

EL CONCEPTO DE ESPECIE INTENCIONAL EN SUÁREZ: SU PROYECCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE ESCUELA ALEMANA Y EN ALGUNAS CORRIENTES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

The concept of intentional specie in Suárez: its projection in the German Schulphilosophie and in some currents of contemporary philosophy*

ALBA JIMÉNEZ RODRÍGUEZ
Universidad Autónoma de Madrid
alba.jimenez@uam.es

Fecha de recepción: 09/05/2017
Fecha de aceptación: 10/06/2017

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN 0008-7750, núm. 51 (2017), 129-142

RESUMEN El presente artículo tiene como objeto evaluar las claves de interpretación que el concepto de especie intencional en Suárez pueda proporcionar tanto para comprender algunas transformaciones esenciales acaecidas en la *Schulphilosophie* alemana como en los orígenes de ciertas lecturas de orientación fenomenológica. Se propone así la tesis de que la transformación de la metafísica en una ontología específicamente moderna, no sólo aparece vinculada a los hechos fundamentales de la emergencia de una nueva dimensión de la posibilidad y a la reducción de Dios a una región del ente más entre otras de la *metaphysica specialis*, sino a un redescubrimiento de la idea platónica de especie que aboca por su parte en una novedosa reflexión sobre los modos posibles de relación entre el elemento sensible y elemento inteligible del conocimiento que bien pueden leerse en conexión con algunas de las posiciones que tuvieron un momento de desarrollo privilegiado en el punto de encuentro entre el neokantismo y la fenomenología.

Palabras clave: Suárez, especie, posibilidad, mediación esquemática, intencionalidad.

ABSTRACT This essay has as its goal the assessment of several keys of interpretation that the concept of Intentional Specie in Suárez could supply in order to understand some essential transformations which arise in the german *Schulphilosophie*, as well as in the origins of certain readings in phenomenological bias. It is proposed in this vein the thesis that the transformation of Metaphysics into an specific modern Ontology not only seems tied to the fundamental facts of the emergency of a renewed dimension of possibility and to the reduction of God to a particular region of the entity, among others, in the Metaphysica

* Para citar/citation: Jiménez Rodríguez, A. (2017). El concepto de especie intencional en Suárez: su proyección en la filosofía de escuela alemana y en algunas corrientes de la filosofía contemporánea. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, pp. 129-142.

specialis, but also to a rediscovery of the platonic idea of Specie, which results in a new reflection about the possible ways of relating the sensible and the inteligible elements of knowledge, that could be seen linked to some theoretical positions that represented a moment in the development in the meeting point between Neokantism and Hermeneutics.

Key words: Suárez, Specie, Possibility, Schematic Mediation, Intentionality.

Ya Heidegger había señalado que con Suárez el problema de la relación entre el carácter *quiditativo* de los entes (*Sachcharakter*) y su existencia imprime un giro crucial ligado a un nuevo modo de concebir el problema de la participación entre el *ens* finito y el infinito tratado en la segunda parte de las *Disputaciones Metafísicas*. El mago de Messkirch situaba así a Suárez en el camino en el que lo esencial de la ontología griega se recoge en la filosofía trascendental moderna perpetuando la estructura onto-teológica que determina el modo de ser de la metafísica desde Platón hasta el idealismo alemán¹. Este nuevo modo de ser de la metafísica (nuevo si lo comparamos con aquellos que todavía preguntaban por un primer principio de inteligibilidad de lo real o ἀρχή, por una realidad que diera cuenta de toda realidad) sustituye como sabemos una concepción esencial de la *φύσις* como automanifestación, como un surgimiento del ente desde sí mismo que al mismo tiempo se retira, por una concepción apariencial-formal de la verdad o el εἶδος en el que la *specie* convoca un juego de luces desde el cual la verdad se define como mera ορθότης condenada a comprobar una y otra vez la *adaequatio* entre el objeto de su mirada y las formas que traen lo visto a presencia transformándolo de una vez por todas en imagen.

En continuidad con ello y por lo que respecta al propio proyecto heideggeriano no es difícil ver que en el corazón de la propia ontología fundamental en la que, más allá de toda doctrina de la categorías, se plantea la pregunta por la unidad del ser en la que converge la múltiple decidibilidad del mismo, se descubre el modo en que Suárez había expuesto con todas sus aristas el problema de la relación entre el *ens per essentiam* y el *ens per participationem*. Con independencia de los límites que roturan el proyecto heideggeriano o de las posibilidades de interpretación que abre, la importancia que tuvo el doctor Eximio en la transmisión de la filosofía alemana en los siglos XVII y XVIII es un hecho extensamente reconocido.

