? ¿Existen pensamientos que sean bocetos de cosas hechas “según” y “de acuerdo” con dichos bocetos? ¿Existe realmente algo parecido a pensamientos dadores de medida y cosas receptoras de tal medida? Como fácilmente se comprende, lo preguntado equivale a lo siguiente: ¿existe un conocimiento creador? ¿Existe la realización de algo real mediante el conocimiento?

A este respecto se debe contestar que, evidentemente, todas las cosas hechas por el hombre —tanto las obras de la técnica (autos, puentes, casas) como las creaciones del arte (poesías, sinfonías, cuadros)— han recibido efectivamente la medida dada por el conocimiento creador del artista o del constructor. Ello significa que todas estas obras están realmente, por sí mismas, en una relación de “identidad” con un espíritu

conocedor: tal espíritu es el pensamiento, el modelo (el boceto, el original) y la obra que ahora se presenta como realidad objetiva es la imitación (lo realizado según el boceto, la copia). Las cosas “artificiales” —es decir, las que han sido hechas por el hombre— son realmente lo que son en virtud de su adecuación con el boceto, previamente existente, radicado en el espíritu conocedor del artífice que las ha hecho.

Al llegar al presente punto, precisa hacer una importante observación colateral: he dicho que las cosas artificiales, las “res artificiales”, son lo que son merced a su adecuación con el boceto. Así pues, aquí se habla exclusivamente de la esencia de las cosas, de aquello que son, no de su existencia. Evidentemente, las cosas no adquieren el ser mediante el simple hecho de quedar esbozadas; además de ello se necesita todavía otra cosa, por ejemplo, la actuación de la voluntad o de las manos. En todo caso, por ejemplo, el ideador (o el constructor, o el inventor) de un nuevo tipo de motor, no deja de tener del todo razón cuando —antes de haberse construido el auténtico modelo—, tras señalar los dibujos que muestran el proyecto de construcción, dice: “aquí está el nuevo motor.”

Pero volvamos al concepto de “verdad”. A pesar de que ya no se utilice en el lenguaje hablado de nuestros días, puede calificarse con toda razón a un puente, o una casa, o un cuadro, de “verdaderos”: queriéndose significar con ello que tal obra se corresponde realmente con el modelo existente en el espíritu del constructor. Es éste sobre todo, el artífice o el constructor, quien en definitiva está más en condiciones de enjuiciar si se da realmente o no esa correspondencia con el boceto proyectado. El artista está perfectamente en condiciones de decir refiriéndose a su propia obra: efectivamente, se ha logrado lo que se quería significar con ello; “está de acuerdo”, es decir, está de acuerdo “con”, o “se corresponde” con lo que yo había pensado; es “verdadero” (o bien “no es verdadero”). Naturalmente, no se trata de la palabra “verdadero”, sino que de lo que realmente se trata es de que la relación que se quiere significar con ese vocablo no desaparezca de la conciencia. Pero lo que se quiere decir con la expresión “verdad de las cosas” es realmente esa misma relación de identidad (entre cosa y conocimiento, entre res e intellectus): sobre ello se basa y constituye la verdad de una frase, asentándose en las cosas —en la res—, en la realidad objetiva; por ejemplo, en todas las obras técnicas y artísticas realizadas según un proyecto o boceto humano, siendo lo que son en virtud de su correspondencia con el modelo (boceto u original) en el espíritu creador del artífice.

He dicho “por ejemplo” al hablar de las obras realizadas por el hombre. Naturalmente, sin embargo, el concepto “verdad de las cosas” adquiere verdadera importancia en cuanto deja de hablarse de las “res artificiales”: esto es, cuando uno se refiere a las cosas “naturales”, a las

que el hombre no ha hecho y ante las que se encuentra en el mundo. Dicho de forma más concreta: el concepto “verdad de las cosas” adquiere su importancia decisiva en el instante en que se refiere a la objetiva realidad de la piedra, de la planta, del animal y—de forma muy especial— del propio hombre.

