

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ*

FRANCISCO SUÁREZ: SOBRE LA IMAGINACIÓN Y EL CONOCIMIENTO PERFECTO

Abstract

Departing from Islamic version of prophetic knowledge as a symbol and promise of perfect knowledge and final end of man, we ask for the meaning of perfect knowledge in Suárez's epistemology. We discuss a number of issues that will emerge from the analysis of imagination as a power of the soul, intentionally inserted in a conception of knowledge supported on two bases: a theory of representation and a theory of judgment. The first is explained by species while the latter is part of the process of understanding onto the truth.

Keywords: Species, intentionality, imagination, singular direct knowledge, understanding, judgment, Suárez.

Resumen

A partir de una línea de investigación, que tiene en cuenta el conocimiento profético en su versión islámica como símbolo y promesa del conocimiento perfecto al cual le cabe alcanzar al hombre nos preguntamos de modo general por el significado del conocimiento perfecto en la epistemología suareciana. Analizaremos una serie de problemas que irán surgiendo a partir del análisis de la facultad de la imaginación inserta en una concepción intencional del conocimiento sustentada sobre dos pilares: una teoría de la representación, explicada por la mediación de las especies intencionales y una teoría del entendimiento que concluye en el juicio judicativo como camino hacia la verdad.

Palabras clave: Especies, intencionalidad, imaginación, conocimiento directo del singular, entendimiento, juicio.

Hace ya algún tiempo que venimos rastreando las huellas del pensamiento islámico en el corpus suareciano. El estudio de la teoría del conocimiento pro-ético en el contexto de la filosofía semítica, nos condujo a interrogarnos por el papel que cumple la facultad de la imaginación en la teoría del conocimiento de Suárez.

* Profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía Lógica y Estética, Campus "Miguel de Unamuno", Edificio F. E. S., 5ª planta, despacho 523, Pso. Tomás y Valiente s/n, E-37007 Salamanca.

Canádis: "La investigación necesaria para llevar a cabo este trabajo ha sido posible gracias a la financiación concedida por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Junta de Castilla y León a los proyectos de investigación": Lesciografía y Ciencia: Otras fuentes para el estudio histórico del léxico espeditado" CFFI2001-23200) "La filosofía de las pasiones en la Escuela de Salamanca" CSA378A11-1).

El estudio de la profecía nos mostró que el proceso psicológico del profeta guardaba múltiples similitudes con el conocimiento natural y que no requería necesariamente del auxilio divino. Así, desde esta lectura racionalista, la profecía se mostraba como la expresión más perfecta del conocimiento natural resultante del perfeccionamiento de las capacidades cognoscitivas más nobles: la imaginación y el intelecto.

En este contexto, la imaginación perfectamente dispuesta, desempeñará un papel central en el profetismo islámico¹. Por ejemplo, Avicena le atribuyó una disposición activa y creativa capaz de actuar con independencia de los sentidos externos. Este tipo de imaginación (*virtus imaginativa* o *facultad cogitativa*) establecía un puente entre el mundo físico y el celeste, posibilitando las visiones proféticas². Cuando éstas se producían, el entendimiento se ponía al servicio de la imaginación encargándose de la representación del mundo sensible.

El conocimiento profético en su versión islámica es símbolo y promesa del conocimiento perfecto que le cabe alcanzar al hombre. Así, y desde esta línea de investigación, nos preguntamos de modo general por el significado del conocimiento perfecto en la epistemología suareciana. Analizaremos una serie de problemas que irán surgiendo a partir del análisis de la facultad de la imaginación inserta en una concepción intencional del conocimiento sustentada sobre dos pilares: una teoría de la representación, explicada por la mediación de las especies intencionales y una teoría del entendimiento que concluye en el juicio judicial como camino hacia la verdad.

1. El conocimiento perfecto natural y no natural

Suárez, teólogo y cristiano sincero, no asumirá la lectura racionalista islámica de la profecía sino las consecuencias que se derivaban de la doctrina agustina de los tres grados de la profecía transmitida por el pensamiento medieval latino.

Mientras el estudio islámico de la profecía tendía a mostrar que el proceso psicológico del profeta era similar al conocimiento natural y que no requería de un especial auxilio divino, Agustín de Hipona afirmó que existen distintos tipos de profecía cualificadas por el tipo de visión que se posea. Todo objeto puede ser visto por medio de los sentidos cuando el objeto está presente (*visio corporalis*) o, en ausencia de él, a través de una imagen sensible promovida por la imaginación (*visio spiritualis*) o de un concepto promovido por el intelecto (*visio intellectualis*)³.

Los dos últimos tipos de visión coinciden en que no necesitan de la presencia del objeto de la visión para poder verlo. La imaginación puede “ver” de un modo indirecto en la medida en que se apoya en la semejanza con el objeto por la que se crea la imagen. En cambio, el intelecto (*mens*) “ve” la cosa como es realmente al ser consciente de que la imagen anterior es solamente una semejanza pero no la cosa real misma. Incluso puede “ver” aspectos de una cosa sin apoyarse en la semejanza, como acontece cuando formamos el concepto de virtud, bien de una cosa, bien de una persona de la cual no hay imagen sobre la que apoyarse.

¹ Vid. N. D. Hasse. *Avicenna's De anima in the latin West. The formation of a Peripatetic Philosophy of soul 1160-1300*. London-Turin, Warburg Institute-Nino Aragno, 2000.

² Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, ed. S. Van Riet, Louvain_Leiden, Editions orientalistes-E. J. Brill. 1968, IV, 2, p. 173.

³ *De Genesi ad litteram XII*, cc-1-3 en Agostino, *Opere*, vol. IX/2, Roma, Città Nuova, 1989, pp. 633-41.

Desde esta triple distinción, Agustín concluyó que la visión intelectual era la cima del conocimiento profético y el medio para enjuiciar las otras visiones inferiores. Así, la visión profética basada en la imaginación o visión espiritual tal y como la expuso Avicena, sería de un grado inferior: Sólo llegaría a ver por medio de las imágenes de los objetos corporales los signos de la cosa significada. Por el contrario, la profecía perfecta fundada en la visión espiritual posee el doble privilegio de ver con la mente las similitudes que son los signos de las cosas significadas y, además, de comprenderlas mediante la vivacidad de su intelecto.

Suárez y, antes de él, toda la Escolástica, aprendió en esta exégesis de la carta paulina a los corintios del Obispo de Hipona que el conocimiento perfecto no podrá ser nunca de naturaleza sensible, externa o interna, sino de naturaleza intelectual.

El conocimiento, según Suárez, puede decirse perfecto de dos modos: por parte de la facultad, cuando despliega toda su capacidad y, por parte del objeto, cuando es conocido completamente⁴. La unión del sujeto y objeto, en el paradigma clásico en el que se inserta la teoría del Suárez, es máxima en la medida en que el proceso de conocimiento se explica por la “asimilación del cognoscente con el objeto conocido”⁵.

Así, para que pueda producirse conocimiento es necesario que entre la facultad y el objeto exista una unión. Este puente es una imagen, denominada “especie intencional”. Se dicen especies por ser formas representativas e intencionales, no porque sean algo real sino por estar al servicio de la intención⁶.

