

El poder semántico de la idea en el *corpus* suareciano

Giannina Burlando

Filósofos de la mente como Ryle, Fodor, Danto, Dennett, Watson, Skinner, Malcolm, entre otros, han admitido que “la única psicología que posiblemente puede tener éxito en explicar las complejidades de la actividad humana (del conocimiento, la percepción, y el aprendizaje) debe postular representaciones internas”¹. Esta premisa, considerada, a su vez, obvia, enteramente invulnerable, o simplemente un mandato impresionante (excepto, sin duda, por los conductistas radicales) es atribuida ya sea a la típica posición del giro cognitivo en la epistemología del siglo XVII de Descartes o bien a los empiristas británicos del Siglo XVIII.

De hecho, al analizar la noción de idea y el problema del mundo externo, Danto hace referencias a la noción de idea cartesiana, sin más. Destaca que para Descartes las ideas son modos de pensamiento o estados de la *res cogitans*; y si las ideas puedan ser tratadas como figuras y como enunciados es en virtud de que son pensadas como imágenes de las cosas. De aquí, que las ideas cartesianas tendrían dos características distintivas: su ser representacional, y su valor semántico². Mientras que Fodor interpreta como versión abstracta de un conjunto de conocidos problemas lo que denomina “*Hume’s problem*”, i.e., que para explicar la percepción, Hume debió suponer *una imagen* interna del mundo externo (imagen que denomina impresiones, sensaciones e ideas), lo cual hace surgir el problema de ¿cuál sería la función de la imagen, a menos que tuviéramos un ojo interno para percibirla?³. Lo que parece claro es que estos intérpretes critican la propiedad representacional de la idea (aspecto que hemos abordado en otros estudios⁴). Evidentemente en sus análisis

¹ Jerry Fodor, “Artificial Intelligence as Philosophy and as Psychology”, Daniel Dennett (ed.), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1981, p. 119.

² Arthur Danto, “The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World”, Michael Hooker (ed.), *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1978, pp. 287-98.

³ J. Fodor, ob. cit., p. 122.

⁴ Giannina Burlando, “Suarez on Intrinsic Representationalism”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, pp. 31-46.

críticos ellos han pasado por alto el uso y la compleja aplicación que hicieron algunos pensadores pre-cartesianos del vocablo *idea* para designar las representaciones internas. Efectivamente, varios escolásticos adoptaron la teoría del lenguaje mental, y por ende, adaptaron el uso del concepto, lo intercambiaron con el de la *idea*, y vacilaron en describir los conceptos pictóricamente, con todo el vocabulario de la “semejanza”, de la “imagen”, o bien lo describieron lingüísticamente, donde el concepto equivale al *verbus mentis* o a la dicción la mayoría de las veces, por cierto, las dos descripciones estaban presentes indistintamente. Mi propósito en este estudio es ofrecer un itinerario de textos pre-cartesianos; los más significativos de los metafísicos, teológicos y psicológicos de Francisco Suárez (1548-1617) en los que el Eximio autor usa y aplica del vocablo “*idea*” como sinónimo de “concepto” o “representación interna”. Mostraré que en estos textos la descripción suareciana de la “representación interna” no es pictórica, sino principalmente lingüística-semántica: en la cual hay una pormenorizada gramática y una sintaxis de conceptos con sus respectivas definiciones. Además, quisiera destacar que en el desarrollo de su investigación cognitiva, Suárez desplaza el lugar de las ideas platónicas desde el cielo intemporal al de ideas **en** la región interior de la mente, tanto divina como humana; esta doctrina sigue la tradición cristiana de San Agustín y de Sto. Tomás, pero a diferencia de ellos, veremos que Suárez:

- 1) mantiene la doctrina del *Ars* de la *idea*, aunque, re-interpreta su función⁵. (*Disputationes Metaphysicae* (1597), d. XXV); paralelamente;
- 2) analiza la naturaleza de la *idea* atribuyéndole verdad y transparencia epistémica (*Opúsculo Teológico Segundo* (1599), Lib. I 4); de aquí;
- 3) elabora una visión moderna de la región mental a partir de la teoría lingüística-semántica de la *idea*-concepto (*Disputationes Metaphysicae*, d. VIII); por último,
- 4) incluye una descripción de la función cognitiva de las *ideas* en tanto actos simples y representativos; las identifica no con el concepto objetivo, sino con el concepto formal, y sustituye el análisis causal escolástico con un léxico mixto de “intencionalidad”, “vitalismo” y “armonía” (*De Anima* (1621), d. V)⁶. En lo que

⁵ Para defender no la causalidad formal, ni material, sino la eficiente en la *idea*, Suárez, en tanto teólogo, sostiene que “sed ars non causa nisi mediante *idea*; docet enim ars fabricari in mente tum rem efficiendam, tum etiam viam et modum exsequendi illam, atque in hunc modum est principium artificiosi effectus”, Francisco Suárez, *Disputationes Metafísicas*, (DM.) XXV 2 12, Trad. y ed. de Sergio Rábade, et al., Madrid, Gredos, 1962, (DM) XXV, 2 12.

⁶ Tema tratado en G. Burlando, ob. cit.

sigue nos enfocaremos principalmente en los puntos 1) - 4), i.e., en la teología y semántica de la idea, excluyendo aspectos del *De Anima* ya comentados.

I. Valor Teológico de la idea: el *Ars*

Originalmente para Platón las Ideas o más bien las Formas son realidades objetivas, universales, inmateriales, eternas, inmutables, **sin** espacio, o al menos trascendentes **para** la inteligencia humana, existen más allá y fuera de los objetos cotidianos percibidos por los sentidos⁷. La inteligencia para Platón se dirige a, aprehende Formas o Ideas, pero estas en sí no son ítems psicológicos. Más bien considera que poseen realidad independiente (*esti* o “lo que es”)⁸. Para hacer el conocimiento efectivamente válido, completamente posible, explica Grube, a Platón le

“era esencial que hubiera tales realidades universales no sujetas a cambio ni decadencia, y debían ser aprehendidas por la inteligencia humana. Y, puesto que algunas de tales realidades eran necesarias, Platón acepta afirmar que existen unas realidades que corresponden a lo que nosotros llamamos modernamente cada concepto abstracto. Sin embargo, ver las Ideas *como* conceptos de cualquier tipo para Platón [era] un error, porque un concepto por definición solo puede existir cuando la mente lo concibe, y esto Platón rehúye total y deliberadamente a admitirlo de sus Ideas. Ellas más bien son **la** realidad objetiva a la cual el concepto corresponde, y existen independientemente de si las concebimos o no”⁹.

Sin embargo, y por otra parte, en varias ocasiones, Platón mismo describe las Formas como Modelos, paradigmas o arquetipos inteligibles que deseamos aprehender en su plena perfección. O. Velásquez, interpreta que Artesano y Modelo coexisten en la realidad entitativa del Ser ideal, porque “no hay nada más perfecto que esto que existe inteligiblemente, es decir las Ideas como un conjunto, que son el

⁷ Platón, *República*, 479; *Fedón*, 75^a-76^a. Eds. *Platón: Politeia*, Santiago de Chile, Ed. U. Católica de Chile, trad. de Oscar Velásquez, 1997; *Diálogos*, III *Fedón*. Traducciones, Introducciones y Notas por Carlos García Gual *et al.*, Madrid, Gredos, 1992.

⁸ Platón, *Diálogos*, V *Parménides*. Trad., intr. y notas por María Isabel Santa Cruz *et al.*, Madrid, Gredos, 1992, 132b.