Permítanme de nuevo otra breve observación al margen: la Filosofía (y la Teología) pre-modernas acentuaron muy firmemente esta diferenciación entre “res naturales” y “res artificiales”, entre cosas creadas y cosas hechas. Y habremos de hablar todavía de la coincidencia extraordinaria de esto con la Filosofía inmediatamente contemporánea, por así llamarla: es decir, con la Filosofía post-moderna, por ejemplo, con el existencialismo de carácter sartreano. Por el contrario, en la actividad filosófica moderna propiamente dicha (entre el pensamiento pre-moderno, antiguo o medieval, y el moderno), toda diferenciación entre la realidad artificial y la natural apenas se cita; en todo caso, no se acentúa dicha diferenciación en forma alguna. Más bien a la conciencia moderna le parece actuar de forma particularmente “realista” el hablar del río, o del bosque, o de la montaña (por una parte) y del puente, o de la fábrica, o de la ciudad (por otra), como componentes de una realidad, “nuestro mundo”.

Ahora se plantea la cuestión de si este concepto de “verdad” puede aplicarse realmente y con pleno sentido a las cosas naturales, sobre todo al propio hombre. Naturalmente, ello sólo sería posible si se da el hecho de que la “res naturalis” haya recibido también su medida a partir de un proyecto elaborado en algún espíritu creador. Es sabido que Platón pensó y dijo que esto era realmente así. Empieza hablando muy demostrativamente sobre la lanzadera de un tejedor. Si tal lanzadera se rompe en pedazos y el tejedor intenta hacer otra nueva, ¿hacia dónde dirigirá su mirada, hacia los fragmentos que yacen en el suelo o hacia el boceto (el esquema de su construcción) según el cual fue construida la lanzadera? Así empieza, Platón, como he dicho, a explicar qué es lo que entiende él por una “idea”: la “idea” no es para él otra cosa sino el “boceto”. Y luego continúa con la afirmación de que no sólo la lanzadera, no sólo las cosas hechas “artificialmente” por el hombre, sino también todas las cosas y seres —incluido el propio hombre— están hechas según un “boceto”. Precisamente éste es el genuino significado de la “Doctrina de las Ideas” de Platón. Evidentemente, para este convencimiento —para creer que ante todas las cosas pre-existe un boceto— es necesario comprender el mundo, en todo momento, como creatura; lo cual no significa otra cosa sino que el mundo y todo lo que en él hay ha sido hecho de acuerdo con un modelo, que tiene su sede en el espíritu creador de Dios.

Referido a nuestro tema, esto significa que, en virtud del hecho de que el mundo es una creación, todas las cosas realizan mediante su propio ser

esa adecuación en un conocedor, esa “adaequatio rei et intellectus”, que se expresa formalmente en el concepto de verdad. En realidad, esto y no otra cosa es el único fundamento de que todas las cosas puedan llamarse y sean “verdaderas” en sentido estricto: “omne ens est verum”; todo lo que es, es verdadero.

En este orden, alguien podría reprochar: en realidad, esta frase no significa otra cosa sino que Dios ha creado el mundo; tomada en su sentido exacto, ¿no es una afirmación sobre Dios, o en el mejor de los casos, sobre su relación con el mundo, pero no una afirmación sobre las cosas? No, en esa afirmación se dice algo específicamente sobre las propias cosas; verdad es una cualidad de las cosas, de todas las cosas. Quiero intentar el demostrar esto.

