

## La palabra del hombre en la vida humana\*

Francisco Canals Vidal

### I. Ser, vivir, entender

Esta sesión la dedico al tema de la palabra mental, llamándola “la palabra del hombre –*verbum hominis* con la terminología de San Agustín– en la vida humana”.

La palabra “vida humana” en la obra de santo Tomás aparece continuamente. Creo que está por realizar una tesis doctoral, o muchas, sobre el concepto y todas sus dimensiones de lo que santo Tomás llama “vida humana”.

La palabra vida es una de esas palabras tan misteriosas. Como tantas otras, se origina unívocamente en la experiencia de la naturaleza, pero tiene, ya en el lenguaje ordinario, una misteriosa significación múltiple. Porque el término griego “bios”, aparece tanto en biología, como en biografía. Y todos entendemos que el “bios” de la biología y el “bios” de la biografía van en direcciones distintas. Un biólogo no tendría por qué ocuparse de las accidentalidades singulares de los individuos de las especies botánicas o zoológicas. Pero, un biógrafo no esperamos que describa en su biografiado la vida de la que trata el biólogo. El biólogo trata la vida como un modo de ser, un grado de la naturaleza. En cambio el

---

1. Transcripción de la conferencia pronunciada por el autor en Santiago de Chile el 25 de abril de 1989, dentro de un seminario para profesores realizado en la Pontificia Universidad Católica, en el que presentaba su libro *Sobre la esencia del conocimiento* (PPU, Barcelona 1987, 699 páginas). En la exposición se refiere a la sexta parte de dicha obra, en la que pueden encontrarse la mayoría de las referencias a las que alude y que aquí se ha preferido omitir para mantener el carácter hablado del texto. Los subtítulos han sido introducidos por el editor y remiten a apartados de dicho libro. La transcripción de la conferencia fue realizada por Alberto Vial Valenzuela y ha sido preparada para su publicación por el consejo de redacción de la revista.

biógrafo está tratando de comprender y de describir una vida humana que es personal.

No obstante, la vida es un análogo proporcional. En la obra de santo Tomás encontramos la palabra vida escalonada proporcionalmente en momentos en que, precisamente, está tratando de la vida divina, y en los que pone como análogos tanto aquella vida de la que trata el biólogo, como aquella que individual y personalmente describe el biógrafo.

Antes de avanzar en la reflexión hay que notar algo capital. En la *Suma*, tratando de si Dios es perfectísimo, con este modo que tiene santo Tomás de objetar desde diversas direcciones, una objeción –que, en realidad, más que argumentar contra la perfección divina, objetaría contra la legitimidad de explicarla diciendo que Dios es un ser subsistente– aduce que es más perfecto el vivir que el ser y el conocer que el vivir. Y, por tanto, si decimos que Dios es el ser subsistente, con ello no decimos que sea perfectísimo. Para explicar la perfección divina hemos de añadir al ser el vivir.

La respuesta dice que, aunque el ser es más perfecto que el vivir, y el vivir es más perfecto que el conocer considerados según su razón propia, no obstante, los entes que no viven son menos perfectos que los entes que viven y los entes que viven pero no conocen son menos perfectos que los cognoscentes. Porque los entes que no viven participan el ser menos perfectamente que los vivientes. Y los vivientes que no conocen participan la vida menos perfectamente que los que conocen.

Esto, que está dicho allí como de refilón, entronca perfectamente con un capítulo de la *Contra Gentes* absolutamente decisivo para comprender la metafísica de Santo Tomás (*CG I*, c. 28) donde dice que las cosas son perfectas en la medida en que participan del ser. Y según el modo en que algo tiene ser es su grado de nobleza o de perfección ontológica. Las cosas que sólo son, no son imperfectas porque sean, sino porque participan del ser del modo más imperfecto. Las cosas que viven pero no conocen es porque participan del ser de un modo más imperfecto.

Así entendido, según lo cual el vivir no es otra cosa que cierto ser perfecto, se comprende que santo Tomás pueda decir que un cognoscente es superior, entitativamente tiene un ser más perfecto, a un viviente que no conoce, porque, en el viviente que no conoce, la vida es menos

perfectamente ser perfecto. Un existente no viviente es menos perfecto que el viviente, porque participa del ser de un modo menos perfecto. Por tanto, toda perfección tiene su razón de ser, su constitución esencial, precisamente en el *esse*.