⁹ George M. A. Grube, *Plato's Thought*, Indianápolis, Hackett Publishing Co., 1980, p. 49.

Ser ideal”¹⁰. Influenciado por tal concepción platónica, Agustín y, otros pensadores medievales cristianos, denominaron las Formas de Platón Ejemplares eternos en la mente de Dios. Para Sto. Tomás de Aquino, por ejemplo, “siendo la ideas los Ejemplares originales de los cuales las cosas creadas en el mundo son imitaciones, solo pueden situarse en la mente de Dios” (*Sententiae*, I, 36, 2, 1) Desde el cielo intemporal de las Ideas de Platón se llega así a situar las ideas **en** la mente. Las Ideas primero llegan a ser ubicadas en la mente divina y funcionan como principios y medios de cognición (*id quo intelligitur*) (*Summa theologiae*, I, 5, 2) en vez de ser los objetos independientes *de* la cognición. El intelecto, pensaron desde entonces los escolásticos, apoyándose por cierto en Aristóteles, tiene el poder de abstraer un concepto universal a partir de sus manifestaciones particulares en las cosas, y la idea ya no es [el] objeto universal de cognición (*id quod intelligitur*)¹¹.

A fines del siglo XVI, Suárez avanza claramente en una nueva tendencia a la subjetivación, mentalización e internalización de las ideas; las considera actos cognitivos simples tanto del intelecto divino como humano¹². Primero, en las

¹⁰ Platón: *Timeo*, Traducción del Griego con Introducción crítica de Óscar Velásquez. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004, p. 33.

¹¹ Para explicar cómo se conoce lo universal, Sto. Tomás postula que el intelecto agente abstrae la forma de una cosa externa, a esta forma en-la-cosa corresponde una forma en -el-intelecto o especie inteligible por medio de la cual la cosa particular es conocida. Pero ya que la forma es la vía del conocimiento, no es de ella de lo que estamos conscientes, sino del objeto que nos la transmite. Sin embargo, al comprender una cosa, el intelecto forma un concepto universal de la cosa que es diferente de la especie inteligible, aunque tanto la especie como el concepto son imágenes del objeto externo del que, en definitiva, ambos se derivan. Aunque, como observa Weinberg, Gilson trata de compatibilizar entre sí los diversos pasajes de la *Summa contra gentiles* I 53; IV, II; *De Potentia Dei*, IX 5; y la *Summa Theologiae*, I q. 27, a 1 y *De natura verbi intellectus*, los pasaje mismos son muy ambiguos. En el *De potentia Dei*, IX, 53 Sto. Tomás parece identificar la especie inteligible con el concepto. Lo claro es que el referente de la especie inteligible sigue siendo la cosa particular, el objeto individual. Pero como la especie inteligible es la forma del objeto que existe en la mente; primero conocemos el aspecto universal, y cuando observamos el fantasma concreto del que el intelecto agente ha abstraído la especie, reconocemos la cosa que existe fuera del alma. Cf. Julius Weinberg, *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, p. 212.

¹² Suárez, *Opusculo Teológico Segundo* L. I, IV, 4: “suppono breviter ideam divinam non esse aliquid extra Deum, sed in Deo ipso, et proprie esse in actu intelligendi Dei...” En el caso del hombre, más que la intelección, el concepto o verbo mental cumple el papel de representar la cosa, y por ello es capaz de conocimiento actual y de verdad. Cf. *DM*, VIII, 2, 9; VIII, 3, 18.

Disputationes Metaphysicae (1597) d. XXV, nota un doble uso del vocablo “ejemplar”: uno externo, “como es la imagen o escritura ofrecida antes los ojos; [...] otro es el ejemplar interno que se forma en el alma o en la mente”. Pero yo pienso, declara Suárez, “que la razón o causalidad ejemplar se halla propia y esencialmente en [el ejemplar] interno”¹³. Inmediatamente, describe las ideas divinas en función de su creatividad, inventiva o *Ars*, i.e., como productoras de cosas¹⁴. Sostiene que “conocer la idea sirve para producir”¹⁵. En Dios estas “ideas divinas son las razones inconmutables y eternas de las cosas y las formas inteligibles indican que son verdaderas cosas (también hijas de la mente, en palabras de Agustín¹⁶) existentes desde la eternidad, que están en Dios intrínsecamente y que están en Él formalmente en cuanto que es inteligente y en cuanto representa intelectualmente todas las cosas”¹⁷, lo cual quiere decir por razón de concepto *o* del acto del entender divino¹⁸.

En cuanto a las ideas humanas, según Suárez, ellas son de “objetos artificiales”, están **en** los intelectos creados, igualmente como “formas inteligibles de las cosas”, “formas intelectuales **en** el entendimiento creado”, “términos internos intelectuales”, “verbos de la mente”, “dicciones” o “conceptos formales”, guardando proporción con las ideas divinas en cuanto a su modo de existencia, representación y causalidad, solo que tienen la característica de ser menos perfectas o “conceptos confusos”, ya que “entran de por sí en la intención del agente” y éste naturalmente es un “artífice imperfecto, o imperfectamente cognoscente”¹⁹.

Paralelamente destaca la función de la idea como: “guiadora de la acción del agente hacia un término y fin cierto”, de “medida o regla de la verdad” y de

¹³ Suárez, *DM XXV*, 1, 2.

¹⁴ Para defender no la causalidad formal, ni material, sino la eficiente de la idea, Suárez en tanto teólogo, sostiene que “sed ars non causa nisi mediante idea; docet enim ars fabricari in mente tum rem efficiendam, tum etiam viam et modum exsequendi illam, atque in hunc modum est principium artificiosi effectus”, *DM XXV*, 2, 12.

¹⁵ “cognitio ideae ad causalitatem deserviat”, *DM XXV*, 1, 35.

¹⁶ Cf. Agustín, *De Trinitate*, XIV 7 10; XV, 11, 20; XV, 14, 24. El lenguaje mental o verbo “nace de la ciencia del Padre”.

¹⁷ Suárez, *DM XXV*, 1, 26.

¹⁸ Según Suárez “las representaciones intencionales” también pertenecen a las ideas ejemplares y constituyen su identidad. Por lo mismo afirma: “Ideae, proceet in Deo sunt, non concurrunt ad cognitionem creaturum per modum objecti proximi, sed per modum actus intellectualis quo intentionaliter representantur creature ipsae [...]”, *Opusc. Teol. II*, L. I, IV 8.

¹⁹ Suárez, *DM XXV*, 1, 18.

“principios formales del conocimiento”²⁰. Pero enfáticamente se opone a interpretar las ideas como “conceptos objetivos”, opinión defendida ya sea por Duns Scoto, Ockham, Gabriel, el Aliacense, Durando, Bassolis, y Sto. Tomás en el *De Veritate*, 3, 2, o los tomistas, quienes suponen que el ejemplar posee razón de objeto conocido (*rationem obiecti cogniti*), es decir, significa la cosa conocida²¹.