La cualidad de lo real no se puede definir. No existe ninguna definición del término “real”. Pero es posible describir y delimitar lo que significa ser “real”. Se puede intentar describir esto, por ejemplo, mediante los sinónimos que tiene la palabra “real”: es decir, mediante otras palabras o nombres que significan lo mismo o casi lo mismo. En realidad, “verdadero” es sinónimo de “real”. Los antiguos no dijeron únicamente “todo lo que existe es verdadero”, sino también “verdadero y real son nombres indistintos”. Una “segunda palabra”, un sinónimo semejante, debe cumplir dos condiciones: en primer lugar, tiene que poderse aplicar exactamente a las mismas cosas que la primera palabra y debe ser sustituible por ésta; en segundo lugar —y a pesar de ello— debe referirse a un aspecto particular que en la primera palabra no se pone expresamente de manifiesto. Así pues, si la palabra “verdadero” es ciertamente un sinónimo de «real», se quiere significar que realmente dice algo sobre las cosas. Veamos como es ese algo: primero, se pueda decir exactamente sobre las mismas cosas que el término “real” (es decir, de todas las cosas); y —además— segundo, añada algo que el término “real” no lo llega a designar expresamente. Este “algo” que añade es la relación de las cosas con el boceto de las mismas preexistente en el conocimiento creador, precisamente la “adaequatio rei et intellectus”, la correspondencia (de todas las cosas) con el conocimiento creador. Y con ello se significa ciertamente una cualidad de las propias cosas, porque las cosas tienen su origen en el boceto creador de la palabra de Dios. Ellas mismas son algo pensado e incluso algo hablado, son como palabras: tienen el mismo “carácter que las palabras”, según se expresa Guardini; son luminosas, lúcidas y abiertas, asequibles y —por así decirlo— transparentes. (Es sabido que Heidegger ha utilizado la palabra griega “alétheia” (= verdad) teniendo en cuenta que originariamente expresa revelación o manifestación; sin embargo, en opinión de los filólogos a esta explicación etimológica se le pueden poner muchos reparos. De hecho, con ello se centra empero exactamente el primitivo significado del concepto “verdad de las cosas”). Por otra parte,

también queda claro con ello que se trata al mismo tiempo de una relación con el espíritu humano. “Verdad de las cosas” no significa solamente ser pensado por el Logos de Dios, sino también y al mismo tiempo (y a causa de ello) ser reconocido por el espíritu humano.

También esta cualidad de ser reconocidas significa una cualidad de las propias cosas; así pues, no solamente se dice que el espíritu humano está en condiciones de conocer las cosas, sino también que es una cualidad de las cosas el ser cognoscibles. En el uso del idioma, la palabra “cognoscibilidad” tiene un cierto doble sentido. Por ejemplo, decimos que a la luz del día las estrellas no se reconocen, a pesar de ser evidente que las estrellas en sí no cambian, tanto si luce el sol como si no. “En sí” son tan visibles de día como durante la noche; lo único que sucede es que nuestros ojos no son capaces de verlas durante el día. Del mismo modo, la cognoscibilidad que por principio tienen todas las cosas no significa que nuestro espíritu humano pueda realmente conocerlas; lo que significa es que las cosas, todas las cosas —por ellas mismas, en cuanto a ellas respecta— están de tal forma “hechas” que pueden ser objeto de conocimiento.

Un colega mío —famoso lógico—, el hace unos años fallecido Heinrich Scholz, me preguntó en cierta ocasión: ¿Qué pasaría si supiésemos que existieran en la realidad objetiva cosas y relaciones, por principio, no cognoscibles? ¿Se derrumbaría el cielo si por naturaleza existiesen cosas oscuras, sencillamente impenetrables y que opusiesen resistencia a todo posible conocimiento, es decir, si no fuese cierto que “omne ens est verum”? Después se refirió a algunos problemas de la física moderna que no sólo simplemente de hecho, sino que también por principio, parecen insolubles. Después de escucharle, le planteé la siguiente contrapregunta: ¿Ha renunciado la investigación física por su parte a todo intento de llegar al fondo de las cosas? — Naturalmente que no!—. Y ello, ¿no significa aceptar por parte de la realidad objetiva que preexiste ciertamente alguna cognoscibilidad? Precisamente éste es el sentido de la frase que dice que las cosas son verdaderas. Tal frase puede también formularse de estas otras formas: la investigación tiene sentido; resulta rentable seguir investigando y no capitular jamás. Quien diga esto, en el fondo, dice exactamente lo mismo que “omne ens est verum”, todas las cosas son verdaderas: lo cual implica, por lo que a ellas mismas atañe, ser cognoscibles hasta su principio.