Desde este planteamiento, ¿cabría postular la existencia de algún modo de conocer que fuera directo con supresión de las especies? En opinión de Suárez sí que sería posible, pero no de un modo natural. Tendría que concurrir la Gracia divina para efectuar tal conocimiento sobrenatural. En efecto, “si se diera el caso de una unión inmediata del objeto mismo con la facultad, como creemos es el caso de los bienaventurados, entonces no es necesaria una especie accidental”⁷. Por la contraria se sigue que si conocer a Dios por medio de una semejanza es un rasgo de “visión imperfecta” (*visio spiritualis*), por lo mismo, una visión de este tipo no calificaría a un individuo como bienaventurado. Igualmente, que el conocimiento perfecto no depende de la potencia de conocer del hombre y, además, es un tipo visión inmediata de una cosa tal y como es en sí misma (*visio intellectualis*). Un modo inspirado de conocimiento

⁴ Manejamos la edición bilingüe latin-castellano del *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* de Francisco Suárez. Francisco Suárez, Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma, edición crítica de S. Castellote y traducción de Carlos Baciero y Luis Baciero. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, Tomo I (1978), Tomo II (1981), Tomo III (1991). Nos referimos a la obra con la nomenclatura de uso en los estudios suarecianos (DA) seguido del número de la disputa en romanos. Tras indicar el lugar, señalamos el tomo en romanos y el número de la página en arábigos de la edición citada. DA V, c. 7, a. 4; T. II, p. 443.

⁵ DA V, c. 1, a.5; T. II, p. 291

⁶ DA V, c. 1, a.3; T. II, p. 287.

⁷ DA V, c. 2, a.7; T. II, p. 307. Se habla en la epistemología escolástica de la dicción o especie expresa que es la propia representación por semejanza con el objeto que sucede a la recepción de la especie intencional. Si se admitiese que los hombres agradecidos con la luz divina, tuvieran conocimiento por especies intencionales tendría que también poseer la dicción o la semejanza de Dios, y por lo tanto podrían representar a Dios, como es en sí. DA V, c. 5, a. 28; T. II, p. 403. Y según Suárez “la visión inmediata (o clara) de Dios por la esencia (o en sí mismo) implica una perfección mucho mayor; tal especie estaría de sobra y probablemente no produciría una visión de Dios tan clara e intuitiva”. DA V, c. 5, a. 28; T. II, pp. 405-7.

intuitivo. Puesto que por conocimiento intuitivo natural, Suárez comprende el que es propio y común de los sentidos externos por medio del cual conocemos los objetos que se hallan presentes a los sentidos y que, como tal, requiere del concurso de las especies.

Es claro, por lo tanto, que para Suárez la unión cognoscitiva de la facultad con el objeto a través de las especies intencionales es necesaria en todo conocimiento natural.

2. Teoría del conocimiento intencional

Suárez, según detalla a lo largo de su comentario al *De anima*, funda su concepción del conocimiento en los críticos escolásticos de la teoría tomista del conocimiento: Scoto, Durando y Aureolo, entre otros. Estando conforme con la definición del conocimiento como el proceso a través del cual el sujeto asimila intencionalmente un objeto, afirma que no es suficiente para asegurar la certeza del conocimiento la simple aprehensión, sino que es necesaria una asimilación intencional. Para algunos tomistas, la simple aprehensión intencional de un objeto, es decir, su representación, es condición suficiente de conocimiento. En opinión de Suárez, conocer no es meramente representar un objeto sino producir intencionalmente una imagen del objeto o de la especie intencional objetiva que conduzca a la facultad a la producción de la especie intencional por medio de la cual sea conocido. Así, la especie será lo conocido del objeto.

Suárez sigue a Aristóteles a la hora de subrayar que el conocimiento supremo lo es de lo universal, que es esencialmente de índole intelectual, a diferencia del sensible que es, por esencia conocimiento de lo singular. No obstante, recuerda también Suárez que de los singulares conocidos sensiblemente depende el conocimiento intelectual de lo universal. Así es puesto que el intelecto sólo opera *a posteriori* por medio de la composición y la abstracción, mientras que las facultades sensibles lo hacen de manera directa o intuitiva. Suárez recuerda que la intencionalidad comporta un sentido moral y otro epistémico. El primero, apunta al apetito de la voluntad hacia la consecución de un fin. El segundo sentido, que es el que interesa aquí, se predica tanto de la atención que pone la mente en el objeto como de la aplicación del sentido al objeto del conocimiento. Concluye Suárez que la intencionalidad pertenece tanto al intelecto como a la voluntad o lo que es lo mismo que la intencionalidad es un proceso en el que intervienen todas las facultades humanas.

El conocimiento sensible consiste en una representación intencional del objeto, pero esta representación es al unísono el mecanismo del conocer y su resultado. El conocimiento sensible e intelectual para Suárez es esencialmente una especie intencional expresa. Así, las semejanzas intencionales que se establecen en el conocimiento no sólo dependerán de la capacidad mental para originar segundas intenciones, sino también de la índole intencional de las facultades cognoscitivas, inclinadas naturalmente hacia el objeto. Pero esta semejanza o similitud, será siempre relativa y deficiente, como siempre lo es una copia respecto del original.

Desde el punto de vista de la facultad se sigue que el conocimiento del objeto no tiene lugar materialmente sino intencionalmente y desde el punto de vista del objeto, que no es preciso que éste exista realmente, sino sólo de un modo intencional. El conocimiento para Suárez resulta ser en definitiva, una conformidad formal intencional entre la facultad y el objeto.

2. 1. La especie intencional en el conocimiento mediato

La predilección escolástica y suareciana por las especies intencionales procede de una interpretación de un pasaje del oscuro libro III del *De anima* en el que Aristóteles afirmó que “el entendimiento para entender necesita hacerse los inteligibles mismos, y con este fin pone el entendimiento agente”⁸. En los restantes epígrafes iremos conociendo la solución suareciana de este problema.

Hemos visto ya que las especies son así llamadas por sus formas representativas, y que se denominan intencionales porque son las responsables de establecer el puente entre la potencia y el objeto del conocimiento⁹. El ser de la especie no es, por lo tanto, un ser real sino un ser intencional, un instrumento por medio del cuál la potencia cognoscitiva tiende al objeto para aprehenderlo¹⁰.

Pero aún siendo un instrumento, las especies poseen una entidad propia y distinta de la que les confiere el acto de conocer y que conserva con independencia de dicho acto. De este modo, el acto y la especie se distinguen como puede hacerse con dos cualidades diversas. Para Suárez las especies no sólo representan el objeto de un modo formal, sino efectivo.

Suárez en contra de la opinión de Cayetano, rechaza la necesidad de que las especies intencionales se hallen presentes en el conocimiento inmediato. Si la función de la especie es representar al objeto ante la facultad, cuando un objeto real está materialmente presente ante ésta, resulta no sólo redundante, sino inútil. La facultad es afectada directamente por el objeto presente sin necesidad de la representación efectiva de la especie.