1. "In der scholastischen Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die Disputationes metaphysicae des Suárez in die "Metaphysik" und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der "Logik" Hegels". (Heidegger, 1977: 30).

J.-F. Courtine, consciente de la importancia de la recepción de Suárez en la filosofía de escuela alemana, nos habla de “le moment Suárez” (1990: 5) o “le tournant suarézien” (1989) y Pierre Aubenque de la “inversión suareciana” (2015: 11-20) señalando la emergencia del concepto de posibilidad que tendrá su continuidad en la definición wolffiana de la filosofía como ciencia de lo posible (Wolff, 1981: 37). Esta peculiar determinación de la realidad como posibilidad se extenderá hasta la geografía ontológica del Kant crítico. Frente a la *Wirklichkeit*, la categoría de modalidad que expresa la existencia de algo en el sentido de su realidad efectiva, el término *reale* al que remite la primera categoría de cualidad (*Realität*) hace referencia a la *quidditas* de una cosa, al contenido material de la experiencia o el ser que contiene: “Realitaet und Negation sind reine Verstandes Begriffe, die mir vorstellen wie die Dinge an sich selbst sind. Realitaet bedeutet das, deßen Begriff ein Seyn enthält, Negation das ein Nichtseyn enthält”. (Kant, 1902: 411)². Esta posibilidad en sentido material, que difiere de las condiciones formales espacio-temporales y de la posibilidad entendida como posibilidad modal o *Möglichkeit* hace referencia a la constitución entitativa de las cosas, a sus determinaciones esenciales o *determinatio positiva et vera* en términos wolffianos. Así, en Wolff y Suárez se encuentran ya las premisas teóricas que permiten a Kant construir su crítica contra el argumento ontológico, ligada a la conocida conclusión de que el concepto de cien táleros reales (*wirklich*) no añade nada al concepto de cien táleros posibles³.

El problema de la existencia queda vinculado al modo en que el conjunto de notas o predicados corresponden a su sujeto de inhesión y se relacionan con la subjetividad trascendental, aunque el término *realitas* no dejará de connotar una referencia inescapable a la *Sachheit*, lo que la cosa es. Lo real adjetivado ahora como lo real intencional remite también al (*Gegen-stand*) a aquella estofa o materia frente al sujeto que le afecta, en definitiva, al *intentum* de la actividad cognoscitiva. La *res* o el *ens* distinguidos de lo que existe son ahora ante todo un *possibile* (Martínez Marzoa, 1998: 94). La posibilidad determina cualquier otra determinación modal,

2. La Realidad y la Negación son conceptos del entendimiento puro, que me (re)presentan cómo son las cosas en sí. La Realidad significa aquello cuyo concepto contiene un ser; la Negación, lo que contiene un no ser.

3. “Tiene, por tanto, que añadirse algo más a la posibilidad para que algo exista, mediante lo cual lo posible obtiene su consumación” (Wolff, 2000: 66). En el mismo sentido afirma Baumgarten en su *Metafísica*: *Existentia es complexus affectionum in aliquo compossibilium i. e. complementum essentiae sive possibilitas interna quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur.*

convirtiéndose en condición tanto de la existencia como de la necesidad y transformándose el propio ser en un modo de ser de la posibilidad.

El concepto de esencia real en el que tiene su origen la definición de *realitas objetiva* cartesiana crucial para la novedosa concepción suareciana de la ontología y la correlativa precedencia lógica del ser —propiciada conceptualmente por la negación de la distinción real entre esencia y existencia— respecto de Dios, ahora un objeto más de la *metaphysica specialis*, señalan ya en la dirección de una identificación entre la esencia real (lo que tiene aptitud para existir) y un espacio de constitución del ser como objeto intuido intencionalmente (Hertling, 1897). El objeto de la metafísica no es ya lo real actual, sino lo real en un sentido intencional.

En continuidad con la probada afirmación de la incidencia que la filosofía de Suárez tiene en los pensadores modernos, nuestra intención es subrayar los hitos en los que dicha contribución se articula a partir de cierta concepción de la mediación o de la relación móvil e intencional que puede establecerse entre los elementos inteligibles y sensibles del conocimiento. Los casos en los que Suárez establece tríadas conceptuales donde vienen a presencia formas concretas de mediación son muy abundantes.