Por el contrario, Suárez defiende que las ideas equivalen a “conceptos formales” que “el *artifex* forma de la cosa que determina hacer”; a estos conceptos formales los denomina “representaciones intencionales”²². Justifica esta doctrina de la idea en tanto concepto formal apelando a la tradición de San Buenaventura, Capréolo, y a un pasaje de la q. 15, a. 1 de la *S. Th.* I de Sto. Tomás. Suárez interpreta que para ellos “la idea es la esencia, en cuanto semejanza o razón, donde aquella última palabra, a saber, “*ratio*”, explica la primera, “*similitudinem*”, pues la razón propiamente no se dice sino del concepto formal que representa expresamente para el entendimiento la cosa que ha sido ideada en él”²³. Así, según Suárez, como para los Santos Padres

²⁰ Suárez describe las ideas divinas de la siguiente manera: (1) Ellas guían la acción del agente, en este sentido tienden a cierto fin; (2) esa tendencia o direccionalidad es realizada por una representación actual de la mente, la cual es un tipo de luz que precede mostrando el paso y el fin de la operación (todo esto es realizado formalmente por el mismo concepto formal de la mente); (3) son medidas o reglas de verdad, y una propiedad de la cosa realizada; (4) son principios del conocimiento o los mismos conceptos formales son principios del conocimiento, y no los objetos en tanto son conocidos, ya que este objeto en tanto es conocido es el fin y término del conocimiento (*DM XXV*, I, 29). En esta doctrina Suárez sigue no sólo la base de Sto. Tomás, tal como aparece en *De Verit.* I 15, sino también y frecuentemente se refiere a San Agustín, en el contexto de los *Soliloquio* II, 5, *De Vera Religione*, 36. Suárez expone su teoría sobre “ideas divinas verdaderas”, “verdad” y “lenguaje mental” en *DM*, VIII, 5 5; 7, 2; 7, 21; 7, 34; XXV, 1, 29.

²¹ Suárez nota que el ejemplar como concepto objetivo se usa de dos maneras: primero, que sea concepto objetivo de la misma cosa que se ha de hacer mediante el arte o que sea la misma cosa mediante el arte en cuanto existe objetivamente en la mente del artífice. Segundo, que sea el concepto objetivo, no de la misma cosa, sino de otra, a cuya imitación se ha de hacer otra cosa. El segundo sentido, “que la idea es la cosa concebida” lo adoptaron muchos tomistas, tales como Cayetano, el Ferrariense, Ricardo, Egidio. (Cf. *DM XXV*, 1, 6-7)

²² Suárez, *DM XXV*, 1, 9.

²³ Suárez, *DM XXV*, 1, 9: “Secunda sententia est ideam esse in intellectu subiective ac formaliter, atque adeo esse formalem conceptum quem artifex format de re quam facere instituit”. Doctrina que defienden Alejandro de Hales, San Buenaventura, Capreolo, Durando y Santo Tomás en la *ST*, I, 15, a. 1, y en ad. 3, quien según Suárez: “ait in tantum divinam essentiam esse ideam, in quantum ipsa est similitudo rerum omnium; quod non potest intelligi

que él sigue, la sede de las ideas es la mente y “están en” ella o la mente las tiene como “concepto formal suyo”, haciendo la función de representar las cosas²⁴.

Interesante resulta notar que en su defensa de la mentalización de la idea, i.e., “en el intelecto como concepto formal suyo”, Suárez no apela a la autoridad típica de Aristóteles, más bien explícitamente declara que él sigue las enseñanzas de neoplatónicos griegos y latinos. Entre otros, cita, por ejemplo, pasajes de Eugubino (lib. I *De Peren. Philosoph.*, c. 12) quien a su vez:

“tomándolo de Plutarco, [interpretó] que Sócrates y Platón pusieron las ideas en los pensamientos y afectos de Dios, esto es, subordinadas a su mente; y después, tomándolo del mismo Plutarco, observa que es lo mismo la mente divina que estas ideas; y de Filón y Plotino, que es lo mismo toda la serie de las ideas que la misma inmensa sabiduría de Dios; y de Hermes Trismegisto y los [oráculos] Caldeos, que las ideas son los pensamientos del Padre y las razones universales de la naturaleza”²⁵.

Con respecto a la “naturaleza de la idea”, dentro del contexto teológico de la descripción general de los principios de la *scientia* divina²⁶, Suárez formula la pregunta *Quid sit idea, et an habeat rationem objecti repraesentantis creaturas*, (“¿Qué es la idea y si posee el concepto del objeto que representa las cosas creadas?”). En la respuesta, Suárez presupone la ontología defendida en las

de similitudine seu representatione intentionali, quae habetur per formalem conceptum”, a ellos Suárez declara seguir.

²⁴ En su teoría del conocimiento Suárez adopta la posición del representacionalismo intrínseco. Esto quiere decir que distingue entre ideas o conceptos formales, cuya función es representar, y conceptos objetivos, que son simples denominaciones extrínsecas de las cosas. Por el concepto formal la mente produce *in fieri* la concepción, el conocimiento o la representación de la cosa (*forma qua vel representatur*) (*De Anima*, III, 5, 13; ed *Commentaria una cum Questionibus in Libros Aristotelis de Anima*, vol. I-III, ed. Salvador Castellote, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1971-1991); por tanto, en este sentido no necesita *abstraher* para conocer.

²⁵ Suárez, *DM XXV*, 1, 26. El énfasis es de Suárez.

²⁶ Suárez, *Opúsculo Teológico II. Opera Omnia*, vol. 11, Paris: Edición latina de Ludovico Vivès, 1856-1878. El capítulo IV del L. I del *Opúsculo Teológico II* se titula: “*Rationem cognoscendi futura contingentia ex divinis ideis non satis reddi*” (“Respondo que no es adecuada la tesis que los futuros contingentes se conocen en las ideas divinas”).

Disputaciones Metafísicas, d. XXV²⁷. Así se permite sostener que: las ideas divinas no son algo fuera de Dios sino **en** Dios mismo y propiamente están en acto para ser

²⁷ Asume, además, sus propias definiciones de “Concepto”, “Concepto formal” y “Concepto objetivo” y su reducción del concepto objetivo al formal. Concepto: “se llama concepto, que es como una *proles mentis*”. Cf. *DM*, II, I, 1. Concepto formal: acto racional a través del cual se concibe un objeto. Siempre es un acto individual y sigue en su número al objeto conocido. Cf. *DM* II, I, 1 y Cf. José Hellin, “El concepto formal en Suárez”, *Pensamiento* 18, 1962, pp. 407-432. Concepto objetivo: contenido del objeto conocido, prescindido del acto a través del cual es concebido (concepto formal). Una de las estrategias suaristas para probar la existencia y la unidad del concepto objetivo del ser real es comenzar probando la existencia y la unidad de su concepto formal. Cf. *Disp.Met.* II, I, 1; Cf. Pierre Aubenque, “Suarez et l’événement du concept d’être”, Adelino Cardoso *et al.* (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, Lisboa, Colibri, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 14. En cuanto al concepto objetivo **del ser real**, J. Söchting interpreta que “se trata de uno de los aportes ontológicamente decisivos de las *Disputaciones*. A través de él se asegura la constitución científica estricta de la metafísica. En efecto, de la unidad del concepto objetivo del ser real depende la posibilidad objetiva y la consistencia metódica de la metafísica. La posibilidad objetiva tiene relación al acceso del ser del ente real y la consistencia metódica con la división sistemática del objeto en sus razones superiores (los trascendentales y las causas) e inferiores (la división de los entes y las categorías). Este concepto posee una dimensión trascendental y una dimensión fáctica. Trascendentalmente, este concepto denota todo lo que es posible o aptitudinal, fáctica y precisamente, denota todo lo que existe actual y formalmente fuera de su causa. Para Suárez este concepto contiene también el ser de Dios considerado trascendentalmente como un objeto primero pero no adecuado. Lo cual, por cierto, no implica obviar la “diferencia ontológica” actual sino, más bien, reconocer la presencia de Dios en el lenguaje y, por tanto, la posibilidad de la teología en general y de la cristología, en particular. Finalmente, el concepto objetivo del ser real en toda su amplitud tiene relación con la potencia absoluta de Dios, es decir, de todo lo creado y creable sin contradicción. Cf. *DM* I, 1, 11”. Cf. Julio Söchting, “Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en las *Disputationes Metaphisicae* de Francisco Suárez”. Tesis de grado, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, 2007, cap. 2. 1: El proyecto suareciano de la metafísica: el problema del concepto objetivo del ser real). El reduccionismo de Suárez es evidente desde el mismo inicio de la d. II: “Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, v.g., cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficitur concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum Rius concipi dicitur [...]”. “Se llama concepto objetivo a aquella cosa o índole (*ratio*) que se conoce o representa propia e inmediatamente por el concepto formal, de manera que, por ejemplo, cuando concebimos un hombre, aquel acto que

entendidas por Dios; de este modo están en la esencia, en cuanto acto mismo de conocer es la misma esencia de Dios (*Opusc. Teol. II, L. I, IV, 4*)²⁸.

