

NOTAS Y COMENTARIOS

LA OBRA DE FRANCISCO CANALS VIDAL SOBRE EL CONOCIMIENTO

1. **LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO.** No es una tarea sencilla ofrecer un estudio objetivo y crítico de la obra, ciertamente fundamental, de Francisco Canals Vidal sobre el conocimiento*. La llamada escuela tomista de Barcelona —con sus orígenes inmediatos en el P. Orlandis y sus discípulos Jaime Bofill y el propio Canals quien es, hoy, su cabeza y guía— ofrece, en esta obra, un fruto maduro, riguroso y profundo. Una verdadera rareza cuando la bibliografía universal nos tiene acostumbrados a obras técnicas y eruditamente “perfectas”, pero filosóficamente frívolas y decadentes.

Ante todo, pregúntase Canals por el sentido mismo de la cuestión de la esencia del conocimiento, la cual sólo puede ser esclarecida desde la “previa comprensión del ente, del ser y de la esencia del ente” (p. 22); esto es así “porque el conocimiento se consuma y perfecciona en la aprehensión de la esencia de lo que afirma como teniendo ser”. Reconociendo, pues, el carácter ontológico de la cuestión, el punto de partida no será ni una duda, ni una pregunta, sino una *certeza* y una *afirmación* ineludibles: “lo que es, es” (p. 25). De esta afirmación primera se sigue que la respuesta a la cuestión planteada no sería posible sin ciertos *supuestos* radicados en el *ser* como acto del ente (p. 28), lo cual implica —en el acto de conocer— la presencia del acto a sí mismo (auto-presencia consciente) y “la emanación, propia del acto mismo, manifestativa y declarativa del ente en su esencia” (p. 34). Planteadas así las cosas —en una suerte de inmersión en la inagotable riqueza del pensamiento de Santo Tomás— Canals ahonda en el tema de los *precognita* que son principios evidentes por sí y, por eso, indemostrables y anteriores a la misma reflexión; esto conlleva la afirmación de que poseemos alguna comprensión implícita, imperfecta y confusa del conocimiento y que, además, el conocimiento “existe como algo que tiende a conocer en su esencia el conocimiento mismo” (p. 46). Esta conciencia de que conocemos se tiene al entender algo, es decir, se tiene *entendiendo* (De Ver. 10.8). Aclarados los diversos sentidos del término al modo de un análogo, el conocimiento es, ante todo, “la captación de la esencia de lo conocido” (propiamente el “entender”) que supone que el entendimiento se entiende también a sí mismo (pp. 60-61). Sin confundir lo directo con lo inmediato, habrá que aceptar, en el conocimiento *directo* de lo inteligible, “el carácter sintético y mediato propio de los inteligibles que el hombre aprehende como predicados posibles de singulares percibidos, no captables en sí mismos por una intelección directa” (p. 63); luego, el alma, en cuanto actualmente cognoscente, es actualmente sus objetos sensibles e inteligibles; de ahí que sea la forma que hace capaz al hombre de ser todas las cosas. Por tanto, Canals muestra que el que conoce simultáneamente tiene *conciencia de su ser* y posee, en cierto modo, a *toda la realidad* a la que se abre (p. 68). Yo cognoscente y yo existente se implican. Así, por un lado, muestra Canals la existencia de un primer precognito (el mismo hombre es quien percibe por él mismo, siente y entiende) y, por otro, que el conocimiento se origina en los entes reales cuyo ser es anterior a su ser conocido. El conocimiento no ha de pensarse, pues, como una recepción pasiva —actitud propia del univocismo, el naturalismo y el mero dualismo

* Sobre la *esencia del conocimiento*, Promociones y publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, 700 pp.