Por citar algunos de ellos, el concepto de causalidad por resultancia en la que la acción que produce el efecto es inmanente a la propia causa apunta a la existencia de un término medio entre el acto y la potencia; de modo análogo, el concepto de inhesión aptitudinal señala un tipo de accidentes —diferente de los modos inseparables de la sustancia en la que inhieren— que guardan un vínculo a medio camino entre la inhesión en acto y la inhesión potencial. Nos habla también de una ciencia media sobre los seres posibles condicionados con un estatuto intermedio entre la ciencia de la visión que trata de los seres existentes y la ciencia simple de la inteligencia que trata sobre los seres posibles absolutos así como de una distinción modal intermedia entre la distinción real y la distinción de razón. El problema de la analogía —mediación de mediaciones para resolver la *prima divisio* entis— es de nuevo un paradigma que traza un puente entre el univocismo y el equivocismo: “como quiera que el análogo es intermedio entre el equívoco y el unívoco, ha de participar de ambos” (Hellín, 1947: 64)⁴.

4. Las propiedades respectivas de los términos equívocos, unívocos y análogos son las siguientes: los términos equívocos se dicen de seres diversos en sentidos completamente diferentes. Estos conceptos diversos no tienen ninguna conexión entre sí, pertenecen a ciencias diferentes, no pueden funcionar como término medio de un silogismo, no permiten construir proposiciones contradictorias puesto que lo que en un sentido o acepción puede ser verdadero en otro puede ser falso, no pertenecen a una razón ni a una denominación común superior, sino que responden a términos con usos o significados diferentes y no

De entre todos estos elementos híbridos o mediales, centraremos ahora la atención en el concepto de especie intencional en Suárez, un *tertium quid* que permite conectar en una imagen el objeto y la representación del sujeto y que, a través de la filosofía escolar de los comienzos de la Ilustración alemana, se proyecta hasta adoptar quizás su forma más elaborada en la doctrina del esquematismo trascendental de Kant. Aunque hay otros precedentes del esquematismo como la teoría de la materia de Bacon o el problema de las ideas generales formulado por Berkeley y aunque otros autores desarrollaron conceptos similares (Avicena o Agustín) la teoría de la especie en Suárez se constituye como una de las más significativas contribuciones anticipadora de algunas de las intuiciones que permiten interpretar estos conceptos mediales entre los elementos inteligibles y sensibles del conocimiento en términos intencionales. El propio Suárez menciona a Platón, a Proclo y a San Agustín en el *Comentario al De Anima* cuando recuerda que el sentido de la forma en Platón es justamente el de figura o *specie* o que según Agustín hay una doble creación en Dios de manera que crea las cosas primero en sí mismas y otra vez en las inteligencias de los ángeles a partir de sus imágenes. En la *Disputatio* quinta, primera *quaestio* del *Comentario al De Anima* afirma Suárez:

Sea esta nuestra primera tesis: la unión del objeto cognoscible con la facultad es necesaria para todo conocimiento. Es generalmente aceptada por todos los filósofos y teólogos; ponen en las facultades cognoscitivas determinadas imágenes de los objetos para unir por su mediación los objetos con las facultades; y las denominan especies intencionales. Especies, por ser formas representativas; intencionales, no porque sean entes reales sino porque están al servicio del concepto que suele llamarse intención (Suárez, 1981: 287).

La especie intencional sería, como el esquema trascendental en el que se da una suerte de *Gleichartigkeit* entre la intuición formal y el concepto puro, un tercer elemento que conecta las especies sensibles recibidas por el contacto directo de los objetos (conocimiento inmediato dirá Kant) con las especies inteligibles. Por su parte la descripción que hace Suárez del conocimiento a partir del concepto de especie intencional se vincularía de

tienen ningún fundamento en las cosas, sino por la imposición arbitraria y convencional que asocia unos significados con determinados términos. Los nombres unívocos se dicen de muchas cosas de manera que un mismo concepto puede verificarse en todos los términos inferiores con los que guarden una semejanza formal en virtud de una razón común. Por último, en la predicación analógica, un nombre común se toma según significaciones conectadas por alguna proporción o semejanza imperfecta, esto es, que en parte son iguales y en parte distintas.