Y vuelve a destacar (oponiéndose a la opinión de Alejandro Alensis, Cayetano o Enrique de Córdoba, quienes sostienen que el vocablo “idea” sólo denota un hábito de la causa y, en cuanto tal, no tiene un concepto del objeto) que de ningún modo Dios tiene en sí la idea en cuanto que objeto; pero aclara que tampoco la idea posee un concepto del objeto, si este concepto se entiende como representación formal objetiva (así en Gregorio, Ockham y Gabriel Biel) la cual, a su vez, querría significar una “imagen objetiva representante de la cosa” (*imaginis objectivae*). Está de acuerdo con la opinión de Sto. Tomás: en que Dios tiene en sí la idea “conociéndose a sí mismo conoce las criaturas y tiene ideas de ellas, en cuanto tal idea tiene un concepto del objeto”²⁹. Pero Suárez indica sin ambigüedad, a diferencia de Santo Tomás, que Dios tiene en sí la idea en cuanto conocimiento formal de la cosa, puesto que para la *scientia* divina de las cosas, subraya el Eximio, no solo se requiere la presencia de las cosas; sino la actividad del sujeto que conoce. Así, sutilmente interpreta que:

“La pura presencia no es suficiente sin las razones de las cosas, su modo u orden a la concurrencia, puesto que (como se dice) la presencia es requerida por parte del objeto; aunque por parte del que conoce (*scientis*) se requiere el acto en que esté la representación formal o intencional de tal objeto; y se dice que aquel acto en cuanto tal representa la razón del objeto; de igual modo, por lo tanto, cuando [Sto. Tomás] dice: “por medio de las razones de las

producimos en la mente para concebir un hombre se llama concepto formal; en cambio el hombre conocido y representado por aquel acto se llama concepto objetivo, y [se llama] concepto ciertamente por denominación extrínseca a partir del concepto formal, por el que se dice que su objeto es concebido [...]”, *DM*, II, 1, 1. El concepto objetivo para Suárez resulta el significado inmediato del concepto formal, el cual a su vez se dirige o significa intencionalmente la cosa.

²⁸ “Suppono breviter ideam divinam non esse aliquid extra Deum, sed in Deo ipso, et proprie esse in actu intelligendi Dei; et hoc modo esse in essentia quatenus actus ipse sciendi est ipsa essentia Dei; proprie tamen ideam ut sic non habere rationem objecti, in quo, tanquam in imagine objectiva repraesentante, cognoscitur creatura; quia revera non est in essentia divina talis modus repraesentationis, ut intelligi potest ex his quae de ideis et causa exemplari dixi [...]”.

²⁹ “scit enim se cognoscere creaturas et habere ideas illarum, ut sic habet idea rationem objecti”, *ibíd.*

cosas”, en el sentido precisamente que aquellas son requeridas por parte del concededor; sin embargo, también se requiere la determinación del objeto por medio de la presencia eterna, a saber, que tales razones de las cosas van a determinar a tales objetos.” (*Opusc. Teol. II*, L. I, IV, 4, p. 308)³⁰.

Por tal distinción, la idea en Dios, no es una razón objetiva (*ratio objectiva*), ella, según Suárez, determinaría la *scientia* divina³¹, sino más bien una que representa formal o intencionalmente la razón del objeto³². Justifica, además esta tesis con otros razonamientos epistemológicos:

“En primer lugar, porque (conforme a opinión verídica), las ideas en tanto que son en Dios, no concurren a la cognición de las criaturas a manera de objetos próximos, sino a manera de acto intelectual, el cual va a representar intencionalmente a las criaturas mismas [...]

En segundo lugar, porque las ideas de suyo (*ex se*) y por su naturaleza, esto es, en tanto poseen una representación necesaria, no representan [el caso de los objetos que son] futuros contingentes; si así fuese, estos futuros serían absolutamente necesarios, pues tendrían una conexión que por necesidad absoluta conviene con algo en Dios, a saber, con las ideas.

³⁰ “Et existimo esse mentem D. Thomae, 1 part., quaest. 14, artic. 13, cum dicit Deum cognoscere futura, non solum quia in se habet rationes rerum, sed etiam propter praesentiam aeternitatis, id est, solas rationes rerum per se ad hoc non sufficere sine praesentia aeternitatis. Qui sensus colligitur ex D. Thoma, aliis locis, 1 part., quaest. 58, artic. 3 et 4, et 2. 2, quaest. 171, artic. 6, ad 2, et quaest. 2 de Veritate, artic. 12, et in 1, distinct. 38, q. 1. artic. 3, ad 5; ubique enim requirit hanc praesentiam aeternitatis tanquam omnino necessariam ad futurorum cognitionem. Si autem praeter illam esset alia ratio per se sufficiens, non esset illa simpliciter necessaria, neque ex negatione illius recte colligeret D. Thomas negationem scientiae horum futurorum in Angelis, et in omnibus his quorum cognitio non mensuratur aeternitate; nam dici posset eos, per ideas aliquas vel species intelligibiles, ea cognoscere”, *Opusc. Teol. II*, L. I, I, V, 7.

³¹ A conocer los futuros contingentes, o que determina a Dios a un cierto juicio sobre aquello que quiere, ni se responde que la idea sola pueda ser la causa de esta determinación.

³² “Ratione declaratur conclusio, primo, quia [...] ideae, prout in Deo sunt, non concurrunt ad cognitionem creaturarum per modum objecti proximi, sed per modum actus intellectualis, quo intentionaliter repraesentatur creaturae ipsae [...] Secundo, quia ideae ex se et ex natura sua, id est, quatenus habent necessariam repraesentationem, non repraesentant futura contingentia, ut recte dixit Scotus”, *Opusc. Teol. Secundum* LI, IV, 8, p. 308.

Además, agrego que si se concibe la idea a manera de imagen objetiva (*imaginis objectivae*) y aparte de la determinación del juicio, apenas se puede concebir por la sola voluntad, la que según una razón intrínseca está determinada por la idea, en tanto es imagen, a representar a ésto más que a aquéllo”³³.