Una vez que Suárez ha expulsado, del ámbito del conocimiento sensible inmediato la teoría de las especies, resta observar que función cumplen en el mediato. Como hemos visto, el objeto actúa sobre la facultad por medio de las especies intencionales. Las especies son producidas por el objeto y después actúan sobre la facultad de conocimiento, bien directamente o indirectamente a través de un medio interpuesto entre ambas, como acontece en el caso de la visión en un espejo.

En este punto, Suárez entabla una discusión con la escuela tomista, con el propósito de asegurar la objetividad del conocimiento proponiendo una alternativa a las interpretaciones materiales y nominales de la intencionalidad que se funda en una reinterpretación del acto de la reflexión. El problema de la representación intencional es muy importante de cara a la comprensión del papel que desempeña la imaginación y el entendimiento en la teoría del conocimiento suareciana, su doctrina sobre el conocimiento directo del singular y por último, para alcanzar un concepto adecuado de su concepto de juicio, cuestiones éstas que iremos analizando a lo largo del escrito.

La teoría de la representación intencional la expuso Suárez analizando el caso del espejo en cuanto representación física de la concepción de la reflexión mental.

Parece deducirse de lo anterior que la especie siempre aparecerá asociada a un medio interpuesto entre el objeto y la potencia; un medio que trata de salvarse mediante una representación efectiva o creativa del objeto que no se halla presente inmediatamente.

En opinión de Suárez, la imagen de un objeto reflejado en un espejo no determina la visión del objeto. Es claro que el espejo sólo nos ofrece dos dimensiones, pero la experiencia

⁸ DA V, c. 1, a.3; T. II, p. 287.

⁹ DA I, c. 4; T. I, pp. 107-33.

¹⁰ En opinión de Suárez esta unión al objeto cognoscible es accidental y comporta la misma entidad que la que se da entre el accidente y su sujeto. *Vid.* DA II, c.5; T. I, pp. 319-31.

de la visión nos revela que vemos las cosas con sentido de la profundidad e, incluso, podemos apreciar la distancia que existe entre el objeto y el espejo. Estos índices son suficientes para afirmar que el espejo no actúa como medio sino que vemos de forma inmediata el objeto en el espejo. En opinión de la escuela tomista, en el espejo no se ve el objeto sino una imagen real del mismo. Suárez, por el contrario, afirma que no existe tal imagen real en el espejo sino las especies intencionales del objeto que iluminadas por la luz, son las que relacionan al sujeto con el objeto. En el espejo vemos el objeto real por su especie propia¹¹.

Para la mejor comprensión de ésta y otras doctrinas de la teoría del conocimiento de Suárez, es importante observar que inmediato y directo son términos sinónimos y que no se refieren a la intuición, sino a la intencionalidad. Si el objeto en la teoría tomista del espejo es visto mediatamente por medio de la imagen reflejada en él, en la concepción suareciana en el espejo vemos el objeto inmediatamente, lo cual supone dar otro rodeo: el de la especie intencional.

De este modo la representación según Suárez es una reacción intencional a la impresión del objeto. No importa que el objeto esté presente o ausente; lo que interesa es la presencia intencional de la representación. En el acto de conocimiento el sujeto no toca con sus facultades el objeto, por así decirlo, sino que lo recibe intencionalmente gracias a su impresión y a la reacción que ésta suscita en la facultad. Por lo tanto, es la especie quien subvierte intencionalmente la distancia que media entre el objeto y el sujeto. La intencionalidad ha de ser, pues, algo real dotado de una densidad ontológica mínima que tiene capacidad de afectar al sujeto al que informa; algo que, cómo dijimos anteriormente, dimana de los objetos, pero no sabemos de qué modo ni por qué razón.

De lo anterior, podemos concluir, que las especies no son imágenes del objeto, sino determinaciones del objeto en la facultad del conocimiento. Pues, siendo el conocimiento para Suárez una simple asimilación intencional, todo el valor representativo del conocimiento queda reducido al mismo acto del conocer. Lo importante en el proceso, es la determinación de la facultad para que pueda verificar su acto y en éste se encontrará la representación concedora. Lo que moviliza y determina a la facultad es la especie intencional, formal y expresa.

Suárez afirma que la especie nunca puede ser más perfecta que el objeto del que dimana, pues en la especie siempre se conservarán restos de materialidad, pero no por ello dejan de ser inmateriales. Suarez no aclara cuál sea la naturaleza de la especie y, menos aún, si, desde el punto de vista funcional, la especie posee la capacidad o no para determinar a la facultad hacia el acto del conocimiento. Sí parece claro que la especies intencionales actúan sobre las facultades cognoscitivas informándolas y produciendo juntamente con ellas un acto mediante el cual tiene lugar la asimilación intencional del cognoscente a lo conocido, esta asimilación es la especie intencional expresa que está constituida por el acto mismo del conocer.

2. 2. Las especies y la imaginación

Ya hemos dicho que las especies dimanen del objeto y son percibidas por los sentidos externos formando una representación formal y efectiva del objeto en ausencia de éste. Desde los sentidos externos, las especies pasan los internos a través del proceso propio que cumple la imaginación y el entendimiento agente.

En opinión de Suárez, si un objeto está ausente, tiene que quedar dentro de la facultad algo, la especie de dicho objeto, puesto que, en caso contrario, no le sería posible al hombre

¹¹ DA V, c. 1, a. 4; T. II, p. 289. DA V, c. 2, a. 10; T. II, p. 311.

lo actos intelectuales, como el recuerdo, los sueños, la memoria o la comparación necesaria para establecer un juicio.

La especie de los sentidos internos son una impresión de “una perfecta imagen de sí misma”, de la especie intencional sensible; y que es conservada perfectamente en la memoria para poder ser usada por la imaginación o por el entendimiento¹². Gracias a esta conservación, la imaginación puede realizar síntesis de objetos sensibles, por ejemplo, crear “*el monte de oro* a partir del conocimiento del monte y del oro” mediante la combinación de dos especies”¹³.

La potencia creadora de la imaginación pone de manifiesto que este sentido interno, y a diferencia de los externos, posee la virtualidad de no quedar determinado por el objeto, sino que posee la capacidad de determinarse por sí misma cuando, por ejemplo, produce especies nuevas a partir de las sensibles¹⁴. Podríamos preguntarnos si dada la particular naturaleza de la imaginación y en orden a la variedad y dignidad de sus operaciones ¿no sería posible que la facultad imaginativa pudiera producir mediante el acto de la fantasía, una representación de los objetos ausentes y, de este modo, eliminar la compleja teoría de las especies defendida por Suárez?

Es sabido que la imaginación, además, no sólo puede conocer de un modo extrínseco, esto es, a partir de las especies recibidas de los sentidos externos, sino que conoce también, y así lo reconoce Suárez: “bajo una segunda dimensión más oculta”: caso del lobo que es conocido bajo la dimensión de enemigo”, que es el ejemplo clásico que Avicena utiliza en su comentario al *De Anima* para explicar la función cogitativa antes mencionada¹⁵.