manera natural a una cierta interpretación del esquematismo kantiano, que se dado en llamar dinámica, alineada con algunos marcos de comprensión contemporáneos del conocimiento en clave intencional. En la obra de Kant, el esquema trascendental es definido como un producto o procedimiento de la imaginación para proporcionar una imagen de un concepto, como forma de subsunción de las intuiciones formales bajo los conceptos puros o, visto de arriba abajo, como la condición de la aplicación de las categorías a las formas *a priori* de la intuición; también como *tertium quid* afin a la categoría y a las intuiciones en razón de su hechura temporal, como medio de exposición o representación (*Darstellung*) de los conceptos o como determinación trascendental que da lugar a las escansiones articuladas en la serie, el contenido, el orden o el conjunto del tiempo. Entre las muchas interpretaciones que la historia de la filosofía nos ha dejado de este problema puede reconocerse un hilo que divide entre lo que se ha dado en llamar interpretaciones estáticas, que ponen de relevancia el momento silogístico o subsuntivo de la mediación a partir de un tercer elemento distinto de aquellos que se ponen en relación y una interpretación dinámica, de fecundos rendimientos para la posterior tradición fenomenológica y neokantiana bajo la que esta última acabará disolviéndose tras una intensa batalla, que lejos de referirse a un *tertium quid* extrínseco, resuelven la relación en la propia mediación móvil que une y separa los dos ejes del conocimiento con anterioridad a su propia constitución: *Zusammengehörigkeit*, dira Heidegger unos años después o correlación noética-noemática en una constelación de sentido similar, el que algún día fue su maestro.

Las tesis de Suárez abonan así una interpretación cercana a la lectura operacionalista de las facultades del conocimiento según la cual la imaginación trascendental no sería exactamente una función separada del entendimiento sino el entendimiento mismo cuando se dirige intencionalmente a las formas *a priori* de la sensibilidad, así como, análogamente, el esquema no sería propiamente un *tertium quid* externo a la categoría y a las intuiciones formales, sino los conceptos mismos cuando ganan su validez objetiva en la referencia a las formas espacio-temporales de la receptividad. En continuidad con ello Suárez afirma que entendimiento posible y entendimiento agente no son propiamente potencias distintas del conocimiento, sino una y la misma facultad del alma con dos funciones distintas —*abstrahere et intelligere*, en la tradición escotista—, según actúe respectivamente la potencia activa que produce especies o la pasiva que las recibe. Y así, utiliza el término intuición intelectual para designar a la especie producida por el entendimiento agente. En el *Comentario al De Anima* leemos: “Pero de objeto y facultad no resulta un tercero; la propia facultad se hace objeto mismo inteligible” (Suárez, 1981: 301). Como se ha mencionado, la

posición de Suárez frente al problema de la analogía se aviene muy bien a este esquema en la medida en que la defensa de una analogía de atribución intrínseca entre el ente infinito o ente *a se* y el ente finito *ab alio* no debe recurrir a una tercera instancia ajena o anterior a estas dos, sino que debe cifrarse en un tipo de mediación que pertenezca de modo semejante tanto a Dios como a las criaturas.

Por su parte, cuando habla de la *visio intellectualis* (frente a la *corporalis* o la *spiritualis*) está pensando en un tipo de captación intelectual en la que no necesita estar presente el objeto. Así definían Baumgarten, Tetens o Wolff a la facultad de la imaginación: como la capacidad de traer a presencia lo ausente. Por su parte, la distinción kantiana entre una imaginación reproductiva y una imaginación productiva encargada de las síntesis “*speciosas*” o figuradas que rigen el esquematismo trascendental, parece tener una clara traducción en la afirmación suareciana según la cual la imaginación no sólo conoce vicariamente a través del material que reciben las especies de los sentidos sino que posee una “segunda dimensión más oculta” (como el kantiano arte escondido en las profundidades del alma) en la que la imaginación puede autodeterminarse. Y, por su parte, tal como rezaría la formulación B de la deducción trascendental de las categorías, las operaciones sintéticas de la imaginación deben en cierto modo subordinarse a las reglas dictadas por las funciones lógicas del entendimiento:

Es falso que el entendimiento queda determinado suficientemente con los actos de la fantasía. Razones: en primer lugar el acto de la fantasía, por su índole material y su existencia en una facultad interior, no puede bastar en orden a la operación espiritual de una facultad superior (Suárez, 1981: 287 y 307).

En *El Comentario al De Anima* Suárez afirma que el conocimiento sólo podría tener lugar sin especies a través del concurso natural de Dios⁵. Esta afirmación que podría tener también un claro precedente en la división escotista entre el conocimiento intuitivo o inmediato y el conocimiento que requiere la representación por especies, parece tener una traducción