sujeto-objeto— que dejaría sin adecuado fundamento el hecho de que el conocimiento se expresa en el lenguaje (expresión de lo conocido) como un “precognito en toda actitud humana de comunicación porque, cuando hablamos, significamos lo que entendemos. Esto conduce al filósofo catalán a reflexionar sobre el *verbum mentis* que implica lo entendido como algo conocido no inmediatamente sino directamente (“algo a la vez mediato y directo” que es la esencia de la cosa). Equivale a afirmar que el entendimiento, entendiendo, forma el concepto de la cosa entendida. Desde esta perspectiva, Canals acomete una suerte de crítica de puertas adentro sobre los equívocos escolásticos sobre el *verbum mentis* especialmente los intuicionismos; esta crítica le permite clarificar la “*conversio ad phantasma*” respecto del conocimiento del singular el que, al escapar a la posibilidad de ser aprehendido pues lo inteligible en acto no existe en la cosa singular, es pues siempre necesario “un retorno al centro del que emana el acto de intelección objetiva, es decir, la propia mente como presencia del inteligente a sí mismo mientras es en acto de entender el objeto” (p. 117).

Un aspecto muy interesante y significativo de la obra de Canals es su crítica sin dsmayos al “principio de intuición” y a los equívocos por él generados, tanto en el bergsonismo como en Heidegger, en Descartes como en el empirismo. Esta crítica es dirigida también a la intrusión del intuicionismo inmediatista en la escolástica (Picard, Romeyer, Rousselot, Blondel) que, en el fondo, desdeña el valor del concepto al cual concibe como mero “sucedáneo de un conocimiento intuitivo” y contrapone un conocimiento-real (intuitivo) y otro conceptual (abstracto) (p. 179). En Santo Tomás, en cambio, el entendimiento, entendiendo, forma en sí mismo un contenido expreso intencional (uno) por cuyo *medio* (a modo de objeto immanente) alcanza a conocer la realidad-entendida; en Suárez, por el contrario, se identifican (tanto en su concepto como en la realidad) el acto de entender (verbo) con una forma por la que capta lo entendido; es decir, el verbo es sólo la forma *por la que* alcanza el objeto y no el medio *en el que* conoce el objeto entendido (pp.198-199)). Aquella intencionalidad-expresa del tomismo ha sido olvidada en el intuicionismo entitativo en el cual cae el mismo Cayetano y, desde otra perspectiva, tanto Escoto como su opuesto Occam (contraposición entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva*). El reencuentro con la tradición auténtica se logra en Juan de Santo Tomás quien muestra —en el tratado sobre la generación del Verbo en el *Cursus Theologicus*— que el verbo mental no es sólo “algo concebido y formado para entender la cosa, sino también palabra interna que manifiesta y dice lo que entiende” (p. 228); es decir, el entender (grado más pleno del conocer) no es sólo “la posesión aprehensiva de lo entendido”, sino que es también, en virtud de su propia naturaleza, “un acto manifestativo y locutivo” (p. 230). El entendimiento conoce *atrayendo las cosas a sí mismo* y “mirándolas” dentro de sí; como dice Santo Tomás: “el entendimiento entiende todo lo que existe en él como inteligible en acto” (De Ver. 8,6). El entendimiento no puede expresar y “decir” si no es ya *en acto* como conocedor de lo que entiende; o sea que el “decir mental” (verbo mental) *se sigue* de la actualidad del entendimiento (p. 237). Entender y formar la palabra o verbo mental constituyen una identidad. Canals muestra que Juan de Santo Tomás ha puesto en evidencia que el entendimiento no es una facultad meramente receptiva de algo que se patentiza fuera, sino que su acto “trae las cosas a sí mismo” y, en él, es decir, en la relación de la imagen intencional expresa, alcanza la consumación de su apertura infinita al ente. La actualidad del entendimiento no se constituye en la mera captación de un objeto por un sujeto de modo extrínseco y “dual”, sino “por la interna posesión... de la esencia de las cosas”: acto por el cual es formador de la imagen expresa en cuanto “término immanente entendido y expresado” (p. 249).