Este es el diálogo perpetuo entre el aristotelismo de santo Tomás y el platonismo aristotélico. Aristóteles, que era más platónico de lo que pensaba, hubiera podido ser a la vez más explícitamente platónico y sintetizar mejor el problema de lo uno y de lo múltiple si hubiese concebido el ser como acto. La tensión trascendental de esencia-ser no está en Aristóteles.

Aristóteles es muy platónico porque también para él la esencia es inteligible. Pero Aristóteles no llega a plantearse bien la cuestión. Santo Tomás no necesita poner el bien más allá de las esencias. Ente es lo que tiene ser, y el ser es lo perfectísimo de todo. El acto de suyo es comunicativo. O sea que la conversión del ente con el bien, entendida en la profundidad que explica el carácter del *esse* como perfección, el carácter perfectivo del acto, hace que no sea necesario explicar el más allá de las esencias.

Esto está insinuado en Joseph Maréchal y tal vez Cornelio Fabro lo ha tratado con más profundidad que nadie. Es uno de los grandes temas del tomismo contemporáneo, una vez que se ha aclarado profundamente la originalidad de este concepto de ser.

Así entendido vivir es un grado de ser. Como tal se constituye por un modo de participación del ser más perfecto que los seres no vivientes; de modo que el vivir no se añade al ser, sino que se constituye por ser participado de una forma menos coartada. Por tanto, el vivir mismo es graduado, como se ve en dos pasajes paralelos aunque diversos en su orientación. Los dos tratan de si Dios es viviente.

En el texto de la *Contra Gentes*, (IV, c.11) la vida es intimidad y emanación íntima. La vida se caracteriza por la interioridad de una emanación que brota desde dentro. Cuanto más alta es la naturaleza viviente, más íntimo le es lo que de ella emana. Por eso la vida se caracteriza por la emanación de la imagen en el nivel sensible, y del lenguaje mental en el nivel intelectual.

En la *Suma Teológica* (I q.18 a.3), son vivientes los que se mueven a sí mismos. Y los seres inteligentes son más perfectamente vivientes porque más perfectamente se mueven a sí mismos, ya que tienen razón. La razón

es principio de moverse a sí mismo. Se trata de un moverse a sí mismo con un acto de la voluntad, que impera sobre las actividades del hombre. Es automoción, porque es un apetito que sigue al conocimiento en un verbo mental.

La escala ascendente de la *Suma* está puesta de tal manera que dice que el movimiento apetitivo, la automoción en la línea del automovimiento, todavía no es plenamente vital. El animal en la *Contra Gentes* es viviente porque emana una imagen; el animal en la *Suma Teológica* es viviente porque por la imagen tiene un apetito. Es el concepto de Aristóteles: “los animales viven por las fantasías de la memoria; el género humano por el arte y los razonamientos”.

Pero nos encontramos con que en los animales esta automoción está determinada por la naturaleza, porque no pueden deliberar sobre los fines, o tienen los instintos determinados por naturaleza. El hombre puede, en cambio, deliberar y elegir libremente sobre lo que al fin se ordena.

Y uno va subiendo y parece que nos vamos a encontrar con que dirá: “luego vamos a negar que Dios tenga fin alguno”, así sería pura libertad y no naturaleza. Porque el fin natural, la inclinación natural, va apareciendo como un “límite” de la automoción vital.

Pero al final dice “aquél cuya naturaleza es su mismo entender”. Y quien lo que tiene naturalmente no le es determinado por otro tiene el más perfecto grado de vida, y éste es Dios. Con lo cual, al final, hace un cambio de registro y señala que en Dios la naturaleza se identifica con la intelección, la absoluta no determinación por otro. Y habla de que Dios “*id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio*” y por esto tiene el perfecto grado de vida; vida que será exactamente la libertad divina.

Curiosamente, un modo de plantear la cuestión que parecería que iba a negar la naturaleza en Dios la identifica con la naturaleza intelectual y no trata aquí directamente del acto libre de Dios, Pero en otros contextos, nos encontramos con la sorpresa que Santo Tomás llama libre a la espiración del Espíritu Santo, y evidentemente no la considera contingente, porque si no sería semi-arriano.