5. “De lo intelectual no se da (al hombre) intuición, sino solamente un conocimiento simbólico, y sólo nos es dada la intelección en abstracto por conceptos universales, no en concreto por un singular” (Kant, 2014: 71). A pesar de la apelación a la abstracción, la cual hubiera estado completamente fuera de lugar en el Kant crítico que niega la validez de dicho proceso de conocimiento, por las mismas razones por las que pone entre paréntesis la inducción, a saber, la imposibilidad para cumplir el requisito de universalidad y necesidad propio de los juicios sintéticos *a priori*, de todas sus obras, es probablemente en este texto donde Kant vincula con mayor claridad la formación de este conocimiento con el papel de la especie entendida como una “*animi lege*” que coordina las impresiones sensibles que afectan al sujeto.

directa en la transición kantiana entre el *Habilitationschrift* kantiano de 1770 y su concepción del conocimiento en la etapa crítica. En efecto, Kant nos enseña que el entendimiento arquetípico puede intuir los objetos de conocimiento sin la mediación del concepto. Y el recurso a los conceptos quedaría para el entendimiento ectípico o simbólico que necesita de imágenes o especies⁶. Esta línea de pensamiento es suficientemente confirmada por Suárez en la interpretación que lleva a cabo de la esencia de la especie en la que ésta se presenta como una herramienta requerida por el conocimiento precisamente como consecuencia de la imposibilidad de una unión inmediata entre la facultad y los objetos: “... 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 sería necesario una especie accidental” (Suárez, 1981: 307).

Las especies intencionales tienen por su parte una particular densidad ontológica: son accidentes y por tanto cualidades, no pueden pertenecer a ningún otro predicamento accidental. La unión que propician entre el objeto y la facultad es de carácter accidental, hecho que le distingue del conocimiento divino en el que la unión intuitiva entre la facultad y el objeto del conocimiento es inmediata. El conocimiento en Suárez se define por tanto como conformidad formal intencional —una conformidad que se da precisamente porque la facultad no está ya de antemano instalada en la verdad— entre la facultad y el objeto. La especie intencional es definida por Suárez también como aquello que dimana de la cosa hacia el espejo que por así decir la reproduce en la mente; la especie es también por tanto reflejo especular de los objetos; un reflejo que no puede captarse como tal en su propia identidad, sino siempre en su ser representativo en el que, por su cualidad de imagen, siempre está por otra cosa.

Un dato semejante de experiencia es el bastón: en el agua aparece refractado; y el de la moneda que en el agua parece mayor; y otros por el estilo. Todo ello no se debe más que a la refracción de las especies o a otras razones basadas en las especies, como demuestran los perspectivistas (Pérez de Tudela, 1981: 291).

6. Igualmente el Doctor Sutil había señalado que la especie es un elemento necesario del conocer que, no pudiendo acceder al objeto en sí requiere “una entidad medial y representativa que constituye precisamente lo-que el entendimiento conoce. Sin embargo... (...) la armazón de las especies sensibles e inteligibles, corresponde únicamente a lo que *pro statu isto* es necesario, debiendo en consecuencia ser desechado como superfluo cuando el intelecto alcance esa plenitud y perfección en el ser y en el funcionar a que está desde el principio llamado por Dios” (Pérez de Tudela, 1981: 286).

Este gesto es sin duda también profundamente moderno; aquí parece vislumbrarse la comprensión de que la imagen no da lo real sino la distorsión regulable de lo real que parecía abrirse en la primera orientación de la fenomenología en la filosofía de escuela contemporánea a Kant⁷. Precisamente, en sus lecciones de lógica, Kant explica que la filosofía nace en oposición al arte de la apariencia. Y en la carta a Lambert del 2 de septiembre de 1770, sólo seis años después de la publicación del *Neues Organon*, Kant habla de una “phaenomenologia generalis” que determina la validez y los principios sensibles evitando el error de los juicios sobre el objeto de la razón pura. En el sentido de Lambert, la fenomenología constituye junto a la “dianología”, la “aletología” y la “semiótica” un *Organon*, esto es, una doctrina de la apariencia u óptica trascendental que, teniendo como objeto a la luz de la razón humana en su condición de medio (*Mittel, Werkzeuge*) pueda establecer el conjunto de principios a partir de los cuales se erigen todos los conocimientos *a priori* en un sistema de la razón pura.