Suárez afirma que, aun admitiendo la existencia de especies no sentidas, habría que admitir que no son producidas por un objeto y, en consecuencia, tendrían que ser una facultad interna en la que intervenga el conocimiento del objeto sentido, pero en la que se funda esa dimensión no sentida que es la estimación¹⁶. La prueba empleada por Suárez para desactivar el peligro consustancial a la teoría aviceniana de la imaginación creadora, no puede ser más sorprendente. Suárez se funda en el hecho de que Aristóteles nunca mencionó esta tesis. Por la misma razón, habría que responder que hay otras muchas teorías sobre las que Aristóteles ni tan siquiera pensó, pero que Suárez desarrolló de manera pormenorizada.

No obstante, desde su teoría de las especies intencionales, Suárez niega la capacidad creativa de la imaginación, al defender que cuando el objeto está unido a la facultad mediante la especie, es preciso que la especie misma se dé intrínsecamente en la facultad cognoscitiva y no en el órgano. La especie pone en acto a la facultad de conocer mientras que el órgano sirve el medio para la recepción de las especies¹⁷.

Además, la naturaleza de las acciones o actos que realiza la imaginación son incapaces de determinar suficientemente al entendimiento por los motivos siguientes. En primer lugar, por existir en una facultad inferior (los sentidos), la imaginación no tiene capacidad para ordenar una operación espiritual de una facultad superior e inmaterial cual es el entendimiento. En segundo término, la propia índole material de la imaginación le imposibilita a colaborar en

¹² DA VI, c. 2, a. 12; T. II, p. 487.

¹³ DA VI, c. 2, a. 12; T. II, p. 491.

¹⁴ DA V, c. 5, a. 29; T. II, p. 409.

¹⁵ DA VI, c. 2, a. 15; T. II, p. 493.

¹⁶ La resolución de este problema lo encontraremos en el epígrafe conclusivo a la hora de explicar la diferencia entre la simple aprehensión y el juicio judicial.

¹⁷ DA V, c. 1, a. 7; T. II, p. 293 -5.

el acto espiritual del entendimiento y por tanto, no puede determinarlo, ni como forma inherente ni como objeto.

Por estas razones, cada una de estas facultades posee sus propias especies que son de distinta naturaleza: inteligibles (entendimiento) o sensibles (fantasía) aun cuando ambos tipos de especies sean representaciones espirituales de cosas materiales, ficticias o imposibles y serán tantas cuantos sean los objetos representados¹⁸. Entre otras cosas, se sigue de aquí que cada objeto tendrá su imagen y que no puede darse nunca una misma imagen de dos objetos contrarios. Pero Suárez señala una excepción fuera de la naturaleza humana: el conocimiento angélico, puesto que “sólo en los ángeles se dan especies universales representativas de muchos objetos”¹⁹.

Aun reconociendo la insuficiencia de la imaginación para producir representaciones validas para el proceso del conocimiento tal y cómo defiende Suárez, quizá pudiera admitirse, siguiendo las teorías árabes, que la puesta en acto del entendimiento, esto es, la intelección, pudiera ser efectuada por una iluminación de la imaginación sobre el entendimiento. Pero Suárez negó también esta posibilidad fundándose en dos razones. En primer lugar, porque, si se admitiera tal iluminación, el proceso del conocimiento “sería de índole extrínseca” y la facultad del entendimiento puramente pasiva, lo cual, como veremos más adelante, es falso. Y, en segundo lugar, porque “esa iluminación es ficticia y llena de sombras”²⁰.

3. La reducción suareciana de la imaginación

Señalaremos a continuación los momentos principales de la explicación suareciana de la naturaleza de la iluminación que lleva a cabo la fantasía así como a la función del “sentido agente” en su vinculación con el entendimiento, que, como se recordó, fueron los lugares principales sobre los que se desarrolló la teoría islámica del conocimiento profético.

Sobre el sentido interno, lo que explica Aristóteles en el libro III del *De anima*, en opinión de Suárez, es escaso y, además, aparece expuesto con “oscuridad y falta de concisión”. Por ello se propone aclarar la cuestión, aun admitiendo la dificultad de la cuestión, puesto que la experiencia ofrece “escasa noticia” sobre este sentido interno²¹. Esta falta de precisión se puede apreciar en el polisémico modo con el que la tradición filosófica se ha referido al sentido interno: “Sentido común, fantasía, imaginativa, estimativa, cogitativa, memoria y reminiscencia”²².

Suárez reduce todos estos nombres, así como su consideración como partes distintas a una sola denominación y facultad, que es el sentido interno, pues en su opinión “no hay más que un solo sentido interno”²³. Todas las denominaciones en realidad no apuntan más que a las diversas funciones o actos que realiza la misma facultad y que se proponen para que éstas resulten más comprensibles. Pero es necesario tener en cuenta que tales funciones ni formal ni realmente pueden distinguirse de la facultad imaginativa²⁴.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ DA V, c. 2, a. 10; T. II, p. 311.

²⁰ DA V, c. 1, a. 7; T. II, p. 293.

²¹ DA VIII, prólogo; T. III, p. 13.

²² DA VIII, c. 1, a. 1-2; T. III, p. 15.

²³ DA VIII, c. 1, a. 21; T. III, p. 41.

²⁴ DA VIII, c. 1, a. 22-24; T. III, p. 45-47.

Sabiendo Suárez que en esta parte del comentario al *De anima* se juega buena parte de su propuesta de teoría del conocimiento, intentó presentar su opinión “avalado por muchos autores” pero “como existen discrepancias entre ellos mismos, hemos podido aceptar de cada uno lo más razonable, sin coincidir totalmente con ninguno”. Añádase como salvedad: “la autoridad de Aristóteles (que) está de nuestra parte” aun cuando anteriormente haya afirmado que la exposición aristotélica de la imaginación es bastante confusa²⁵.

¿Cuántas y cuáles son las funciones que realiza esta única facultad que es el sentido interno? Suárez las cifró en siete.

Primera función. La capacidad de conocer los objetos de los sentidos externos (por impresión de las especies sensibles), de discernirlos (conocer los extremos para poder juzgar entre ellos) y de ser el principio común de los sentidos externos, se denomina *sentido común*. No obstante, esta comunidad no debe confundirse con la universalidad, pues el sentido interno es particular comparado con el entendimiento, aunque en orden a los sentidos externos es “una facultad universal de orden sensitivo” o material²⁶. Se denomina común al sentido por que puede conocer todos los objetos sensibles y por la influencia que ejerce sobre los sentidos exteriores a modo de principio²⁷.

Segunda función. Se denomina *fantasía* a la capacidad que posee el sentido interno para conservar las especies de las cosas percibidas por los sentidos. Ello posibilita que en ausencia de los objetos, el sujeto pueda conocerlos de un modo abstracto apoyándose en las especies conservadas²⁸. En este punto radica la diferencia más determinante entre los sentidos externos y el interno, puesto que mientras los primeros requieren la presencia real del objeto para poder conocer, la fantasía no la precisa. Finalmente, y puesto que la función de la fantasía es común a los animales y al hombre, exige determinarla convenientemente para poder señalar la diferencia específica que media.