Por cierto el pasaje citado concierne al denominado “el problema teológico de los futuros contingentes”, i.e., ¿Cómo se puede conciliar la *scientia* de Dios inmutable con la contingencia de algunos eventos futuros? La respuesta de Suárez a esta cuestión incluye dos asuntos diferentes, i.e.,: la caracterización de la propia *scientia* divina de los eventos futuros, que para Suárez es una *scientia* intuitiva,

³³ Según Suárez, el caso particular de los objetos llamados futuros contingentes no pueden ser conocidos por Dios en sus ideas por las razones que describe así: “Primo, quia juxta veriorem sententiam, ideae, prout in Deo sunt, non concurrunt ad cognitionem creaturarum per modum objecti proximi, sed per modum actus intellectualis, quo intentionaliter repraesentatur creaturae ipsae, ut in citato loco Metaphysicae generaliter ostendi. Quare Cajetanus in suo fundamento falsum principium sumit. Secundo, quia ideae ex se et ex natura sua, id est, quatenus habent necessariam repraesentationem, non repraesentant futura contingentia, ut recte dixit Scotus; alioqui illa futura simpliciter essent necessaria, quia haberent connexionem cum aliquo, quod ex necessitate simpliciter convenit Deo, scilicet cum ideis; ergo ideae non necessario, sed libere determinantur ad repraesentanda haec futura; ergo ratio hujus determinationis non potest ex ipsis ideis sumi, quia in eis ut sic non est libertas. Et haec est fere tota vis argumentorum Scoti. Quam Cajetanus revera non solvit, sed fere totum quod probatur admittit. Ait tamen, posita determinatione libera divinae voluntatis, statim ideas determinari ad repraesentanda futura, quae jam futura sunt ex vi determinationis voluntatis. Sed imprimis nunquam D. Thomas hanc docuit radicem cognoscendi in Deo futura contingentia. Unde quoad hoc coincidit Cajetanus cum opinione Scoti infra tractanda, et patitur difficultates omnes quas contra illam objiciemus. Deinde, si ad determinationem divinae voluntatis recurrere oportet, non est necesse aliud objectivum medium excogitare. Nam determinatio divinae voluntatis non cognoscitur in ideis, sed in ipsa; et illa cognita determinabitur scientia Dei ad cognoscenda futura; et eodem modo determinabuntur ideae, potius quam ipsa idea sit ratio talis determinationis. Addo, etiam si concipiatur idea per modum imaginis objectivae, et seclusa iudicii determinatione, vix concipi posse quod ex sola voluntate, quae secundum rationem extrinseca est, determinetur idea, ut est imago, ad hoc potius quam ad illud repraesentandum; quia hoc non aliter fieri potest quam cognoscendo talem voluntatem, et consequenter cognoscendo talem voluntatem, et consequenter cognoscendo ex illa hoc potius quam illud futurum. Haec ergo sententia difficultatem et obscuritatem habet, et non declarat aliud medium divinae hujus cognitionis, praeter divinam voluntatem, de qua statim”, *Opusc Teol.* II L. I, IV, 4.

intencional, representativa, en vez de causal, y su concepción particular de eternidad (asunto que hemos abordamos en otra parte)³⁴. En ese contexto teológico, Suárez defiende un tipo de conceptualismo de posibilidades (su conceptualismo es lingüístico en vez de pictórico o de imagería y figuración virtual³⁵). Esto quiere decir que cualquier ser o pseudo-realidad que tenga posibles inactualizados

³⁴ Giannina Burlando, “*Scientia conditionata*, en el *Opusculo II* de Francisco Suárez: mundos posibles fundados en la actividad conceptual de Dios”, *Revista Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 8, 1997, pp. 89-135.

³⁵ Suárez admite representación sensible, del tipo imagen sensible de cosas en el ámbito mental, explica su génesis como un empirista, a la manera del mencionado “Hume’s problem”, cuando escribe: “La especie producida en la imaginación posee las mismas características que la sensación externa: cuanto más intensa es la atención del sentido externo y más rico su conocimiento a través de las especies, tanto más intensa es la impresión de las especies en el sentido interno; luego es señal de que la sensación externa es la razón de ser de la producción de la especie en el sentido interno”, Suárez, *De Anima*, VI, 2, p. 483. Entre estas especies sensibles (externas e internas) y las especies inteligibles o representaciones conceptuales hay simpatía, pero mientras unas son imágenes sensibles materiales, los conceptos son entidades lingüísticas de otro tipo. Otra diferencia que le importa subrayar a Suárez entre el sentido (externo) y el entendimiento es “que el entendimiento puede prescindir de la existencia del objeto y considerar la pura esencia; el sentido en cambio no puede, antes considerará siempre el objeto en su relación con la existencia bien presente o pasada”, Suárez, *De Anima*, VI, 6, p. 529. Descartes, por su parte, interpretando geoméricamente la diferencia entre imagen y concepto escribe: “Es verdad que dado que tengo el hábito de imaginar algo cada vez que pienso en una cosa corporal, puedo construir en mi mente una representación confusa de alguna figura; pero es verdad que esta no es un quiliógono. Pues no difiere de ninguna manera de la representación que debiera formar si estuviera pensando en un miriógono, o en cualquiera figura con muchos lados. Además, tal representación es inútil para reconocer las propiedades que distinguen un quiliógono de cualquier otro polígono. Pero supongan que estoy hablando de un pentágono: por supuesto que puedo entender la figura de un pentágono, de la misma manera en que lo puedo hacer con la figura del quiliógono, sin la ayuda de la imaginación; pero también puedo imaginar un pentágono aplicando el ojo de la mente a sus cinco lados y el área contenida dentro de ellos. Y al hacer esto noto claramente que la imaginación requiere un esfuerzo mental peculiar, que no es requerido por el entendimiento; este esfuerzo mental adicional claramente muestra la diferencia entre la imaginación y el entendimiento”, René Descartes, *Meditations on First Philosophy, Author’s Replies to the Fourth Set of Objections*, John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, New York, Cambridge University Press, vol. II., 1984, pp. 50-51.

dependerá de la actualidad de la mente y de sus modos de funcionar³⁶. Sin embargo, para Suárez la región de lo mental no puede explicarse sin la función lingüística-semántica de la idea, asunto que había abordado en la disputación VIII de las *Disputationes Metaphysicae*.

II. Valor semántico de la idea: significado y verdad

En en la teoría suareciana de la verdad, la idea aparece como portadora de la verdad **en** el acto significativo del conocimiento, o asociada a los conceptos naturalmente significantes, a los que prefiere llamar signos representacionales en general. De hecho, hay abundante evidencia textual en las discusiones de Suarez sobre la verdad donde muestra que su teoría de la significación es corolario de su doctrina del lenguaje. Evidentemente Suárez usa “*significare*” y “representación intencional” como sinónimos. Estableciendo una condición para la verdad, afirma:

“Establezco esta conclusión: la verdad lógica implica una representación cognitiva que porta consigo el acompañamiento de un objeto el cual se comporta como si fuera representado por el conocimiento” (*DM*, VIII, 2, 12).

Desde este pasaje se pueden derivar al menos dos características de la teoría semántica de Suarez sobre el significado y la verdad, i.e.: (i) el significado de una proposición es una entidad mental, del tipo conceptual, llamado “representación intencional”, el cual ha sido, además, concebido a través de sonidos hablados³⁷; sin

³⁶ Cf. Nicholas Rescher, “*The Ontology of the Possible*”, en Milton Munitz (ed.), *Logic and Ontology*, New York, New York University, 1973, pp. 166-181; p. 175. La versión que presenta Rescher es totalmente conceptualista, mientras que la de Suárez, se puede argumentar, tiene un *fundamentum* en la realidad de los posibles.