Una vez reconocido el doble carácter activo-pasivo del entendimiento productor y receptor de la especie inteligible —en efecto, requiere la recepción de la especie para causar la intelección— Suárez plantea la cuestión crítica sobre el vínculo causal existente entre la imagen y la especie. Tras la vacilación terminológica de Suárez —oscila entre una causalidad *in qua*, una causalidad *ex qua* y una causalidad *circa quam*— entre diversos modos posibles de describir dicha relación causal late la pregunta por la direccionalidad de los modelos de constitución categorial que está presente no sólo en la doctrina del esquematismo kantiano sino en algunos planteamientos como el de Emil Lask. Precisamente el neokantiano, en su crítica al prejuicio de la metalogicidad, había ensayado un modelo de constitución de abajo a arriba que prolonga la intuición del Doctor Eximio cuando devuelve su centralidad a un tipo de causa sensible ya no entendida como una causa material, sino ejemplar o causa formal extrínseca. Esta causa funcionaría como un tipo de modelo a partir del cual se forma la especie inteligible mediante una representación intencional. Aquí también está presente, naturalmente, el ejemplarismo neoplatónico y agustiniano. El entendimiento agente “mira” el modelo de las formas sensibles proporcionadas por la imaginación. Suárez acuña en este contexto nuevos términos para referirse al tipo peculiar de causalidad de los objetos sensibles: causa excitativa (excita el alma), exigitiva

7. “Mediante una misma especie se ve el espejo y la cosa en el espejo...El espejo no tiene otra función que posibilitar el reflejo de la especie en él. Por la acción visiva, sin embargo, no se ve la cosa misma en el espejo, sino la cosa misma en sí”. (Pérez de Tudela, 1981:289).

(exige una vuelta al fantasma sensible) o determinativa (determina el proceso de producción de especies o representaciones intencionales).

El descubrimiento de este concepto larvario de intencionalidad ofrece una respuesta a la exigencia expresada en la carta a Marcus Herz de 21 de febrero de 1772 de no resolver la caracterización de la relación entre las representaciones y sus objetos en términos estrictamente causales; exigencia que concuerda de plano con la vacilación de Suárez y sus reservas con la descripción de la relación entre las especies sensibles e inteligibles en términos causales⁸. En la cuarta *quaestio* de la quinta disputación el Eximio retoma los argumentos de Enrique de Gante frente a aquellos que, como Santo Tomás, sugerían soluciones para la relación de la potencia con el objeto bajo las que resultaba necesario aceptar la capacidad de un elemento sensible para determinar uno inteligible de naturaleza superior. Alineándose más o menos explícitamente con Scoto, entiende que la eficiencia de la representación intencional no puede porvenir unilateralmente ni de la potencia ni de la especie, sino que deben concurrir parcialmente ambas causas actuando como “principio íntegro de producción de la intelección”. En este punto abriría todavía varias posibilidades, en función de si entre las causas concurrentes existe una relación de jerarquía o no y, si, caso de mediar jerarquía entre ellas la subordinación es de tal índole que la causa inferior necesita de la superior para poder actuar o dispone de su propia fuerza motriz, opción, esta última, por la que se decanta el Doctor Sutil.

Atendemos ahora a los cinco argumentos analizados en esta *quaestio* en la que se pregunta por el principio eficiente del acto de conocer. Frente a posiciones como la de Véneto o Godifredo, Suárez no puede aceptar que el conocimiento se resuelva en una pura receptividad. El conocimiento debe tener una fuente sensible, una materia a la cual el concepto se dirija intencionalmente⁹. Esto significa precisamente ser concepto: albergar la *intentio* de referir objetos que trasciendan el ámbito de la conciencia inmanente. Pero el conocimiento no puede tener un carácter unilateralmente extrínseco porque es algo más que una mera *actio transiens*. La posición

8. Este desarrollo se hace muy claro en el ámbito del derecho con la oposición entre el causalismo clásico de la teoría del derecho y las doctrinas finalistas como las de Welzel que nacen precisamente al calor de cierta interpretación de los planteamientos fenomenológicos.

9. Esta ley reproduce de nuevo el argumento de la *Dissertatio* kantiana. Se precisa de un respecto material al que la forma se dirija intencionalmente, pero sin especie ordenada por las leyes que gobiernan la facultad del entendimiento, tampoco puede haber conocimiento: En efecto, los objetos no hieren los sentidos por su forma o especie; y por lo mismo, para que lo diverso del objeto que afecta al sentido se reúna y constituya un todo de representación, es necesario un principio interno del espíritu, por virtud del cual aquella variedad de datos reciba una cierta forma o especie, según leyes estables o innatas (Kant, 2014: 61).

contraria, por los mismos motivos, a saber, la incapacidad para reconocer la movilidad de doble valencia de la correlación intencional, no puede ser aceptada por Suárez. El conocimiento no puede ser el mero efecto de la actividad de la facultad. La tercera posición mencionada, aquella que el Doctor Eximio atribuye a Scoto tiene la virtud frente a las dos primeras de reconocer la doble determinación de la facultad y la especie que asisten a la doble caracterización del entendimiento como activo y pasivo en sus respectivas funciones.