Tercera función. La posibilidad de combinar los sensibles percibidos por los sentidos o fingiendo objetos irreales o imposibles se denomina igualmente *imaginación*²⁹.

Cuarta función. La capacidad para aprehender un objeto bajo la razón de conveniente o inconveniente. Una vez realizada, dicha estimación moviliza al apetito sensitivo hacia la cosa o disuade de hacerlo. Por eso, se la denomina facultad *estimativa* y es una capacidad común a todos los animales³⁰.

Quinta función. Cuando la estimación la realiza el hombre, adquiere una perfección mayor, pues no se funda sólo en el instinto natural sino en una cierta capacidad sensible (todavía no plenamente racional) para combinar y dividir los datos concretos de la sensibilidad. A ésto es a lo que se denomina *discernimiento o facultad cogitativa* y es una propiedad específica del ser humano.

Sexta función. La capacidad de realizar una estimación sobre la idoneidad de una cosa en ausencia fáctica de ésta, se denomina *memoria*. Y es también común a todos los animales³¹.

²⁵ DA VIII, c. 1, a. 22; T. III, p. 45

²⁶ DA VIII, c. 1, a. 22; T. III, p. 45

²⁷ Empleando la metáfora bíblica y agustiniana que recupera Suárez, el sentido interno en relación a los externos es como la “fuente común” de la que mainan los “cinco arroyos”, DA VIII, c. 1, a. 2; T. III, p. 45p. 17.

²⁸ DA VIII, c. 1, a. 3; T. III, p. 19.

²⁹ DA VIII, c. 1, a. 8; T. III, p. 23.

³⁰ DA VIII, c. 1, a. 9; T. III, p. 23.

³¹ DA VIII, c. 1, a. 11; T. III, p. 25.

Séptima y última función. La propiedad de recordar las cosas pasadas, desplegando para ello una investigación racional, compete al entendimiento y se denomina *reminiscencia*. Ahora bien, puesto que el sentido acompaña siempre al entendimiento, al sentido interno habrá que atribuirle una cierta participación sensible en la indagación a la hora de aportar sucesivas aprehensiones sensibles³².

El objeto del sentido interno, puesto que se trata de la facultad sensible más universal, será “todo lo sensible”³³. Sus funciones o actos: “el conocimiento de todos los sensibles y su discernimiento, así como el juicio práctico o especulativo sobre lo real, y finalmente la memoria de lo pasado”³⁴. El sujeto del sentido interno son todos los animales, aunque en los inferiores se da de un modo tan imperfecto que anula su capacidad para conservar las especies en ausencia del objeto³⁵.

Finalmente, Suárez, distanciándose de Aristóteles que suponía que el órgano de la imaginación era el corazón, lo localizó, siguiendo a Hipócrates y a Galeno, en el cerebro. Los dolores de cabeza que padecen aquellos que poseen un carácter más imaginativo y la intensidad de sueños son prueba suficiente³⁶. Siguiendo las teorías de los médicos mencionados, atribuyó al sentido interno la producción de la energía sensitiva por medio de la cual actúan los externos. Por esta razón, argumenta Suárez, si el sentido interno sufre una lesión, la padecería también el externo. De ahí también que la imaginación, pueda actuar como causa de algunos efectos somáticos: la imaginación mueve el apetito y este al humor que perturba al cuerpo.

Concluye su investigación sobre la imaginación afirmando que, a diferencia de ésta, el entendimiento no posee órgano, lo que nos conduce a indagar su concepción funcional del conocimiento intelectual. Para llegar a su teoría del juicio, avanzamos a través del estudio de la coordinación que se da entre la imaginación y el entendimiento en el cuerpo; después por el modo en que el entendimiento conoce el singular y finalmente por su concepción de aquél.

4. El paso de la imaginación a la teoría del entendimiento

Una vez que Suárez hubo limitado y reducido la potencia creadora de la imaginación, expuso su teoría del conocimiento en la que el entendimiento y el juicio ocupan los lugares principales.

La última tarea que acometió Suárez para negar la potencia casi infinita de la imaginación propuesta por los filósofos islámicos es detallar cómo opera ésta en coordinación con el entendimiento del cual es auxiliar, del mismo modo que la especie sirve a los sentidos. Si lo hace, ¿en qué grado depende el entendimiento de la imaginación en el proceso de conocimiento?³⁷.

Suárez plantea este problema puesto que defiende que en lo que se refiere al uso de las especies intelectuales, el entendimiento no depende de los sentidos externos y prueba de ello son los estados contemplativos como el éxtasis en el que actúa con independencia de los sentidos. Admitiendo que el entendimiento ha de recibir del sentido interno las

³² DA VIII, c. 1, a. 12; T. III, p. 25.

³³ DA VIII, c. 1, a. 24; T. III, p. 47.

³⁴ DA VIII, c. 2, a. 2; T. III, p. 49.

³⁵ DA VIII, c. 2, a. 3; T. III, p. 49.

³⁶ DA VIII, c. 2, a. 7; T. III, p. 55.

³⁷ DA IX, c. 7, a. 1-9; T. III, p. 199-211.

especies, una vez recibidas ¿puede el entendimiento conocer sin necesidad del concurso de la imaginación?

En opinión de Aristóteles y, tras él, Averroes y Avicena, cuando el entendimiento ya ha recibido la noticia, no necesita ningún impulso extrínseco adicional. Suárez, siguiendo a Tomás de Aquino, sostiene, por el contrario, que el entendimiento depende de la imaginación en todas sus acciones en el estado de naturaleza actual. Esta dependencia se funda en la naturaleza imperfecta del entendimiento que no es capaz de recibir las especies sin que actúe la imaginación³⁸. Es más, incluso en el conocimiento de objetos puramente espirituales la imaginación auxilia al entendimiento ya que el objeto de la intelección depende siempre de una representación efectuada por la imaginación³⁹.

Esta dependencia de la imaginación que posee el entendimiento se prueba observando los casos de demencia o bien desde el sueño que cuando se lesiona la fantasía se lesiona el juicio, como acontece en el caso de la demencia o en el sueño. Pero *a priori*, Tomás de Aquino también demostró que el objeto de nuestro entendimiento es la esencia de la cosa material. Esta prueba le brinda la ocasión a Suárez para proponer su teoría del conocimiento directo del singular que resulta de una exégesis del conocido pasaje del Filósofo cuando, a la hora de fundar la distinción entre los sentidos y el entendimiento, determinó que el objeto del sentido externo es el singular y el del entendimiento, el universal.

4. 1. Sobre el conocimiento directo del singular

Como resulta del análisis de los modos en el que el entendimiento intelige, es claro que percibe el contenido del objeto del conocimiento de modo tanto individual como universal. Pero el problema aparece al preguntarnos de qué manera conoce el entendimiento los objetos individuales. Toda la tradición reconoce que el entendimiento conoce los singulares. Las discrepancias aparecen al señalar el modo como lo lleva a cabo: o bien reflejamente, esto es, no por su especie propia sino por la especie del objeto universal, o bien directamente. Tomás y su escuela defendieron que conoce reflejamente; Suárez, por el contrario, que el conocimiento conoce el singular por su especie propia, es decir: “directamente formando un concepto de él propio y diferenciado”⁴⁰.