A esta altura de la exposición, resulta oportuno y natural volver la atención a la doctrina genuina de Santo Tomás, expresada en la afirmación de que el

conocimiento intelectual es, *por su misma naturaleza*, concipiente y judicativo: Es verdad que el entendimiento pasa de la potencia al acto en cuanto informado por la *especie impresa*; pero el conocimiento no consiste en ese paso de la potencia al acto, sino en el *acto* (del entendimiento en acto) de posesión de lo conocido que es idéntico con él como *especie expresa* o verbo mental (auto-presencia o "memoria" agustiana) (Cf. pp. 257-274). Acto del acto, acto manifestativo del acto, intentio entendida, unidad de inteligente y entendido, posesión de toda entidad cognoscible, patentización del *ser* de lo que es.

2. SER Y PENSAR Y CONOCIMIENTO OBJETIVO. El conocimiento, pues, trae las cosas a sí mismo y es apertura a todas ellas, descubriéndonos una continuidad entre el que conoce y lo que conoce —la unidad entre el cognoscente y lo conocido— como ya lo barruntaron los antiguos y fue plenamente afirmado en Aristóteles. Esto se comprueba, primero, en el conocimiento sensible: Supuesto que la facultad sensible no es idéntica a ninguna cualidad sensible percibida en la cosa, es también claro que "quien ve es ya, en acto, aquello mismo que visiblemente percibe"; quien siente en acto es lo sentido en acto, así como quien entiende en acto es lo entendido en acto; naturalmente, no se quiere decir que las cosas físicas existan en el alma según el ser físico que tienen in rerum natura, sino según su ser intencional (impresión de la especie de lo sensiblemente conocido); en ese sentido, el cognoscente en acto es lo conocido en acto y lo sensible en acto *existe* en el sentiente en acto (De anima, III,3,429a 1-2; Canals, pp. 286-289). Esto vale también para el orden inteligible pues existe en el alma la forma de lo conocido y el mismo entendimiento se hace inteligible al asumir en sí lo inteligible; en ese sentido, entendimiento e inteligible *son algo uno* (Met. XII, 7, 1072, 20-21; Canals, p. 291). Tal es, pues, el sentido profundo de la afirmación aristotélica: "el alma es de algún modo (en cuanto cognoscente) todas las cosas", orientada en la línea de la apertura infinita de la inteligencia al ser del ente; es decir, "sentir y entender —como enseña Santo Tomás— son en su esencia infinitos". El *sentir*, infinito en la línea de lo natural físico; el *entender*, infinito en cuanto es el acto poseedor de toda esencia del ente (pp. 304-5) porque, por sí mismo, manifiesta la totalidad de la realidad.

La doctrina expuesta permite a Canals someter a crítica al dualismo (no dualidad) entre pensar y ser, dualismo deslizado dentro mismo de la escolástica el que supone el error de sostener la naturaleza intuitivo-pasiva del entendimiento y la reducción de los conceptos a nociones posteriores a una supuesta captación inmediata no intencional de la cosa como tal. Por eso se cupestiona aquí el tema del "puente" propio del idealismo empírico (dualismo yo-mundo exterior); se critica doctamente el idealismo trascendental para el cual lo que se alcanza como objeto no es la realidad en sí misma y, por lo tanto, el conocimiento no es conocimiento. Frente a esta escisión pensamiento-ser, se afirma la *immaterialidad* por la cual el cognoscente es capaz de recibir formas de lo otro; el trascendentalismo es corregido y superado en la *unidad* entre lo *inteligible* recibido en el sujeto y la facultad de este sujeto, actuada por la posesión de lo objetivamente inteligible (p. 327). En el trascendentalismo kantiano se padece, por consiguiente, de un dramático y verdadero *olvido del ser* (pp. 333-364).