³⁷ Parece haber una tensión entre esta doctrina de Suárez y su innatismo conceptual. Es necesario investigar si los términos mentales (absolutos, connotativos) para él difieren en su modo de ser adquiridos. ¿Puede Suárez, como Ockham, ser interpretado un conceptualista empirista? Considerando por ejemplo que para Suárez: “[...] quamquam nomina significant res ad placitum, significare tamen illas mediis conceptibus nostris seu in ordine ad conceptus, quos auditis talibus nominibus de rebus formare debemus; et ideo non possunt etiam voluntarie imponi ad significanda rem aliter quam a nobis concipi possit”. (“[...] incluso si los nombres significan cosas arbitrariamente, sin embargo, los significan a través de nuestros conceptos o para conceptos que, habiendo **oído** esos nombres concretos, debemos formar de las cosas, y en virtud de eso, no pueden ser impuestos voluntariamente a significar una cosa diferente como puede ser concebida por nosotros”), *DM*, XXX, 13, 9.

embargo, (ii) una condición suficiente para la verdad no es solamente el mencionado *significatum* o representación, ni solamente la compañía del objeto, sino que implica “la relación intrínseca al acto cuyo fin es el objeto que se comporta de cierta manera”³⁸. Es pues, el *significatum* lo que es significado por una palabra hablada o escrita, lo que también es verdadero. Pero, en cuanto a su controvertido estatuto, Suárez responde que la verdad lógica no es una propiedad intrínseca del acto. Su razonamiento es que la perfección del acto, más que una denominación de verdad es una denominación de certeza o de aseveración evidente (o juicio), lo que corresponde a una real absoluta denominación³⁹.

En cuanto a la pregunta “si la verdad se encuentra solamente en los juicios o también en la aprehensión simple”, la respuesta de Suárez encarna innovaciones y alcances importantes. De hecho, en su tiempo había dos posiciones que competían en el debate. Por un lado, Cajetano, Herveus y Sto. Tomás pensaron que la verdad lógica se hallaba estrictamente en los juicios y no en los actos simples del intelecto (se basaban en el *De Interpretatione* I o la *Metafísica*, IX, 10 de Aristóteles). Por otro lado, el Ferrariense, Capreolo, Soncinas, Egidius, y Fonseca defendían que la verdad se hallaba no solo en los juicios, sino también en los conceptos simples (a su vez se basaban en el *De Anima*, III, 6 de Aristóteles). La propuesta de Suárez incluye su reinterpretación de la doctrina de Sto. Tomás, esta es: el intelecto conoce la verdad no *in actus signatus* componiendo y dividiendo formalmente (como pensó Cajetano), sino conociéndola *in actus exercitus*.

En la explicación de lo que significa conocer la verdad *in actus exercitus*, Suárez vuelve a reconocer la relevancia de los términos mentales, ideas o conceptos. Mientras que la intelección no es representativa, las ideas o conceptos representan cosas, y conocen la verdad⁴⁰. Distinguiendo entre la cognición divina y humana, pero incluyendo literalmente el afamado léxico cartesiano del criterio-de-verdad, Suárez afirma que:

“Nuestro entendimiento, mediante un solo concepto simple, no concibe adecuadamente ni agota de manera **clara y distinta** (*neque exhaurit distincte*)

³⁸ Suárez, *DM*, VIII, 2, 12. En ese caso la manera de comportarse del objeto es “como si fuera representado o juzgado por el intelecto; es decir, que su ser es tal como es conocido; pero este ser no siempre es de existencia”, *DM*, VIII, 2, 16.

³⁹ Suárez, *DM*, VIII, 2, 14.

⁴⁰ Suárez, *DM*, VIII, 3, 16.

et clare) la cosa concebida, como hacen Dios y los ángeles; por ello una vez que la ha concebido de cierta manera confusa e inadecuada, para concebirla distinta y adecuadamente (*distincte et adaequate*) le atribuye varios predicados que se distinguen, ya con distinción real, ya solo de razón [...]

De aquí resulta que, cuando componemos una cosa concebida con otra, o con ella misma concebida de manera distinta, al propio tiempo que comparamos la misma cosa, comparamos “en acto ejercido” nuestro concepto en cuanto representativo de esa cosa. Por ejemplo, cuando el intelecto dice, componiendo, que el hombre es blanco, conoce formal y directamente la identidad o unión que hay entre “blanco” y “hombre”; pero al mismo tiempo conoce en el acto mismo ejercido que el concepto de blanco contiene en cierto modo al hombre y lo representa y, por consiguiente, está, de alguna manera en conformidad con él. Así, cuando la mente afirma que el hombre es blanco, afirma “en acto ejercido” la verdad, es decir, que eso es cierto, pues al afirmar que lo blanco está en el hombre afirma que el concepto de blanco tiene alguna conformidad verdadera con el hombre” (*DM*, VIII, 3, 18) (Agrego énfasis)⁴¹.

Suárez aparece destacando que tenemos una conciencia no relativa, sino reflexiva de nuestros propios actos lógicos. Hay una diferencia en afirmar que “el hombre es blanco” y afirmar que el **concepto** “blanco” implica un hombre como

⁴¹ “Nam intellectus noster per unum simplicem conceptum non concipit adaequate, neque exhaurit distincte et clare rem conceptam, sicut faciunt Deus vel angeli, et ideo postquam aliquo modo confuse et inadaequate illam concipit ut illam distincte et adaequate cognoscat, illi attribuit plura praedicata sive re sive rationem tantum distincta. Sicut autem de vocibus Arist. Dixit [...] utimur terminis pro rebus, ideoque quando affirmamus unam rem de alia, id exterius non facimus, nisi mediante voce significante et quatenus significans est, ita quando mente unum de alio affirmamus, quamvis praecipue intendamus rem de re affirmare, id tamen non facimus nisi per conceptus quatenus naturaliter nobis repraesentant res. Atque hinc fit ut, dum componimus unam rem conceptam cum alia vel cum ipsamet aliomodo concepta, comparando rem ipsam simul in actu exercitocomparemus conceptum nostrum ut repraesentantem illam rem. Ut, v. g., quando intellectus componendo dicit hominem esse album, formaliter et directe cognoscit identitatem vel coniunctionem quam album habet cum homine; simul tamen in actu exercitu ipso cognoscit conceptum albi aliquo modo continere sub se hominem et repraesentare illum et consequenter esse illi aliquomodo conformem. Atque ita dum mens affirmat hominem esse album, in actu exercito affirmat veritatem seu hoc esse verum, quia dum affirmat album inesse homini affirmat conceptum albi veram aliquam conformitatem habere cum homine”, *DM*, VIII, 3, 18.

idea o concepto, lo representa y me informa a mi o a mi propio intelecto. Pero el acto no se hace reflexivamente consciente solo en virtud del signo-idea-concepto o del signo-palabra, como lo entiende Suárez, porque efectivamente, el acto es siempre un acto que connota un objeto⁴².

Resumiendo este punto, la respuesta de Suárez a la pregunta sobre si la verdad se halla en los juicios o en las ideas-conceptos simples, consiste en dos pasos. Primero argumenta que de hecho el intelecto no conoce nada excepto hasta el momento que juzga; por tanto, su conocimiento no puede ser verdadero o falso hasta que juzgue; por lo mismo, la verdad cognitiva existe solo en el juicio. En el segundo paso, Suarez establece su notable tesis⁴³: que la verdad lógica existe en las ideas-conceptos simples⁴⁴. Por consiguiente, hay ciertos actos cognitivos más básicos y anteriores a los juicios⁴⁵, que consisten en la representación de los objetos⁴⁶ y que son capaces de conocimiento actual o verdad lógica. Esto lo explica así:

⁴² Suarez afirma que “debe hablarse de las palabras del mismo modo que de los conceptos; porque en la simple palabra verdad del signo se encuentra como en alguien que tiene la verdad a la manera de la verdad trascendental”, *DM*, VIII, 3, 19.