Suárez afirmó que Cayetano supuso indebidamente que el singular sólo cabe esperar un conocimiento confuso. El entendimiento forma primero el concepto de hombre pero al ver después que no puede existir así en estado de abstracción, deduce que se halla realizado en algún singular. Y así conoce el singular de manera confusa y sin poseer un concepto propio.

Suárez observó que si el entendimiento puede formar proposiciones con términos singulares y universales es señal de que concibe ambos extremos. Algunos afirman que en una proposición de existencia del tipo “Pedro es hombre”, el sujeto se halla en la cogitativa (en una representación de la imaginación) y el predicado en el entendimiento. Suárez irónicamente se preguntó: “Y la cópula ¿dónde se hallará? si no”⁴¹ ¿Cómo es posible afirmar que el entendimiento puede comparar predicado y sujeto sino conoce ambos extremos? Pero

³⁸ DA IX, c. 7. a. 8; T. III, p. 207.

³⁹ DA IX, q. 7. a. 9; T. III, p. 209.

⁴⁰ DA IX, q. 3. a. 3; T. III, p. 109.

⁴¹ DA IX, q. 3. a. 3; T. III, p. 109.

resulta evidente que el entendimiento distingue al hombre y al individuo “Pedro”. Luego ha de poseer necesariamente un conocimiento diferenciado de ambos términos. No obstante, es evidente que el entendimiento es la facultad superior del hombre, entonces, habrá de poseer más capacidad o alcance universal que sus inferiores. Y, puesto que lo posee, debe conocer a los singulares materiales directamente por medio de una especie propia producida por el entendimiento agente y luego, conocida por el posible⁴².

La tesis de Suárez tiene que hacer frente a la índole de la especie del singular que es material. Pero afirma que esta tesis de Tomás de Aquino no impide afirmar igualmente, la existencia de una especie propia del singular aunque sea formada por una facultad espiritual. Lo prueba a partir del entendimiento de los ángeles que poseen tales especies de singulares. Si esto acontece en los ángeles afirmó Suárez: “tampoco al entendimiento humano le es imposible (...) más aún, estaría en mejores condiciones, puesto que está más próximo a la materialidad”⁴³. Y si no es contradictorio afirmar la existencia de especies propias de los singulares, se sigue entonces que el entendimiento conoce directamente o sin que medie la reflexión a los singulares materiales⁴⁴.

Tomás de Aquino supuso que el entendimiento obtiene el singular, una vez que ha conocido la naturaleza universal por reflexión hacia el propio acto de la fantasía del que quedó abstraído el objeto universal. Pero, en opinión de Suárez, esto no es posible por dos motivos: en primer lugar, porque esto sería lo mismo que admitir que el hombre obtiene el conocimiento del singular gracias a la imaginación y este no es su objeto propio. En segundo lugar, porque habría que admitir en la imaginación la capacidad de reflexión, puesto que, para conociera ese hipotético singular en él representado, debería conocer su propio acto. Pero la experiencia demuestra que los rústicos conocen los singulares y pueden explicarlos “sin saber una palabra de los actos de la fantasía”⁴⁵. “Conoce a Pedro y las cosas individuales, discurre sobre ella e ignora absolutamente si una naturaleza universal puede ser subsistente por sí, ni sabe si existe el acto de la fantasía, sino que conoce de modo inmediato las cosas singulares”⁴⁶.

Por otro lado, si no se admite que el entendimiento conoce a los singulares por medio de una especie material propia y directamente, hay que afirmar que sólo existen en él especies universales. Pero bajo esta concepción, en opinión de Suarez, resultaría imposible explicar como puede el entendimiento conocer a “Pedro”.

Una vez que ha explicado que los singulares son conocidos sin reflexión por el entendimiento, Suárez pasó a explicar el problema de los universales. En su opinión, toda la polémica es deudora de una errónea concepción del mecanismo de la abstracción que lleva a término el entendimiento agente. Mientras que la opinión común sostiene que el universal se obtiene por una producción de la especie representativa de la naturaleza común de la cosa abstraída de las condiciones individuales representadas por la imaginación, Suárez defendió que la abstracción es una producción de la especie espiritual que hace abstracción del acto de la imaginación⁴⁷.

⁴² DA IX, q. 3. a. 5; T.III, p. 113.

⁴³ DA IX, q. 3. a. 4; T. III, p. 113.

⁴⁴ DA IX, q. 3. a. 7; T. III, p. 115.

⁴⁵ DA IX, q. 3. a. 7; T. III, p. 117.

⁴⁶ DA IX, q. 3. a. 9; T. III, p. 119.

⁴⁷ DA IX, q. 3. a. 11; T. III, p. 123.

Suárez cierra esta disputa planteando una nueva interpretación del *dictum* aristotélico que la originó y es la siguiente: “El sentido conoce sólo los singulares; el entendimiento no sólo, sino que también conoce los universales, sin dejar fuera los singulares”⁴⁸. Al tiempo, deja planteado el problema de la naturaleza del entendimiento que consideraremos a continuación.

5. Teoría del entendimiento

Hasta el momento hemos considerado la naturaleza de la especie, su procedencia y el papel mediador que cumple en el proceso del conocimiento. Resta por analizar la especie en su proceso de recepción por parte de las facultades.

En la cuestión de la naturaleza del entendimiento hay dos cuestiones principales que necesitan ser aclaradas y que han generado desde la recepción del *De anima* de Aristóteles una concepción del conocimiento errónea. La primera, saber si el entendimiento es una substancia separada; la segunda, si ésta es común a todos los hombres.

Según Suárez, al admitir que los estados de pasividad y actividad por los que atraviesa de modo natural el entendimiento son dos sustancias separadas “todos los griegos sufrieron alucinación”. Y a sostener este espejismo contribuyeron con posterioridad los filósofos islámicos como Avicena el cual defendió en su comentario a la *Metafísica*: “que la inteligencia última que preside la esfera de los seres activos y pasivos es una inteligencia agente que gobierna nuestras almas” y “que las especies inteligibles se dan en esta inteligencia y que de ella emanan a nuestras almas”⁴⁹.

Desde la concepción del conocimiento intencional y en particular, desde la teoría de las especies, Suárez defenderá que el entendimiento no es una substancia separada, sino una facultad del alma individual y que, en el entendimiento, pueden distinguirse formalmente dos estados en orden a su modo de relacionarse con las especies intencionales.

Si el entendimiento fuera una sustancia separada, la producción de especies no dependería ni de la imaginación ni del cuerpo y, para Suárez, es claro que las produce en lo que se refiere a las inteligibles. Por otro lado, es necesario que el entendimiento sea una facultad del alma puesto que la índole del alma es intelectual y, en cuanto tal, demanda todos los requisitos para actuar, lo cual incluye la producción de especies inteligibles. Además, y contra la tesis averroísta, sostiene que esta facultad es individual en cada alma y no única y común para todos los hombres. El entendimiento, en conclusión, es una facultad no orgánica sino espiritual u ordenada a la ejecución de actos espirituales y que se encuentra localizada en el alma individual.