En la obra de Canals se imponía, casi diría espontáneamente, un análisis del sentido que tiene el *origen sensible* del conocimiento. Esto supone cierta capacidad de la potencia sensible o sentido para recibir, y cierta iniciativa del ente que es "fuera del alma": El sentido es potencia pasiva inmutada (alteración cualitativa) por el sensible externo; como si dijéramos que al conocer lo sensible coloreado, el sentiente se vuelve en cierto modo coloreado, pues lo sensible en acto existe (cognoscitivamente) en el sentiente en acto; tal es, en verdad, un acto de todo el hombre (pp. 370-372). En primer lugar, es un tránsito de no conocer a la adquisición de la cualidad habitual y, en segundo lugar, un cambio cualitativo sin pasividad receptiva, es decir, una actuación interna

en la que el cognoscente se realiza en la perfección que ya posee. Canals estudia la división aristotélica de los *objetos* sensibles conocidos antes que los *actos* y los actos conocidos antes que las *potencias* (pp. 374 ss); los sensibles propios se reducen a la cualidad, mientras que los sensibles comunes se reducen a la cantidad; en su ser de objetos sentidos actualmente "son aquello con lo que el alma se ha identificado al ser en acto sentiente" (p. 384). Surge aquí el papel de la conciencia sensible o facultad sensible a modo de conciencia por la cual discernimos de los contenidos sensibles juzgando sus diferencias; esta facultad única —que prefiero llamar *sensorio común* y no "sentido común" para que no se confunda con el "buen sentido" o el espontáneo actuarse de la razón recta— *discierne* los contenidos (p. e. lo blanco de lo dulce) y, a la vez, los *une*; de modo que el sensorio común o conciencia sensible es el principio común de las facultades sensibles y fuente de los sentidos. El término natural del sentido en acto es la imagen (*phantasma*) resultado de la facultad imaginativa por la cual el sujeto está en relación intencional con las cosas del mundo y hace de mediación entre los sensibles y la intelección. Así, el conocimiento sensible se constituye en cuanto el sujeto poseedor de las formas de lo otro, formula una representación en la cual aprehende lo otro como tal (p. 399). Las imágenes de las cosas están *entre* su ser natural y su ser inteligible. Precisamente aquí se logra el conocimiento de las cosas en cuanto singulares (*cogitativa*) lo que hace posible la memoria sensible tan íntimamente ligada a la percepción del tiempo.

Fundamentase así el origen extrínseco del conocimiento intelectual. En el orden sensible, primero la inmutación orgánica y, segundo, la formación de la imagen. En el orden inteligible, primero la pasión del entendimiento posible (especie impresa) y, segundo, la palabra interior o voz. Las cosas materiales son inteligibles en potencia. De este modo hay, por un lado, el origen extrínseco del conocimiento intelectual y, por otro, el hecho de que el entendimiento entiende en acto lo que, en él, existe ya como inteligible en acto. Esto es posible gracias a la *mediación* de la imagen. En ella se da, de modo intermedio, la esencia de la cosa (p. 429). Lo dicho no anula sino que funda la anterioridad conceptual del ente sobre los conceptos de origen empírico porque los primeros conceptos son conocidos de modo *directo* e *inmediato* en virtud de la luz natural de la mente que es el entendimiento agente (p. 432). Siempre hay que tener presente que, con anterioridad al conocimiento, el hombre "se conoce a sí mismo entendiendo", es decir, posee el acto de entender; como dice Canals, la conciencia de sí "no es otra conciencia que aquella por la que él mismo percibe sus actos como originándose 'en las imágenes sensibles' y referidos, por mediación de éstas, a los singulares sensibles percibidos" (p. 448). Me parece sumamente oportuno señalar que "esta percepción y autoconciencia no (...) requiere recepción sensible sino para su actual ejercicio, pero (...) está ya constituida como hábito con anterioridad a la recepción sensible y a la iluminación de las imágenes (pp. 473-474). En el fondo, no se trata de otra cosa que del carácter trascendental del hombre, constitutivamente abierto al ser del ente.