⁴³ Según Suarez, las afirmaciones de Aristóteles no siempre son verdaderas; sus doctrinas han sido imprecisas y las explicaciones escolásticas resultan insuficientes. Por ejemplo, con respecto a la interpretación de Santo Tomás sobre la verdad y el conocimiento en la *ST*, I, 16, 2, donde Santo Tomás afirma “que la verdad es atribuida de especial manera a la composición y la división, porque solo através de esta operación la verdad se encuentra en el intelecto como en el sujeto que conoce la verdad misma”. De tal lectura, Suarez nota que se está reconociendo que es en virtud del concepto simple que la verdad se encuentra en el intelecto. No obstante, para Suarez, tal descripción no explica si Santo Tomás se está refiriendo a los conceptos directos o a los reflexivos. Argumenta que si se entiende que Sto. Tomás se está refiriendo a los conceptos directos, entonces el razonamiento es falaz. En cambio, si se entiende que él incluye conocimiento reflexivo, entonces “se sigue que no es siempre el caso lo que Aristóteles afirma, es decir, que la verdad y la falsedad se encuentran en la composición y la división”, *DM*, VIII, 3, 14.

⁴⁴ Suárez, *DM*, VIII, 4, 7.

⁴⁵ Discutiendo las objeciones a la tesis que los conceptos simples son anteriores a los actos de conocimiento no judicativos, Suárez defiende que “aquellas composiciones mentales que no incluyen juicios se llevan a cabo típicamente mediante conceptos-palabras más que conceptos-cosas, ya que la unión entre sujeto y predicado en realidad no es conocida, no hay una aprehensión que conforme a la realidad, pero en cambio una palabra o una conjunción conforma eso que significa la unión”, *DM*, VIII, 4, 8.

“Como el conocimiento de manera absoluta quiere decir conocimiento actual, la verdad lógica se halla simple y absolutamente en el concepto o verbo, o en el acto intelectual ya terminado, ya que todas estas cosas son idénticas y designan la forma en virtud de la cual el intelecto se hace conocedor en acto” (DM, VIII, 4, 2)⁴⁷.

El lugar central que Suárez concede a las ideas o conceptos simples, en tanto portadores de verdad, trae como resultado una modificación de las doctrinas defendidas por Aristóteles y Sto. Tomás hasta el Siglo XVII, y, a su vez, permite preveer los giros de la epistemología moderna⁴⁸. En la nueva interpretación de Suárez, la verdad no se halla en la pura cosa en sí, tampoco solo en los actos de habla complejos o en los enunciados mentales complejos, ni solo subjetivamente en los conceptos mentales simples en general, sino como él lo dice: “es también posible concebir formalmente la verdad por medio de las ideas-conceptos reflexivos”⁴⁹. Refuerza esta tesis con la afirmación que la verdad es conocida objetivamente en las ideas-conceptos reflexivos simples⁵⁰. Las premisas relacionadas de Suárez son

⁴⁶ “Ante iudicium intelligi possunt in intellectu vis ipsa intelligendi, species intelligibilis, sub qua reliquos habitus comprehendo, ipse actus cognitionis prout est in fieri et apprehensio ipsa”, DM, VIII, 4, 1.

⁴⁷ La aprehensión simple es también un tipo de “noción simple (*notitia simplex*) la cual es comunmente llamada aprehensión simple en cuanto *es capáz de verdad* ya que es conocimiento, y de alguna manera participa de la naturaleza del juicio; se llama aprehensión para notar que la potencia cognitiva forma en sí misma la similitud de la cosa, y en cierta manera, arrastra la cosa hacia sí misma [...] con respecto a tal aprehensión hay cierto conocimiento de la cosa, también hay cierto juicio en virtud del cual la cosa es implícitamente juzgada que es esa la cosa que nosotros conocemos”, DM, VIII, 4, 6 (agrego cursivas). Además, la imagen no-material que Suárez introduce en el proceso cognitivo es descrito como una *notitia* de la cosa. Esto significa que la forma representativa (*forma qua cognoscitur vel repraesentatur*) no necesita postularse en términos de lo que Suárez comúnmente llama “*species expressa*” (o lo que sea *quatenus est aliquid factum ab intellectu*).

⁴⁸ El lugar central de la verdad para Descartes es el mismo orden cognitivo, aunque la verdad predicativa implica la pre-predicativa verdad de la idea. Dicho de otro modo, puede decirse que la verdad predicativa depende de la pre-predicativa verdad de la idea y no al revés.

⁴⁹ Suárez, DM, VIII, 3, 14.

⁵⁰ En teoría lógica escolástica, los términos mentales significaban en virtud de su misma naturaleza. Dentro de los términos mentales se admitieron tipos de conceptos diferentes tales como: los reflexivos, directos, últimos, y no-últimos. Era comúnmente aceptado que los últimos eran de las *cosas* significadas, los no-últimos eran de *palabras* significadas. Esta distinción estaba pensada para reconocer que el objeto de la lógica no trata de las cosas en

que la aprehensión simple es considerada *quasi reflexiva in ipso exercitio*⁵¹; y que “cuando un concepto objetivo se compara a otro, la conformidad entre la cosa y el concepto es de alguna manera conocida *in actus exercitus*”⁵². Parece correcto interpretar que para Suárez, una condición necesaria para la verdad cognitiva es la *concomitantia* del objeto, pero decir esto implica la significación o la representación. Cuando Suárez habla del conocer la verdad lógica, está destacando que más que conocerla *in actus signatus*, esto es, como algo externo a mi acto de cognición (en la proposición judicativa), y en este sentido, como un objeto que externamente sella o cierra mi propio acto cognitivo, conocemos la verdad *in actus exercitus*, lo cual quiere decir que la conocemos en la ejecución de un acto interior, en este sentido desde dentro del acto cognitivo a través de su propia actividad; así, significando o representándose a sí mismo (como contenido objetivo de pensamiento pre-judicativo, en vez de en algún tipo de imagen); y este, además, es un tipo de acto translúcido de un sujeto en el que la verdad no llega a ser un objeto sino que llega a ser objetivamente conocida por nosotros. En cuanto a la naturaleza psicológica de las ideas o conceptos simples, Suárez las compara a las *notitii*⁵³: entonces así

tanto que cosas, a la manera cómo lo hace la física, sino de los instrumentos por los cuales las cosas son conocidas. Además, el objeto del conocimiento *reflexivo*, se pensaba, eran todas las cosas halladas en el alma. Esto quería decir que por medio de la *representación*, el intelecto conocía no solo el concepto y el acto, sino también el hábito, las especies, las potencias, y la misma naturaleza del alma. La idea básica era que desde el carácter reflexivo de los conceptos se alcanzaban otros conceptos. El concepto directo era visto como la similitud del objeto, mientras que el reflexivo era considerado como la similitud del concepto o del acto de la facultad misma. Cf. Mauricio Beuchot, *Juan de Santo Tomas, de los signos y los conceptos*, México, UNAM, 1989, pp. 205-209.

⁵¹ Suárez, *DM*, VIII, 3, 18.

⁵² Suárez, *DM*, VIII, 7, 3. Para Suárez, el concepto objetivo no es la cosa en sí misma. En interpretación de Courtine, el concepto objetivo es el campeón de todas las situaciones de verdad. De acuerdo a esta lectura, la verdad encuentra su lugar en una relación que unifica tres términos: el concepto formal, el concepto objetivo y la cosa en sí. El concepto objetivo es el más importante para Suárez, porque puede ser considerado el límite de la cosa o incluso la puede ensombrecer. Es un objeto como objetividad, un contenido de pensamiento objetivo y real. Según Courtine, para Suarez, una condición suficiente para la verdad es la *concomitantia objecti*. Así considerado, i.e., reducido a su objetividad, el concepto objetivo sería primaria base de la verdad. (Cf. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999, p. 182).