La tradición habla del entendimiento agente y posible. Desde la teoría de las especies es posible comprender que tales entendimientos son, en realidad, dos aspectos del proceso de conocimiento o “dos virtualidades parciales de la misma facultad” que no se distinguen realmente sino formalmente⁵⁰.

En opinión de Suárez es lícito acudir a la metáfora de la luz para explicar el proceso siempre y cuando no se confunda la luz con el medio del conocimiento como hizo Avicena. Pues como se ha mostrado a lo largo del presente artículo, para Suárez el único medio de

⁴⁸ DA IX, q. 3. a. 10; T. III, p. 121.

⁴⁹ DA IX, q. 8. a. 1; T. III. p. 213.

⁵⁰ DA IX, q. 8. a. 18; T. III. p. 237

conocimiento son las especies. El entendimiento agente, por lo tanto, no cumple otra función que la de producir especies en el acto de conocer⁵¹. Y esta producción se lleva a cabo “a manera de emanación de la especie desde el entendimiento”⁵². Cuando se habla del entendimiento agente, por lo tanto, en realidad se está refiriendo a la capacidad que posee el entendimiento para producir especies inteligibles. Es una potencia únicamente activa y no vital puesto que, si bien hace que los objetos sean inteligibles, de hecho, no los conoce.

El entendimiento posible es quien recibe la especie y quién produce la intelección. Es, por lo tanto, una facultad pasiva y activa al mismo tiempo. Al aspecto pasivo del entendimiento posible se le denomina entendimiento en acto o en hábito cuya función es recibir las especies bien de los objetos sensibles o del hábito de conocer. Al aspecto activo se le denomina entendimiento en acto segundo cuando actúa o conoce algo de hecho. Y puede conocer de dos modos: por simple intuición o mediante una razón. El entendimiento conoce por intuición cuando emite un juicio sin necesidad de proceso discursivo. A la intuición se le puede llamar simplemente entendimiento y es el modo de acción natural más perfecto que le cabe esperar al hombre y con él se asemeja a las “inteligencias angélicas”. El segundo tipo de conocimiento, es el razonamiento que consiste en la deducción de una serie de conclusiones desde uno o varios principios. Este discurso o raciocinio puede versar sobre cosas humanas o divinas⁵³.

Suárez afirma, de nuevo en discusión con Avicena, que el entendimiento es esencialmente memoria. La fantasía y el entendimiento agente tienen que producir especies en cada acto de conocimiento puesto que según Avicena, como recuerda Suárez, ni el entendimiento ni otra facultad poseen la capacidad de conservar las especies. El filósofo persa quiso probar esta tesis deduciéndolo de la experiencia del conocimiento: Si el hombre tuviera la capacidad de conservar las especies estaría continuamente conociendo y sabemos que no acontece de este modo. Por ello, Avicena para sostener su teoría del conocimiento tuvo que defender la creatividad de la imaginación y la necesidad de la iluminación del intelecto agente. Para Suárez, la tesis de Avicena “no tiene valor” y defendió, por el contrario, que el alma humana conserva las especies⁵⁴. La verdad teológica requiere que así sea y la filosofía tiene que concordar necesariamente con aquélla: Si el alma después de la muerte recuerda los sucesos de la vida para ello ha de afirmarse la conservación de las especies y al tiempo, negar que esta conservación dependa de la presencia del objeto o del acto intelectual. Además, si la experiencia nos revela la capacidad del individuo de conocer un objeto en su ausencia, ello prueba que la imaginación las conserva, y, por lo tanto, con más razón tendrá que afirmarse del entendimiento el cual posee un “alcance más universal y de más perfección” que aquélla⁵⁵. El entendimiento puede conservar la especie pues, según Suárez, es esencialmente memoria. Aristóteles predicaba la función de la memoria de la imaginación y no del entendimiento. Suárez persiste en su opinión

⁵¹ DA IX, q. 8. a. 14; T. III, p. 231.

⁵² DA IX, q. 8. a. 18; T. III, p. 237.

⁵³ Suárez siguiendo el *De Trinitate* de Agustín de Hipona (PL 42, 999 sq) supone que de las cosas divina cabe conocimiento por “razón superior” o por “razón inferior”. El primero es el modo más completo de conocimiento teológico pues conoce y contempla las cosas divinas y además puede desde ellas mensurar sus acciones. La razón inferior solo puede conocer este último tipo de objeto práctico. DA IX, q. 10. a. 7; T. III, p. 271.

⁵⁴ DA IX, q. 10. a. 2; T. III, p. 265.

⁵⁵ DA IX, q. 10. a. 3; T. III, p. 265.

de que el entendimiento es memoria en sentido estricto aunque admite: “que el conocimiento del entendimiento en esta vida depende del acto de la fantasía” y que “el entendimiento sólo recuerda lo que los actos de la fantasía dejan en él” y es, por ello, por lo que “recordamos más fácilmente aquellas cosas que se imprimen mejor en la imaginación”.

Por último, en cuanto a las operaciones que puede realizar el entendimiento, éstas pueden ser distinguidas en actos y en hábitos. Entre los actos se encuentran: la “inteligencia” que es el conocimiento por simple intuición o el conocimiento de los primeros principios; el “raciocinio o atención”, cuando el conocimiento es deducido y se aplican las consecuencias; “reflexión o consulta” que es la investigación de algo teórico o práctica. Finalmente, la consecución del máximo conocimiento que el hombre puede alcanzar de manera natural se denomina “sabiduría o juicio recto”⁵⁶. No obstante, el conocimiento perfecto para Suárez, es sobrenatural y lo denomina el “entendimiento en plenitud” que es aquél que “ha alcanzado todo lo que puede tener” y es el propio de los bienaventurados⁵⁷.

6. Conclusión: El juicio judicativo como conocimiento perfecto natural

El hombre como criatura ha sido dotado con el entendimiento situándolo en una posición intermedia en la obra divina⁵⁸. Mientras que el entendimiento angélico posee inscritas en su entendimiento todas las especies, no así el entendimiento humano, de ahí que nuestro entendimiento posea una virtud activa y otra pasiva. Según Suárez: “por el entendimiento posible es como más nos asemejamos a Dios y a los ángeles pues de suyo alcanza la naturaleza espiritual”⁵⁹. En efecto, el entendimiento posible y no el agente, es una facultad cognoscitiva mediante la cual podemos conocer los objetos divinos, como se ha visto, e, incluso, recibir la revelación divina. Es por ello por lo que Suárez concluye con Aristóteles que la virtud y la felicidad del hombre, en el estado natural, se cifra en conocer⁶⁰.

A lo largo del presente escrito hemos visto como Suárez trató de eliminar todas las entidades distinciones, conceptos y operaciones superfluas que hacían difícil la comprensión del proceso del conocimiento. Hemos visto la aplicación del principio de economía sobre la imaginación y el entendimiento. Nos resta un último paso para finalizar el proceso y que se refiere a la doctrina del juicio como conocimiento perfecto. Acabamos de ver como al conocimiento natural perfecto Suárez lo denominó “sabiduría” o “juicio recto”, pero nos queda por conocer el significado del juicio y de su rectitud o, lo que es lo mismo, el modo de asegurar la verdad y la objetividad del conocimiento.