Señala que mientras que la procesión del Verbo es por naturaleza, la otra es por voluntad –*Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre*–. Lo cual, en el contexto de la naturaleza de la vida del espíritu, encierra una

reflexión riquísima –y le llama espiración vivífica de la divinidad–, y dice que procede libremente de Dios.

Esto es para que pensemos que la vida en Dios tiene una doble dimensión. Además de tener los grados vegetal, animal, humano, angélico y divino, tiene una doble dimensión: la vida como intimidad emanativa en la propia intimidad, cuya emanación propia es la palabra; y la vida como automovimiento libre cuyo principio es la referencia al bien del sujeto viviente por medio de la palabra mental. Y esto debe ser así. Tanto, que santo Tomás dice que el conocimiento de la Trinidad nos es necesario doblemente, primero para conocer la redención del hombre, que se realiza por la encarnación del Verbo y la misión del Espíritu; y, segundo, *ad recte sentiendum de creatione rerum*, porque al saber que *Deum omnia fecisse verbo suo*, entendemos que no las causó por necesidad de naturaleza, sino por libertad.

## II. Teoría, praxis, poiesis

Como virtud intelectual, el arte es un hábito activo según lenguaje, según palabra mental, según *logos*. De modo que, evidentemente, hay eficiencia. Pero también, por lo mismo, de alguna manera se implica que si no hay palabra mental, tampoco hay libertad que pueda ser sometida a leyes en lo finito, ni legisladora en lo divino, ni legisladora en cualquier orden participado de legislación. Por lo mismo no hay ley moral, ni natural, ni positiva; no hay ordenamiento jurídico; no hay conciencia moral; no hay deliberación moral y no hay elección.

Un conocimiento que supusiésemos reducido a la inmediatez, una autoconciencia de inmediatez (presencia de objetos sin concepto), no sería principio ni de libertad moral ni de causalidad libre en la línea de la eficiencia técnica. En definitiva, no habría ni conciencia moral, ni legislación, ni *praxis* ni *poiesis*, porque no habría vida personal.

Supuesto eso, el tema de la palabra mental en la vida del hombre nos ha de llevar a pensar –tratando de captar la comprensión total de lo que es, en este contexto, el concepto de vida humana– qué lugar y qué funciones realiza en la vida humana la palabra mental.

He dicho que en la *Contra Gentes* la palabra mental es la emanación natural del viviente según su naturaleza. Ahora bien, en el hombre, su

intelectualidad tiene la dimensión tan característica de que, en su ejercicio, es también un acto imperado de la voluntad y, en su desarrollo como conocimiento especulativo, es un proceso racional; que, además, en su realización como proceso racional adecuado, es un artefacto.

De modo que, no pensamos en acto si no queremos y por tanto elegimos contemplar. Además, para conocer especulativamente hemos de demostrar, hemos de pasar de principios a consecuencias, hemos de buscar desde datos, a través de medios deductivos, hemos de inducir. Finalmente, todo esto hay que hacerlo de modo que este artefacto sea producido artísticamente.

Con lo cual, en la vida especulativa interfiere, en su esencia, la *theoría*; es su ejercicio, la *praxis*; y en el modo de ser realizado, la *poiesis* o la *techné*. De aquí que la lógica sea un arte al servicio de la especulación. Pero que la especulación sea una "*bios teoréticos*" supone una actitud del hombre, que elige especular la verdad.

En todo eso, en la misma vida teorética, la palabra mental se entrecruza en su triple función. Porque, como el entendimiento sirve para conocer la verdad, sirve para imperar y regir la vida libre del hombre, y sirve para que, según concepto, el hombre realice efectos técnico-artísticos, resulta que la función de la palabra mental explica esta triple orientación de la vida del hombre, que es a la vez cognoscente, sujeto libre de sus actos y eficiente.

Quitemos del hombre la contemplación de la verdad, pero quitémosle entonces también el dominio de sus actos de la conciencia moral y quitémosle también la causalidad cultural que atraviesa la totalidad de su lenguaje. Técnicamente realizamos desde el vestirnos hasta el comer; el hablar, el saludar, ... Toda la "cultura humana" está atravesada de una *poiesis* conceptual reflexiva. Por tanto, no habría cultura en el hombre si no hubiese esta palabra mental en esa función teorético-práctica-poiética.