En su interpretación en el *Opus Oxoniense* de esta causalidad concurrente el Doctor Sutil ya había anunciado los argumentos recogidos por Suárez, ensayando las dos posibilidades opuestas, a saber: la que otorga todo el privilegio causal a la potencia o la intelección y la que en sentido contrario lo concede al objeto (Pérez de Tudela, 1981: 282-306). En el primer caso, el objeto externo haría las veces de una mera causa excitativa que funcionaría como condición necesaria para el conocimiento. A juicio de Scoto, la afirmación de esta causa desconocida y difícil de probar no podría explicar por qué los actos del entendimiento tienen lugar interrumpidamente. La otra posición criticada supone que el entendimiento agente ilumina la forma inteligible del objeto, aunque sometiéndose a la forma del fantasma que causa determinada impronta o impresión. Esta explicación dejaría por su parte sin explicar cómo se conectan las *quididades* entre sí, así como los procesos de auto-reflexión.

En la cuarta tesis glosada se introduce un nuevo argumento para rechazar la posibilidad de que la especie no juegue ningún papel en la formación del conocimiento. Si las facultades vegetativas de menor rango pueden producir afecciones cognoscitivas sin el auxilio de objetos exteriores, con mayor razón, una facultad de índole superior como el entendimiento gozará de tal espontaneidad. El último razonamiento recogido y atribuido a Santo Tomás es explicado muy escuetamente por Suárez en este contexto, en el que se limita a constatar que la posición que vincula correlativamente la especie con el acto de aprehensión y la facultad con el acto de juzgar, no ha pensado con el suficiente detenimiento las dificultades que encierra una adscripción unilateral de estos dos actos del conocimiento a uno y otro elemento respectivamente.

Habrá que esperar a la sexta *quaestio* de la quinta *disputatio* para poder arrojar algo de luz sobre esta distinción. El juicio y la aprehensión no pueden ser discernidos entre sí cuando el concepto de juicio se toma en un sentido general, a saber, como representación del objeto a través de la especie intencional. La aprehensión —ya se trate de una aprehensión simple a través de conceptos o de una aprehensión por combinación que ponga en relación estos conceptos simples en estructuras copulativas de coordi-

nación y subordinación— de un estado de cosas cualquiera ya lleva consigo el reconocimiento de una forma predicativa en la que quedan conectados un sujeto con ciertas propiedades que le corresponden o no en el marco de la estructura apofántica. Pero, cuando se toma al juicio en sentido estricto, como verificación o comparación del objeto y la representación de la especie intencional su presunta identificación o no identificación con el acto de aprehensión resulta más complicada de juzgar. La definición que da del juicio en sentido restringido es la siguiente: “El juicio es una adhesión de la facultad al objeto conocido mediante el acto que ella misma alumbra y que tiene por objeto las cosas conocidas” (Suárez, 1981: 419). Esta adhesión, añade unas líneas después es una “adhesión vital e intencional” (Suárez, 1981: 419). El argumento esgrimido aquí por Suárez involucra algunas consideraciones adelantadas de alguna manera en la tradición escolástica, cuando se refiere por ejemplo al llamado *diallele* o círculo de la comprensión encerrado en la propia definición de la verdad como correspondencia. Para decidir si una representación concuerda con su objeto y juzgar ulteriormente en función de ello su pretensión de verdad es necesario tener un acceso previo a la cosa; pero si tal acceso previo fuera posible, sería preciso reconocer que de algún modo ya estamos instalados en la verdad. Es decir, la verdad es ya una verdad sobre los objetos o, como el propio Santo Tomás afirmaba a propósito de la teoría de la adecuación, la verdad añade algo al ser en la medida en que implica ya una previa equiparación entre el ser y nuestro conocimiento del mismo. El juicio es mediación de mediación porque vertebrata la referencia del concepto al objeto habida cuenta de que el concepto como función de relación entre un sustrato y una serie de propiedades que inhiere en él ya constituye una trama de mediación.

Kant en la carta a Beck de 3 de Julio de 1792 analiza los respectivos modos de reunión de la pluralidad en el juicio y en el concepto. El concepto como relación de atribución limitada por el principio de contradicción y por tanto dentro del dominio del pensar y de lo posible, determina las formas de enlace entre representaciones. Pero es el juicio, como ley de ese acto de pensamiento concretado en el concepto y perteneciente por tanto al ámbito del conocer el que vincula previamente el sujeto con las notas que le convienen en el predicado. En este sentido parece querer hablar Suárez, también en su crítica al modelo tomista de la abstracción, cuando adelanta la propia tesis heideggeriana de la anterioridad del juicio respecto del concepto o de Emil Lask sobre la anterioridad de un modelo de constitución de sentido previo a la concepción del juicio como mera estructura artificial sujeto-predicativa propio del paradigma de la metalogicidad, al afirmar que no hay nada que pueda conocerse a través del juicio que no se haya conocido ya previamente de algún modo por la propia aprehensión.