3. LA ESENCIA DE LA VERDAD, LA PALABRA Y LA CONTEMPLACIÓN. Canals cree necesario destacar aquí el carácter analógico del conocimiento intelectual pues tanto la receptividad como la aptitud para ser conocido por el cognoscente tienen un sentido proporcional diverso en los grados sensible e intelectual y la inteligencia humana viene a ser "como un grado que es *un analogado en un análogo*", ascendiendo por el cual alcanzamos a pensar, sin intuir, ...el primer analogado, ente divino y suma inteligencia..." (p. 487); es decir, la "subsistente intelección de la intelección"; descendiendo ahora, la intelección angélica es potencial respecto del conocimiento de lo otro y, por fin, el último grado corresponde al conocimiento intelectual humano (p. 508). A su vez, es propio de la naturaleza del acto intelectual *que se comuniqua a sí mismo* cuanto es posible: Es emanativa de su propia perfección porque la palabra procede

del que *la dice*; en esta experiencia van unidas la conciencia existencial ejercida en cada acto de entender y la aprehensión objetiva (p. 527).

El "decir" del entender no es, pues, un acto distinto sino propio, intrínsecamente, al mismo acto de entender; la palabra (especie expresa) surge del acto del entender "como surge el acto del acto" (p. 529). El acto tiene naturaleza comunicativa y alcanza su plenitud manifestativa y locutiva en la Palabra de Dios. En el hombre, la actualidad del entendimiento da razón (porque es lo primero que cae en su concepción) de aquello que tiene *ser* y que tiene en el ser su *acto* (p. 541). Por eso, la crítica de Heidegger a la concepción de la verdad en la metafísica tradicional olvida arbitrariamente el sentido en el cual se afirma que el término "verdadero" significa algo existente en el conocimiento intelectual; el término "verdadero" nombra lo conocido *en cuanto existente en el entendimiento mismo como conocido* (p. 548). Nada sería verdadero si se omitiera que la esencia del entendimiento cognoscente se funda y origina en lo que lo constituye en cognoscente: el ente en lo que lo verdadero se funda, es decir, la verdad del ente. Por tanto, *el ser de la cosa causa la verdad del entendimiento* (pp. 550-553) y el conocimiento no puede no ser un efecto de la verdad trascendental. Lo verdadero "es lo manifestativo y declarativo de lo que es"; de ahí que la *adaequatio rei ad intellectum* sea dicho para mentar la verdad trascendental. Lo verdadero "es lo manifestativo y declarativo de lo que es"; de ahí que la *adaequatio rei ad intellectum* sea dicho para mentar la verdad trascendental y su actual asimilación del cognoscente al ente, significando por algo *anterior* y originario respecto de la "conformidad" (p. 563). Esto conduce a Canals, habida cuenta de la analogía de lo verdadero, a la concepción de la verdad como ser en acto del que analógicamente participan los subsistentes inmateriales, conscientes y pensantes; lo cual equivale a afirmar la "primacía de lo subsistente espiritual" que es la persona (p. 576).

El conocimiento se manifiesta en diversos grados de la naturaleza viviente (supuesto el sentido analógico de "vida") ya que la vida participa del ser, de la unidad y de la bondad trascendentales. Por un lado, Santo Tomás enseña que la vida pertenece a la naturaleza del ente como su perfección (CG. IV, 11) y, por otro, se define por la independencia y superioridad respecto de las operaciones propias de la naturaleza (STh. I, 18,3). De todos modos, en virtud de la inmaterialidad, desde el núcleo de su conciencia, surge su apertura intencional infinitamente orientada al ser (pp. 596-608). No solamente el ser, sino el bien es aquello a lo que tiende la operación del viviente en sus tres dimensiones: *teoría, praxis y poiesis*; esto sea dicho subrayando la primacía de la contemplación (p. 627 ss) y la verdad y perfección del entendimiento manifestada en el *lenguaje* mental (p. 644). Por eso resulta muy oportuno y lógico que Canals destaque, por un lado, el valor del concepto porque, en él, el intelecto en acto expresa tanto lo que entiende cuanto aquello con lo que es *uno* en cuanto inteligente en acto (p. 648); por otro, que considere bajo esa luz a las virtudes intelectuales (pp. 654-670) las que se cargan de sentido y profundidad. Sólo faltaba, es claro, una final reflexión sobre la sabiduría y el conocimiento por connaturalidad que es su perfección (p. 674) y en la cual se alcanza la culminación del lenguaje mental; es también la culminación del viador en la posesión contemplativa del bien divino, término final hacia el que se mueve la plegaria (p. 684). También es el perfecto acabamiento de la misma *praxis* y de la *poiesis* porque la locutividad del espíritu es su fundamento (p. 699).