Yo sugiero en *Sobre la esencia del conocimiento*, para efecto de comprobación de cómo pertenece al conocimiento intelectual el decir mental, que, si no fuese el hombre en cuanto intelectual constitutivamente emanativo dentro de sí de la palabra mental, no se darían todas las características del conocimiento, de la sabiduría y de la ciencia, ni habría en el hombre ni vida moral, ni filosofía práctica, ni cultura, ni filosofía de la cultura, ni reflexión posible sobre los artefactos, ni reflexión previa. La

más elemental artesanía supone que el hombre es un ser pensante, en el sentido de san Agustín –activamente pensante–, que pone en la palabra mental su contenido entendido.

Estas reflexiones, que yo desarrollo en la última parte de mi libro, me parecen concluyentes como comprobación de la exigencia de interpretar el conocimiento como algo a lo que le pertenece por sí, y de ningún modo sólo accidentalmente, el carácter locutivo y manifestativo.

Visto eso, nos encontramos con algunos problemas que me parece importante tratar.

### **III. No mueve el entendimiento sino en cuanto práctico**

Dice Aristóteles, y santo Tomás lo confirma, que el entendimiento no mueve sino en cuanto es práctico. Es decir, la ciencia en cuanto ciencia no dice razón de causa activa. Si nosotros en la ciencia conocemos un encadenamiento de causas y efectos, este conocimiento no hace que aquellas causas produzcan aquellos efectos. Para que nosotros produzcamos aquellos efectos según aquellas causas, tenemos que, electivamente, moralmente, querer hacerlo y técnicamente proyectar aquello y realizarlo; dirigir aquella eficiencia.

Por entender que tal enfermedad se causa por tal agente, y que esto se puede combatir con tal antibiótico, porque el hombre ha llegado a estos conocimientos, no se ha curado nadie. Porque el médico no cura al hombre, sino a Sócrates. El conocimiento especulativo nos da el juicio de decir “este hombre está enfermo de esta manera”. El médico tiene que querer curar a Sócrates.

Por tanto, el entendimiento no mueve ni causa nada como especulativo. ¿Qué es el conocimiento especulativo? El conocimiento especulativo infinita al hombre en el conocimiento de la verdad. Y eso es todo. No necesita ser más. El fin de la contemplación es la verdad. Según santo Tomás, Dios conociendo la verdad no crearía la mundo. Es porque quiere comunicar el bien y elige comunicarlo que crea efectos contingentes que no pueden ser determinados por ningún encadenamiento inteligible. A diferencia de Avicena o de Leibniz, en santo Tomás no hay ninguna determinación sapiencial que pueda explicar la creación ni la providencia.

El entendimiento nada mueve si no es práctico. ¿Y cómo mueve el entendimiento práctico? El entendimiento práctico mueve en cuanto es imperado por la voluntad. Si no nos ponemos a querer, nada se saca de entender: El acto práctico del entendimiento que dirige la eficiencia de la *praxis*, la realización de la *praxis*, carecería de sentido. No habría juicio práctico sino por imperio e impulso de la propia voluntad. Si la voluntad no tendiese al fin, la razón no podría imperar el orden a los fines; si la voluntad no estuviese siendo constitutivamente anhelo de felicidad, el hombre no podría captar como bienes humanos aquellas cosas que pueden ser exigidas para su felicidad y, según santo Tomás, no surgirían preceptos morales en la conciencia humana.

O sea, hay un dinamismo de difusión de apetición del bien que está en la línea de la voluntad, sin la cual la línea intelectual no sería ni imperativa, ni electiva, ni determinante. Elegimos porque queremos. Nos sentimos obligados a elegir, de una cierta manera, porque aspiramos connaturalmente al bien humano. En una pura especulación que no tuviese que ver con la captación del bien en sí mismo, no cabría pasar del entendimiento especulativo al entendimiento práctico. Pero este pasar no es un salto en el vacío: es el entendimiento especulativo que, por extensión, se hace práctico.