De nuevo, y en polémica con la escuela tomista, reaparece la cuestión de la reflexión. Como se recordará, Suárez negó el acto de la reflexión físicamente en el caso del espejo y así despotenciar el papel creativo de la imaginación y legitimar al tiempo el conocimiento de los objetos singulares por su especie propia. A la hora de explicar el juicio, la escuela tomista supuso que se trataba de una reflexión o acto reflejo mediante el cual la facultad, después de

⁵⁶ DA IX, q. 10. a. 9; T. III, p. 275.

⁵⁷ DA IX, q. 10. a. 7; T. III, p. 273.

⁵⁸ Ídem.

⁵⁹ DA IX, q. 8. a. 18, p. 237.

⁶⁰ Ídem.

haber elaborado una proposición y haberla comparado con el objeto conocido, juzga que está o no está de acuerdo con él.

En la elaboración del juicio, hay una serie de niveles implicados. En primer lugar se conocen los objetos por las especies impresas, “hombre” y “animal”. Se trata de la aprehensión simple. En segundo lugar, se elabora la proposición, “el hombre es animal”, pero según Suárez, seguimos aún en el ámbito de la aprehensión. En un tercer momento, se juzga o se conoce que dicha conexión es decir, que la atribución del predicado “animal” al sujeto “hombre” le conviene o que es verdadera o lo que es lo mismo, que el entendimiento asiente sobre la adecuación de los conceptos que ha formado y los objetos o extremos.

Los dos primeros niveles pertenecen según Suárez, a la simple aprehensión y a este nivel de conocimiento llegan incluso los rústicos. Éstos, sin reflexión alguna, forman conceptos pero sin necesidad de conocer la conexión y la conveniencia de la adecuación de los conceptos (predicados) a los objetos (sujetos). Es el tercer momento, en el que acontece el verdadero juicio con combinación judicativa. Por último, observa Suárez que en el juicio la verdad o la falsedad ya esta implícita en el enunciado, por eso, consideró superfluo añadir después del juicio una nueva confirmación acerca de la verdad como defendía la escuela tomista. Enjuiciar significa conocer de antemano la conexión, adecuación o verdad entre el concepto (predicado) y el objeto (sujeto): por eso el sujeto es siempre verdadero pues es algo real. Cosa diversa es que el concepto formado o la conexión que establezcamos lo sean.

El juicio en opinión de Suárez es la enunciación misma y la combinación cognoscitiva. La aprehensión y el juicio la poseen todos los sentidos, puesto que el juicio está imbricado en el acto cognoscitivo, pero, de manera perfecta, solo en el entendimiento⁶¹.

Los sentidos externos forman juicios por conocimiento simple, pero no mediante combinación. La vista, por ejemplo, produce un acto con el que conoce lo blanco y otro con el que conoce lo negro; pero no podrá producir un tercero con el que compare el blanco con el negro y juzgue que el blanco no es negro y viceversa⁶². El animal conoce por medio de un acto simple y de manera confusa un aspecto material del objeto. En el ejemplo aviceniano de la oveja que huye en presencia del lobo, lo hace, no por el conocimiento claro, sino por el instinto. Conoce al lobo bajo el aspecto de mal, lo cual determina el juicio de la necesidad de la huida, pero no se produce una investigación acerca del motivo de la huida. El hombre conoce no sólo el bien, sino la razón de bien por combinación, de manera clara. El ángel, por su parte, conoce con mayor nitidez, pues su juicio no opera por combinación, sino por simple intuición.

Y del mismo modo que los sentidos externos se hallan incapacitados para juzgar por combinación, tampoco la imaginación puede operar de este modo. En opinión de Suárez y pese a que Tomás de Aquino atribuyo al sentido interior la capacidad de combinar y dividir y, por lo mismo, de realizar cierto tipo de discursos sobre objetos particulares, la verdad que sólo se da en la combinación es una operación que sólo puede efectuar el entendimiento⁶³.

El conocimiento perfecto que cabe alcanzar al hombre es el juicio o combinación que es la aprehensión intelectual de la verdad de una cosa. Es un tipo de conocimiento universal para el cual no está capacitada la imaginación dada su naturaleza material. Para elaborar la combinación no sólo se requiere estar en posesión de los conceptos representados por las

⁶¹ DA V c. 6, a. 10; T. I, p. 423.

⁶² DA V c. 6, a. 12; T. I, p. 423.

⁶³ DA V c. 6, a. 15; T. I, p. 431.

especies, además, se requiere el término medio, la cópula que una al sujeto y al predicado. Puesto que la imaginación no puede combinar ni dividir, tampoco puede discurrir o inferir una propiedad de un objeto o, lo que es lo mismo, conocer la consecuencia formal o el efecto de la experiencia. Cuando decimos que “este fuego calienta”, nos basamos no sólo en el origen sensible de la experiencia que han recibido la sensación del calor, sino además nos basamos en el conocimiento muchas veces repetido de un efecto experimentado y que enunciamos universalmente a través del juicio judicativo. Mediante este procedimiento el hombre no sólo alcanza la verdad de las cosas, sino que genera el arte y la ciencia en el entendimiento⁶⁴.

Recordamos que para Agustín de Hipona, el entendimiento (*mens*) era capaz de ver el objeto en su realidad al ser consciente de que la representación era solamente una semejanza, pero no la cosa real misma. Incluso podía comprender otros aspectos del objeto sin hacer uso de la semejanza.

En nuestra opinión Suárez, siguiendo a Agustín, transformó la teoría de la *visio spiritualis* en la teoría del juicio judicativo posicionándola como la cima del conocimiento perfecto natural y como un instrumento desde el cual medir el rango de los diversos tipos de conocimiento. El hombre por medio de la intuición sensible o de la simple aprehensión solo alcanza a ver las sombras de las cosas, los signos de la cosa significada. Por el juicio judicativo el hombre puede ir más allá, pues al comprender las similitudes con las cosas representadas en su mente, tiene la posibilidad de progresar hasta alcanzar la verdad de las cosas.

Suárez con posterioridad a su comentario al *De Anima* mostrará, en sus *Disputaciones Metafísicas*, que el objeto del conocimiento tiene un fundamento en la realidad se traten de segundas intenciones o de entes de razón. Pues, aunque las relaciones de razón por las que obtenemos el género, la especie, la definición, el predicado, el antecedente, etc. no convengana a las cosas en sí, sino solamente por un acto intelectual, no por ello se encuentran fundamentadas exclusivamente en la mente. Su fundamento es la conveniencia y adecuación con las cosas reales que podrá ser mayor o menor pero real⁶⁵.

⁶⁴ DA V c. 6, a. 16, T. I; p. 433.

⁶⁵ *Vid.* DM, LIV, s. VI, n. 9. Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*. Ed. y Trad. S. Rabade, S. Caballero y A. Puigcerver. Madrid, Biblioteca Hipánica de Filosofía, Gredos, T. VII (1966).