Como nos recuerda Courtine, el surgimiento de la propia ontología como una disciplina moderna —las primeras apariciones del término son atribuidas a la reinterpretación de Rodolphus Goclenius de la clasificación de las ciencias de B. Pérérius en base a la diferencia entre la teología, la pneumática o angelología y la *scientia universalis* identificada con la filosofía primera u ontología y al uso registrado en el *Lexicon philosophicum* de Johannes Micraelius— aparece ligada al problema de la abstracción. La abstracción puede ser una abstracción de la materia sensible (*singulari seu sensibili*) como la que tiene lugar en el campo de la física. Puede tratarse también de una abstracción metafísica o *transnaturalis* vinculada a Dios o a lo inteligible. Entre ellas, de nuevo, encontramos una figura intermedia cuya articulación corresponde también a la división de la ciencia especulativa de Avicena, representada por la abstracción llamada “matemática” u “ontológica”, una nada baladí elección de términos.

Este modo de entender el conocimiento fácilmente exportable al Kant lector del *Novum Organum* baconiano que, no sólo hace del centro de su pensamiento una doctrina que tiene su antecedente inmediato en la teoría del esquematismo latente del conde de Verulam, sino que desarrolla por extenso, no sólo en la sección dedicada a las *Anticipaciones de la Percepción*, sino en la entera roturación de lo que significa su proyecto crítico un concepto como el de “anticipación” que había organizado toda la novedosa propuesta del autor de la teoría de los *idola* y la feliz elección del término matemático en el centro de este juego de mediaciones vendría a corroborar, una vez más, la tesis heideggeriana según la cual existe un vínculo inexorable entre la contribución suareciana al esclarecimiento del problema del ser y a la transformación de la metafísica dogmática en ontología, la recepción que la filosofía alemana de escuela hace de Suárez y el nacimiento de un modo específicamente moderno de entender el mundo, a saber, el conocimiento matemático, tal como él mismo lo define en *Die Frage nach der Ding*, esto es, como el conocimiento que aprende desde lo ya conocido de antemano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aubenque, P. (2015). Suárez y el advenimiento del concepto de ente. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 48.
- Courtine J.-F. (1990). *Suárez et le système de la métaphysique*. Presses Universitaires de France.
- Courtine J.-F. (1989). Différence ontologique et analogie de l'être, le tournant suarézien. En *Bulletin de la société française de Philosophie*, 2.

- Heidegger, M. (1977). *Gesamtausgabe II (GA 2): Sein und Zeit*, Von Hermann, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa: la doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. de E.G. Belsunce y Z. Szankay, Orbis.
- Hellín, J. (1947). *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid: Editora Nacional.
- Hertling, G.-F. (1897). *Descartes Beziehung zur Scholastik*. Köln, Bayer, Akad. d. Wissenschaft. Sitzber phil. hist. Classe.
- Kant, I. (1902). *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin (29 vols.) [A-A].
- Kant, I. (2014). *La Dissertatio de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, S. J. Ramón Ceñal (ed.), Madrid: Ediciones Encuentro.
- Martínez Marzoa, F. (1998). *Releer a Kant*. Madrid: Anthropos.
- Suárez, F. (1981). *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*, vol I., Tomo 2, S. Castellote (ed.). Madrid: Labor.
- Suárez, F. (1960-1967). *Disputaciones Metafísicas*, Rábade Romeo, S., Caballero Sánchez, S., Piugerver Zanón, A, Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid: Gredos.
- Pérez de Tudela, J. (1981). *Identidad, forma y diferencia en la obra de J. Duns Scoto. Una aproximación matemática al problema de su interpretación*. Estudios del Seminario de Metafísica, n.º 1, Universidad Complutense de Madrid.
- Wolff, Ch. (1981). *Gesammelte Werke*, II. Abteilung: Lateinische Schriften, Bd. 37: *Aërometriae Elementa, in quibus aliquot aëris vires ac proprietates iuxta methodum Geometrarum demonstrantur*, Olms.
- Wolff, Ch. (2000). *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre así como sobre todas las cosas en general*. A. González (ed.). Madrid: Akal.