¿Por qué? Aquí conviene entender el sentido de la sabiduría y de la prudencia. Aristóteles, en la *Metafísica*, después de señalar las condiciones de la sabiduría y sus caracteres, termina diciendo que la sabiduría considera el bien, que es la primera de las causas; el bien en gracia del cual todas las cosas deben ser obradas. Es decir, el bien en gracia de lo cual hay *praxis* humana. Está tratando de determinar el concepto de la *metafísica*. Dice que ésta es la primera de las causas y, por tanto, objeto de la filosofía primera. Debe tratar del bien en cuanto aquello en gracia de lo cual la *praxis* es sapiencial y no todavía prudencial

Comienza a ser prudencial cuando el hombre intenta ordenar al bien sus actos en aquello que es apetecible deliberativamente; en lo que es lo elegible. Es donde se produce aquel acto que, según Aristóteles, es como un apetito electivo o como un discurso apetitivo. Entonces comienza lo práctico. Pero lo práctico en santo Tomás carecería de sentido si el conocimiento de la realidad como tal no tuviese su máxima profundidad en el juicio sobre el bien en el ente.



Conocer el ente como bueno tiene que ver con Platón. Conocer que el ente se convierte con el bien y que el ente es, por tener ser, perfecto y, por tanto, perfectivo y comunicativo y, por tanto, apetecible. Este es el juicio en el que la sabiduría metafísica alcanza a conocer la que es la primera y más radical de las causas: el bien en cuanto tal. Jaime Bofill subrayaba que conocer el bien como tal es la plenitud de la sabiduría contemplativa. No hay conocimiento sapiencial perfecto si no se conoce el bien como tal.

Hay muchos textos de santo Tomás que insisten de forma inequívoca en este punto. Dice santo Tomás que la felicidad no puede ser un acto del entendimiento práctico, porque el acto del entendimiento práctico se ordena a la acción recta. La felicidad es última. Tiene que ser un acto del entendimiento especulativo. Es el conocimiento de Dios, porque conocer el bien divino es el supremo acto del entendimiento especulativo –*cuius optimum obiectum est bonum divinum*–.

Pensemos ahora que, para santo Tomás, entendemos primero el ente. Entendemos que entendemos el ente, y así conocemos en el ente el concepto de verdad. Entendemos que lo que es (ente) es inteligible, y lo identificamos con la verdad. Y entendemos que apetecemos el ente, y así entendemos que el ente es bueno. Ahora bien, “entendemos que apetecemos el ente” quiere decir que en la objetivación del bien trascendental, que es la consumación del conocimiento especulativo en la línea trascendental –previo a la división de las categorías–, hay una asumida conciencia intelectual de que el hombre apetece constitutivamente la perfección del ente perfectivo y perfecto. Y perfectivo porque perfecto. Si no fuese perfectivo no sería apetecible.

Santo Tomás llega a decir que si por un imposible negásemos que Dios es el bien supremo para el hombre, consecuentemente –lo dice como una reducción al absurdo–, tendríamos que negar que tuviese sentido que el hombre amase a Dios. Y es que lo perfectivo es amable. Y lo que en sí mismo no es perfectivo, no sería amable. El bien es lo perfectivo de lo otro por modo de fin.

El conocimiento del ente como perfecto-perfectivo, y por tanto amable, no es un conocimiento práctico. Lo que es amable se puede intentar alcanzar, y a la posesión del bien tiene que ordenarse toda la vida humana libre. Juzgar el bien en sí mismo, *absolute*, no es un juicio práctico. Si lo fuese, se hundiría la *praxis* entera y no habría ley moral.

No hemos de pensar que es bueno el conocer la verdad “porque es prácticamente necesario pensarlo para poder organizar una vida intelectual”. Hemos de pensar que hay una ética de la vida intelectual porque conocer la verdad es un bien. No hemos de pensar que es bueno el matrimonio y la paternidad, porque pensándolo como buenos tendremos tales o cuales resultados en la naturaleza, convenientes o útiles. Si no que, al revés, los imperativos de la moral vendrán del reconocimiento de la perfectividad para el ser humano de la unión matrimonial y de su carácter paterno. Esto es, naturalmente, absolutamente opuesto a toda ética de valores y a toda ética formalista.