4. REFLEXIONES CONCLUSIVAS. Cuando el lector cierra las casi setecientas páginas de ardua lectura, queda convencido de estar ante una obra que es culminación de una vida generosamente dedicada al pensamiento y a la contemplación. Trátase de un libro de no fácil lectura, riguroso, insistente en algunos desarrollos los que parecen volver como un movimiento recurrente. Al mismo tiempo, es una fiesta para la inteligencia que se encuentra, por así decir, a sí misma (Son de lamentar frecuentes errores de imprenta).

Además de esta primera impresión, surge inmediatamente otra: La de la "in-actual" actualidad de este libro. En medio del páramo, árido y desértico, de la filosofía de fines del siglo XX, alguien tiene el coraje espiritual de mostrar la riqueza fecunda de la doctrina del conocimiento humano. En un mundo en el cual lo existente no es más que "todo lo que acaece" y el mundo la "totalidad (atómica) de los hechos" en sí mismos sin-sentido; en un mundo en el cual el saber es apenas una excrecencia de vacías estructuras sociales y la metafísica, un vago recuerdo de una edad "pre-crítica" y "pre-científica", encontrarnos con una metafísica del conocimiento incontaminada de estas enfermedades terminales de la decadencia y que se presenta como capaz de dar respuesta a tales males, debe ser objeto de nuestro agradecimiento. Agua fresca en el desierto.

El mundo de hoy, casi totalmente invadido por lo que Sciacca llamó la "antifilosofía", no puede no ser hostil a obras como ésta. Y eso es lógico y así debe ser. El desierto de la cultura filosófica actual vuelve *actualísima* a esta obra reflexiva, rigurosa, clásica. Precisamente su "inactualidad" constituye su actualidad. Es de desear que encuentre universitarios verdaderos que la lean, la mediten, la *piensen*.

Me ha parecido muy importante la insistencia y los extensos desarrollos de Canals sobre el conocer como actualidad de autopresencia del ser del cognoscente, actualmente expresivo, coincidiendo así en lo esencial con la memoria agustiniana; pero lo más importante de esa insistencia y desarrollo es el aporte para solucionar o para "romper" los caminos sin salida del pensamiento contemporáneo. Para ello se pone de relieve la inagotable riqueza de la filosofía de Santo Tomás cuando es repensada en sus fuentes; algo análogo debe decirse de la tarea de revitalización de los grandes comentaristas del Aquinate, especialmente de Juan de Santo Tomás. En los aspectos críticos, es menester destacar el análisis de lo que Canals llama el intulcionismo entitativo dentro de la escolástica y fuera de ella y su aguda crítica interna al trascendentalismo kantiano. Al recorrer estas páginas se piensa que no era necesario detenerse (y no lo ha hecho el autor) en los vericuetos vacíos de ciertas analíticas y ciertos estructuralismos relativistas... Quizá basta y sobra con ofrecer una doctrina sólida y positiva que llene el vacío y ayude a repensar el problema del conocimiento desde el principio.

Debemos agradecer al filósofo catalán esta radicación del conocimiento en la metafísica y haber ofrecido fundamentos sólidos de la primacía de la contemplación a un mundo enfermo de un activismo destructor del ser y, por tanto, del espíritu. He aquí, pues, un resultado importante de la vitalidad siempre nueva y siempre contemporánea de la filosofía de Santo Tomás que se constituye en verdadera luz en la tiniebla de la actual opulenta desadencia. Es mérito indudable de Canals haberla mostrado.

ALBERTO CATURELLI

Universidad de Córdoba, Argentina