Así pues, en resumen, la doctrina de la “verdad de las cosas” significa lo siguiente: todas las cosas son creadoramente conocidas por Dios, siendo por ello cognoscibles para el espíritu finito. Forma parte de la naturaleza de las cosas reales el ser posibles objetos del conocimiento humano, o sea, no existe en absoluto una separación total de la realidad

objetiva frente al intelecto humano: antes de que le dirijamos nuestra mirada, hacia el mundo de las cosas, existe ya cierta relación. Las cosas no son precisamente “mudas” como dijo Spinoza. Son perfectamente perceptibles: nos dejan saber lo que son. Por otra parte, no debe olvidarse que este hecho no puede comprenderse ni ser explicado: antes bien se llega a él al pensar que las cosas, por su propia naturaleza, son luminosas debido a su origen a partir de la Luz arquetípica del Logos divino. Las cosas son cognoscibles porque Dios las ha pensado creadoramente. Su claridad y su lucidez intrínseca —fuerzas para mostrarse a sí mismas— dimanar del espíritu creador de Dios, al mismo tiempo que su propio ser, incluso desde su propio ser.

Claro que en este momento se presenta, insospechadamente, un aspecto harto distinto de la doctrina de la verdad de las cosas. La cognoscibilidad completa y la luminosidad —la manifestación de las cosas— son únicamente un aspecto de los hechos. El otro aspecto es que las cosas son al mismo tiempo insondables, inalcanzables e incomprensibles: ocurriendo esto precisamente por la misma razón por la que son luminosas, lúcidas y cognoscibles. Precisamente debido a que se trata de bocetos divinos según los cuales las cosas están hechas, resulta por principio para nosotros imposible comprender perfectamente su correspondencia con los bocetos, siendo así que en tal correspondencia consiste la verdad de las cosas. En principio somos incapaces, por así decirlo, de observar como espectadores la salida de las cosas a partir del Logos de Dios, o de observarlas con los ojos de Dios. Por esta razón nuestros esfuerzos por conocer, incluso cuando se trate de las cosas más «sencillas” y simples, son un camino que —por principio— no tiene fin. Así pues, repitamos: las cosas son claras porque son creaturas, siendo insondables también porque son creaturas.

El que todas las cosas con que mediante la experiencia nos enfrentamos sean al mismo tiempo cognoscibles, pero cognoscibles hasta el infinito —lo cual significa incomprensibles— es, al mismo tiempo, una realidad de la experiencia. Pero que ambas cosas reconozcan el mismo origen, o que la cognoscibilidad y la incomprensibilidad estén necesariamente entrelazadas entre sí, esto tiene que permanecer incomprensible. Quien niega expresamente la idea del mundo como fruto de la creación, quizás se vea incapaz de comprender que exista algo parecido a la esencia y a la naturaleza de las cosas. “Extraña idea” —puede que se diga—: “¿por qué no tiene que ser posible hablar de la naturaleza de las cosas sin aceptar que detrás de ellas existe un Creador? Ahora la cuestión estriba en si puede hacer comprensible la existencia de una naturaleza, un algo, una esencia de las cosas... si no se comprende el mundo como creatura. Quien opine que de hecho no es posible hacerlo comprensible encontrará —muy sorprendentemente— un compañero de

opinión en el existencialismo nihilista de Jean Paul Sartre, quien afirma precisamente esto: las cosas que existen, entre ellas sobre todo el propio hombre, no tienen ninguna esencia preexistente a su existencia de hecho. Según Sartre, en esto radica la diferencia entre cosas naturales por una parte y cosas artificiales, hechas por el hombre, por otra: la diferencia consiste en que las cosas artificiales (una silla, una casa, un abrecartas) están hechas de acuerdo con un boceto preexistente, del que reciben también su “esencia”, su “naturaleza”; mientras que las cosas “naturales”, sobre todo el propio hombre, no están precedidas por ningún boceto (del que se pueda decir que haya recibido su “esencia”, su “naturaleza”). Esas cosas “naturales”, sobre todo (siempre) el propio hombre, existen en principio solamente porque sí. Pero la cuestión de qué es en realidad ese hombre existente, no sólo resulta entonces incontestable, sino que según esto resulta que no existe algo así como una naturaleza humana. “11 n’y a pas de nature humaine”. E inmediatamente Sartre ahonda en el fondo de porqué no existe ninguna naturaleza humana: “puisqu’il n’y a pas de Dieu pour la concevoir”, porque no existe boceto alguno ni nada hecho según este boceto.