De suyo, el juicio teórico tiene la primacía. A él pertenece el juicio del bien como tal, y él se traduce en el juicio práctico, que debe regir también todo juicio *poiético*, aunque sean heterogéneos. Porque, como decía Aristóteles, el médico que queriendo envenenar no mata es un mal médico. Técnicamente juzgamos el efecto. En cambio, moralmente, elogiamos el que no quiera matar y el que quiera hacer el bien. El que peca queriendo, en lo *técnico*, es mejor artista que el que “peca” sin querer. El que queriendo envenenar no envenena es un mal médico, pero no por ello es mejor persona. Tomo el ejemplo de Aristóteles que, para distinguir el juicio *poiético* del práctico, dice: “en el arte es más elogiado el que se equivoca cuando quiere, en la prudencia no”.

El juicio práctico debe, éticamente, regir al juicio técnico. Pero no es un juicio técnico. Y el juicio técnico en su consistencia no se justificaría tampoco en su moralidad, porque siempre debe ser sometido. La jerarquía es muy clara en Aristóteles: teoría, praxis, *poiesis*.

Según esto encontramos en Aristóteles y comentadas por Santo Tomás, las virtudes dianoéticas, que son aquellos hábitos por los que el hombre es capaz de decir la verdad en los diferentes órdenes.

¿Qué es la sabiduría? Aquél hábito por el cual el hombre es dispuesto últimamente a decir *-legein-* la verdad. La verdad dicha es el juicio manifestado, es la palabra del hombre. La verdad siempre se dice en el orden del conocimiento de la realidad del ser, en el orden de cómo debe ser la vida humana, en el orden de cómo debe ser realizado tal o cual efecto para que responda a la perfección intentada por el artífice.

En el análisis de las virtudes intelectuales se realiza una comprobación

luminosa con esta constante definición y aparición del término “*logos*”: “disposición acompañada de razón práctica” (*exis tis meta logou practiqué*) referida a la *phronesis*; “La técnica es una disposición productiva acompañada de razón verdadera; (*exis tis meta logou alethous poiétique estín*) referidos a la *techné*. Y las virtudes especulativas: *sophia, nous, episteme*, como aquellos hábitos por los que el hombre es capaz de decir la verdad sobre la totalidad, sobre un ámbito de conocimiento o sobre los principios evidentes por sí mismos en el caso del *nous*. Por tanto, estamos en pleno lenguaje mental.

Esta comprobación a mí me parece interesante, metafísica y antropológicamente sugestiva. Me parece que sin el tema de la palabra mental y sus funciones en la *theoría, praxis y poiesis* no se puede hacer una reflexión sobre el hombre como viviente personal.

#### IV. La palabra del hombre en la perfección intelectual de la vida humana

He señalado antes que el conocimiento del bien pertenece al conocimiento especulativo y a su supremo nivel de profundidad. Pero si el hombre entiende el ente como bueno, es por lo siguiente:

Santo Tomás –con su conciencia de que el alma es todas las cosas– atribuye los trascendentales a una referencia, con una comparación al alma que es todo. Por tanto, si el hombre no se “sintiese” apeteciendo el ente, no encontraría bien en el ente. Si no hubiese anhelo de plenitud humana de felicidad, que fuera realizable en la adquisición de cualidades humanas que suponen una referencia al ente –por la ciencia, por la eficiencia–, no habría juicio de bien sobre el ente.

Esto implica que en la misma metafísica, y no sólo en el conocimiento singular de realidades humanas, no podemos separar el conocimiento en su intencionalidad objetiva de la vertiente de subsistencia en sí –autoconciencia experimental–, ni, por tanto, del conocimiento por connaturalidad, que estudió admirablemente Jaime Bofill y antes Juan de Santo Tomás.

En santo Tomás está desarrolladísimo. Si no hubiese conocimiento por connaturalidad no habría juicio sapiencial y no aparecería la conversión del ente con el bien. Por connaturalidad es aquel conocimiento según el cual santo Tomás dice: “un filósofo moral puede saber lo que es una virtud moral, pero lo sabe de una manera distinta el hombre virtuoso: Aunque no

pueda desarrollar conceptualmente la filosofía moral, tiene un juicio que por connaturalidad es más verdadero”. Tiene que ver con haberlo vivido, haberlo padecido, haberlo gozado—, no habría juicio sapiencial.