⁵³ En sus investigaciones de psicología, Suarez mantiene que la causa del concepto formal es la *notitia* o el *objecto*. La noción es la cosa en sí hallada espiritualmente en la mente. Nociones simples son de colores, figuras o cualquier otra cualidad primaria o secundaria.

pensadas, son cualidades, disposiciones y modos de la mente, pero de tipo lingüístico, y su ser no-ideal, es ser-real-cognitivo⁵⁴.

Nota conclusiva

En teoría semántica Suárez introduce modificaciones a la teoría del lenguaje mental que habían desarrollado Walter Burleigh, William Ockham y Jean Buridan, se apoya en la tradición de San Agustín, San Buenaventura y Capreolo no solo para subjetivar la idea, sino también, con el fin de compatibilizar diversos pasajes ambiguos de la *Summa contra gentiles* I 53; IV, II; *De Potentia Dei*, IX 5; *Summa Theologiae*, q. 27 a. 1; *De natura verbi intellectus* con los de la *Summa Theologiae*, I q. 15 a. 1 de Sto. Tomás. Efectivamente, J. Weinberg ha notado que en Sto. Tomás el intelecto forma un concepto universal de la cosa, un concepto diferente de la especie inteligible; aunque tanto la especie como el concepto son considerados imágenes de la cosa externa de la que, en definitiva, ambos se derivan. En el *De potentia Dei*, IX 53 Santo Tomás parece identificar la especie inteligible con el concepto. Lo claro es que el referente de la especie inteligible sigue siendo la cosa particular, el objeto individual. Pero como la especie inteligible es la forma universal del objeto que existe en la mente, primero conocemos el aspecto universal, y cuando observamos el fantasma concreto del que el intelecto agente ha abstraído la especie, reconocemos la cosa particular que existe fuera del alma⁵⁵. Dada esta tensión,

Nociones complejas son de masas, sillas o rosas. Decir que las nociones se hallan espiritualmente en la mente quiere decir que ellas son signos de las cosas. Las nociones como los conceptos, refieren a las cosas. Por ejemplo, cuando huelo una rosa roja percibo el olor de una cosa material, y tengo la noción de rojo. Uno tiene la noción de una cosa roja, por tanto, nuestras nociones incluyen cosas. En este análisis de Suárez, todas nuestras nociones son “diferentes partes de la cosa”. Las nociones son términos cualitativos del conocimiento, ya que la cosa en sí *qua* cosa (cuyo potencial cuantitativo no puede ser aprehendido por nosotros) nunca es objeto de nuestro conocimiento. Las nociones y los conceptos son aprehensiones simples del tipo no proposicional, pero poseen verdad metafísica. (Cf. Suárez, *De Anima* V 5 23).

⁵⁴ En contexto psicológico, Suarez apela a su distinción clásica entre concepto formal y objetivo, no obstante, argumenta claramente que estos términos de cognición no necesitan ser postulados como cosas absolutamente reales y diferentes *del* mismo acto cognitivo (como producto o *actus in fieri*). El acto mental, por el cual las cosas son concebidas (*mentaliter concepire*), es igualmente denominado “concepción formal”, “*vitaliter assimiletur*”, o “*similitudo formaliter*” de la cosa. (Cf. Suárez, *De Anima* III 5 13).

⁵⁵ Cf. J. Weinberg, ob. cit., p. 212.

Suárez evita el lenguaje de la abstracción, prefiere en este contexto epistemológico el concepto formal al concepto objetivo, determina su naturaleza, función y estatuto ontológico, e interpreta “que la idea es la esencia, en cuanto semejanza o razón, donde *ratio*, explica la similitud; pues sea la razón, la índole, o la noticia propiamente, no se dice sino del concepto formal que representa expresamente para el entendimiento la cosa que ha sido ideada en él”⁵⁶.

Hasta aquí espero haber mostrado que la eminencia de la idea o concepto en la investigación teológica, semántica y psicológica de Suárez es crecientemente novedosa en cuanto a su aplicación, contenido y significado. La teología de la *scientia* divina de Suárez se entrelaza y apoya en la semántica filosófica y en el lenguaje de la representación. Acepta las bases de los *Soliloquio* II 5, y el *De Vera Religione* 36 de Agustín para su concepción de la “idea verdadera de Dios”. Así, la idea divina no es ella misma causa eficiente aristotélica, sino la creación, el producto, o prole engendrada como niña de la mente divina. Su función pragmática, por consiguiente, es hacer cosas, cosas tales como: (i) guiar la actividad cognitiva para alcanzar fines propuestos; (ii) dirigirse al fin mismo. Esto lo hace la idea en virtud de su calidad de medida, regla de verdad y por lo mismo, instrumento del conocimiento⁵⁷.

Siguiendo la senda de Agustín, fuente genuina del ímpetu por el lenguaje mental, Suárez está convencido que los auténticos instrumentos de la *scientia* divina y de la cognición humana son las ideas o conceptos. Los conceptos adquieren el status cualitativo de seres inteligibles reales (distintamente definidos ya como conceptos formales productos del proceso de cognición de la mente humana, o ya definidos como conceptos objetivos que unifican la misma mente, el lenguaje y las cosas). Para Suárez los conceptos mantuvieron una doble relación de significación-representación: con las palabras (convencional, mediato) y con las cosas (inmediato, natural). El fenómeno de la verdad objetiva, no ocurre primariamente en las palabras del enunciado, ya que tales palabras son solo signos *analógicos* de los conceptos, sino en el lenguaje de los conceptos o lenguaje del pensamiento. En suma, para Suárez las ideas o conceptos representan intencionalmente, se dirigen *a*, son una tendencia real (*vera tendentia at rei*)⁵⁸ e incluso arrastran las cosas al acto cognitivo de la mente. Las ideas o conceptos son hechos jugar un rol instrumental

⁵⁶ Suárez, *DM*, XXV, 1, 9.

⁵⁷ Suárez, *DM*, VIII, 5, 5; 7, 2; 7, 21; 7, 34.

⁵⁸ Suárez, *DM*, VIII, 4, 2.

paradigmático en la semántica de la significación y la verdad de Suárez. Son considerados como términos mentales reales; el *significatum* de palabras y de proposiciones: aquello que es significado por ellas; aquello que es concebido por las palabras habladas; aquello que tiene valor semántico: son verdaderos o (metafóricamente) falsos; aquello que es conocido y el instrumento del conocer; aquello que es percibido por la pura mente; aquello que es aprehendido por la mente; aquello que posee claridad y distinción (o confusión); aquello que informa al intelecto; aquello que es transparente para un sujeto; aquello de lo que dependen los juicios; aquello que es expresado por las palabras; aquello que connota ya sea otras cosas, objetos o ideas⁵⁹; aquello con lo que se *hace* cosas. Por tanto, la doctrina del concepto o la idea desarrollada por Suárez en su obra metafísica, teológica y psicológica contribuye al modelo moderno de la mente humana y revela su preclara conciencia sobre los diversos problemas epistemológicos, lógico-semánticos que preocuparon centralmente a la modernidad filosófica en particular.

Recibido 20/11/2014
Aceptado 30/11/2014

⁵⁹ Giannina Burlando, “Suárez on *Translatio vocis* ‘veritas’”, en Lukáš Novák (ed.), *Suárez’s Metaphysics in its Historical and Systematic Context*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, pp. 63-86.