Me atrevo a afirmar que ello no es otra cosa que una clara y expresa afirmación de la antigua doctrina sobre la verdad de las cosas. En todo caso, entre Sartre y Santo Tomás de Aquino existe un acuerdo muy fundamental. Ambos modos de pensar parten del mismo principio, empiezan por lo mismo: que las cosas sólo pueden tener naturaleza y esencia si están hechas según un boceto previo, es decir, si tienen un modelo con sede en un espíritu creador y conocedor. El hecho de que el hombre haya pensado —ideado y planeado la silla, el puente, el abrecartas—, este hecho y ninguna otra cosa, es lo que justifica que podamos hablar de “qué es” la silla, el puente, el abrecartas; podemos hablar de la “naturaleza” de estas cosas. Como hemos dicho, éste es el punto de partida en el que están totalmente de acuerdo Sartre y Santo Tomás de Aquino. Pero pronto viene el claro desacuerdo y la decisiva contraposición. Sartre sigue diciendo: ya que no existe ningún espíritu creador y conocedor de cuyos bocetos puedan tener las cosas su esencia, no existe ninguna naturaleza del hombre ni de las cosas. Por el contrario, Santo Tomás, por su parte, dice: ya que (y debido a que) Dios ha conocido, pensado y planeado las cosas creadoramente, precisamente por este motivo tenemos nosotros una naturaleza. Repitamos una vez más que para Santo Tomás y para Sartre se parte de la misma concepción original: sólo se puede hablar de una naturaleza de las cosas y del hombre, con precisión y exactitud, si las cosas y el hombre son expresamente considerados como creaturas, como frutos de una Creación. Cuando los antiguos hablaban de verdad residente en las cosas, querían decir que éstas son creadoramente conocidas por el Creador.

Sartre tiene plenamente razón cuando hace, frente a los filósofos ateos del siglo XVIII, el reproche de ser inconsecuentes. No puedo (dice con toda razón) borrar la idea de la Creación y a continuación, como si con ello no hubiese pasado nada, seguir hablando de “esencia” de las cosas y de “naturaleza” del hombre; si no existe ningún constructor del boceto, ni tampoco boceto alguno, entonces tampoco existe ni esencia ni naturaleza de las cosas. El propio Sartre ha evitado esta inconsecuencia; él mismo dice expresamente que su existencialismo no significa otra cosa sino el intento de describir todas las consecuencias que se deducen partiendo de una posición radicalmente atea.

Por otra parte, esta consecuencia conduce directamente al nihilismo, de lo que es plenamente consciente el propio Sartre. Si, en realidad, no existe nada así como una naturaleza humana, ¿cómo es posible evitar la consecuencia “haz de ti mismo lo que se te antoje”, o bien “haced con los hombres lo que os parezca”? ¿Qué significado tendría entonces el vivir “humanamente” o el vivir “como hombre”? ¿Cómo puede evitarse el entender la libertad humana como algo carente en absoluto de orientación? Esto es exactamente lo que significa el concepto existencialista de libertad: puedes hacer, en absoluto, todo lo que se te ocurra; por otra parte, no pienses que esto sea algo agradable; la libertad empieza más allá de la duda. Toda la triunfal ampulosidad que caracterizaba todavía el concepto de libertad en la Ilustración ha desaparecido.

Quiero terminar planteando otra cuestión: ¿No es una idea inesperada el que todas estas bienintencionadas, descorazonadoras y perplejas teorías sobre el hombre y su mundo sean –muy posiblemente, en el fondo– sólo una inevitable consecuencia de ignorar y negar el principio de la “verdad de las cosas”, es decir, del pensamiento de que el hombre y las cosas tienen un sentido, una importancia, un significado, e incluso sobre todo una “esencia y una “naturaleza”, en cuanto son reproducción de un boceto divino, o sea, en cuanto son “verdaderos”?