Corresponde al juicio sapiencial poner el juicio sobre el bien, definido como perfectividad de lo otro por modo de fin –o sea como difusivo–, y fundamentar esto en la naturaleza difusiva del acto –el ente tiene ser, el ser es acto, el acto es comunicativo, es decir, comunicativo de perfección, por lo tanto apetecible.

Santo Tomás dice más. Es antes el ente que el bien. Porque, si afirmásemos el bien antes que el ente, podríamos dejar el bien reducido a un anhelo voluntario y no a la seriedad de una perfectividad real. Pero, en la línea dinámica de la interacción del orden de las causas, el bien es antes que el ente; porque el ente causa en cuanto que es bueno. No habría acción ninguna que no tendiese a conseguir algún bien si el bien no fuese difusivo; ningún agente se pondría en marcha; nadie buscaría nada. “*In causando (...) prius ponitur bonum quam ens*”, dice santo Tomás. Quiere decir que, sin conocimiento de Dios como bueno, no habría explicación ninguna de la creación.

Es falso que sea correcto suponer el juicio especulativo como un juicio que no tiene en sí valoración, estima, abrazo del bien como tal y que no tiene que ver nada con la inclinación de la voluntad, que ama lo bueno. Es falso, es contra la letra más explícita de los lugares más inmediatamente patentes de la *Suma Teológica*. Y, desde luego, contra la naturaleza y contra el contenido de todo el resto de la obra: *Contra Gentes*, *Quodlibetos*, *Disputadas*, etc. Por tanto, la perfección de la sabiduría supone un conocimiento por connaturalidad.

Pero todavía queda un tema que a mí me interesa muchísimo. Siempre se ha pensado que el “intelectualismo” de santo Tomás se movía sin más en la tesis de que lo inteligible es lo universal. Siendo platónico Aristóteles, lo inteligible es lo universal, porque lo inteligible es lo esencial, y lo singular está accidentalizado. Entonces lo singular no es objeto de contemplación.

Yo lo traté en un artículo de *Cuestiones de fundamentación* y aquí lo he tratado en algunos párrafos de *Sobre la esencia del conocimiento*. La verdad trascendental es un análogo. Lo esencial, en definitiva, es lo inte-

resante para el entendimiento. Y lo verdadero se convierte con lo bueno, cosa que a veces se olvida. Es aquella reacción de Cayetano contra el “*ens sub nomen: ens convertitur cum bono.*” El ente que se convierte con el bien, según él, es el ente como participio. Según Silvestre de Ferrara es el ente en cuanto que tiene ser.

Lo importante es no esencializar el ente de forma que no sea bueno. Para que el ente se convierta con el bien, el ente tiene que nombrar la participación de la esencia, la posesión por la esencia del ser. Entonces, nos encontramos con un problema muy misterioso del que me parece que queda mucho por tratar.

Santo Tomás –no en un texto, sino en muchísimos– dice que lo inteligible no es inteligible por ser universal sino, más bien, lo universal es inteligible porque es inmaterial, despojado de accidentes materiales. Ni siquiera dice que se tiene que prescindir de lo material porque es accidental, sino que viene a decir que, si algo es singular, es inteligible si es singular inmaterial.

Uno diría “esto también vale para los ángeles”. Sin duda, más plenamente. Pero lo aplica nada menos que a cada hombre individual.

En otro pasaje de las *Cuestiones Disputadas* dice que, porque uno se entiende a sí mismo –tenemos que entender “tiene aquella intelección de sí según que tiene ser”, sabe quién es, tiene su conciencia del yo–, puede entender a los otros con su singularidad.

Entonces resulta que el entendimiento humano se mueve en un conocimiento que evidentemente no se daría sin sensibilidad e imaginación y lenguaje. Pero hay una comprensión de la verdad personal del otro que es heterogénea a la intelección de una verdad matemática, evidentemente, pero que contemplativamente es más importante. Si supusiésemos un entendimiento que no tuviese más perfección especulativa que el conocimiento de esencias materiales universales –de verdades matemáticas–, y no alcanzase por ejemplo nunca el conocimiento divino, y no alcanzase nunca el conocimiento de los hombres como hombres personales, no sería un entendimiento sapiencialmente perfeccionado, según santo Tomás.

De modo que nos encontramos con una relación, que Bofill subrayó mucho, entre la contemplación intelectual y el diálogo de la amistad. Sin

diálogo de amistad no habría relación interpersonal. Si se estudian los riquísimos textos de santo Tomás sobre la amistad, en la *Suma Teológica* y en los libros correspondientes del *Comentario a la Ética a Nicómaco*, resulta claro que la amistad supone el mutuo lenguaje de comunicación de vida. No hay comunicación de vida entre dos seres que no son capaces de hablar. La intimidad supone que el que habla al amigo, habla como si fuese dentro de sí. O sea que el lenguaje al amigo tiene los caracteres propios de la vitalidad del espíritu vistos en *CG IV*, c.11.

Esto me lleva a la siguiente pregunta, con la que termino este seminario y con la que termino mi libro; pregunta a la cual yo sugiero, con mucho entusiasmo y connaturalidad, una respuesta que voy a decir ahora.

El hombre –destinado a la amistad entre los hombres– está, en cuanto ser personal, abierto al ser infinito, del cual participa él y sus amigos. Pero que no es el bien por sí. Sólo Dios es bien por sí. Supuesto que a Dios no lo vemos (hasta tal punto no lo vemos, que por eso san Juan decía que si alguien dice que ama a Dios al que no ve y no ama al prójimo a quien ve, es un mentiroso); por más vueltas que le demos, por más que queramos, y por más que afirmemos –como yo afirmo y creo que hay que afirmar– la primacía, de suyo, en sí mismo, de la función teórica sobre la práctica y la poética; nos encontramos con que, en el hombre viador, el conocimiento especulativo nunca alcanza a tener la perfección que le corresponde como tal. La sabiduría humana es imperfecta, y ésta es la razón que da santo Tomás para explicar esta situación del hombre, en que su conocimiento sapiencial, siempre imperfecto como sabiduría, no le permite nunca alcanzar el supremo acto contemplativo de la contemplación de lo optimamente inteligible.

Entonces, ¿cuál es la más alta perfección del hombre como ser intelectual capaz de lenguaje mental en esta vida?

“El juicio práctico”. El juicio práctico sólo es perfecto si la voluntad, según él, elige rectamente, si sirve a la rectitud de la voluntad. La perfección moral se ordena a la felicidad del hombre, pero no es su constitutivo. La contemplación imperfecta, incluso en esta vida, de suyo, es más plenamente próxima a la felicidad que el acto moral de la virtud moral y el juicio práctico. El juicio prudencial no tiene los caracteres de poder encontrar en él una cierta primacía en el hombre viador respecto de su conocimiento teórico constitutivamente imperfecto como tal. Mucho

menos en el conocimiento artístico-técnico, que convertiría la mayor grandeza del hombre en un dominio de la naturaleza, tentación en la que se ha caído muchas veces en la historia.

Yo he llegado a la convicción –me parece rigurosa, obvia, sensata, normal, que podría reconocer cualquier persona que tuviese sentido común (con perdón, porque si les sorprende no quiere decir que no lo tengan; pero lo digo así para invitarles a pensar)–, y es la más íntima convicción de mi vida, que la más alta palabra del hombre viador es la plegaria. Que es un acto práctico que se dirige al “Tú” infinito y absoluto de Dios. Y, por ella, imperada por el amor (la causa de la oración es el deseo de la caridad –está imperada por la caridad teologal–), está nada menos que –diríamos– “intimando”, con este lenguaje de los salmos, como “reclamando” de Dios aquello en que el hombre puede encontrar definitivamente su plenitud. A mí parece una buena fórmula para explicar la más alta palabra del hombre posible al hombre viador, el salmo 27 (Vg 26), 8, que ahora tiene varias traducciones. Yo he mirado el texto hebreo varias veces y las versiones de los Setenta y me quedo con el texto de san Jerónimo: “A ti dijo mi corazón (palabra del corazón): te buscó mi rostro, tu rostro buscaré Señor”. Es decir, estoy pidiendo la contemplación cara a cara en la que, entonces, se tendrá la felicidad, que ya no consiste en el lenguaje humano, sino en la presencia de la Palabra eterna divina.

FRANCISCO CANALS VIDAL  
*Universidad de Barcelona*  
(1922-2009)