

TOMÁS DE AQUINO Y FRANCISCO SUÁREZ: APROXIMACIONES COMPLEMENTARIAS EN LA CONFORMACIÓN DE NUESTRO CONOCIMIENTO

Thomas Aquinas and Francisco Suárez: Complementary Approaches in the Conformation of our Knowledge

Oscar Edmundo Yangali Núñez
Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Perú
<https://orcid.org/0000-0002-0817-0165>
oyangali@ftpcl.edu.pe

RESUMEN

En el presente trabajo propongo que las posturas epistemológicas de Tomás de Aquino y de Francisco Suárez pueden ser concebidas como complementarias en cuanto clarificamos cómo se conforma el saber para cada uno. En primer lugar, se hace necesario el examen sobre el principio de individuación en relación con la abstracción en Aquino. En segundo lugar, se analizan las diferencias en torno al mismo tema en Suárez. Por último, se comparan ambas posturas en orden a establecer dos teorías que pueden ser concebidas como dos aspectos que completan un mismo proceso de nuestro conocimiento y pueden conformar la base de una epistemología posterior en favor del conocimiento de la realidad.

Palabras clave:

Conocimiento, esencia, abstracción, concepto, epistemología.

ABSTRACT

In the present work I propose that the epistemological positions of Thomas Aquinas and Francisco Suárez can be conceived as complementary insofar as we clarify how knowledge is formed for each one. In the first place, it is necessary to examine the principle of individuation in relation to abstraction in Aquinas. Second, the differences around the same issue are analyzed in Suárez. Finally, both positions are compared to establish two theories that can be conceived as two aspects that complete the same process of our knowledge and can form the basis of a later epistemology in favor of the knowledge of reality.

Keywords:

Knowledge, essence, abstraction, concept, epistemology.



INTRODUCCIÓN

Realizar un trabajo poniendo en relación a Tomás de Aquino con Francisco Suárez podría suponer una costumbre que pretenda dejar al segundo como un pensador alineado con el primero. Un ejercicio que, no obstante, no resulta infructuoso si se hace también para señalar las diferencias que encontramos en sus filosofías. Es por este motivo que, a partir de las diferencias epistemológicas de ambos autores, considero que pueden ser defensores de dos concepciones que resulten complementarias. Así mismo, también referencias para otras concepciones en lo porvenir. Para Aquino, nuestro conocimiento de las cosas sensibles se encuentra mediado por la abstracción de la esencia, la cual es universal. Por el contrario, para Suárez, en nuestro conocimiento las cosas sensibles aportan cada una de por sí información suficiente para llegar a la conformación de un conocimiento esencial o universal. Se trata, por tanto, de dos maneras diferentes de concebir nuestro conocimiento: para Aquino, hay que resaltar que el modo que tenemos de acercarnos a la realidad depende de algo esencial y anterior a las cosas mismas, mientras que para Suárez la preocupación principal está en la formación del concepto y en que lo esencial es un resultado del modo de conocer en cuanto tal. De esta manera, notamos dos posturas que, dentro de un mismo realismo metafísico, mantienen diferencias en el marco de la teoría del conocimiento. Diferencias que empero pueden ser aprovechadas con el fin de brindar una concepción más sólida y que combata el dogmatismo relativo a la conformación de nuestro entendimiento de la realidad.

1. El principio de individuación en relación con la abstracción en Aquino.

Sabido es que para Tomás de Aquino el conocimiento de las cosas sensibles, si bien comienza por medio de los sentidos siguiendo a Aristóteles, es el conocimiento de la forma o esencia que logramos abstraer por medio de nuestro intelecto. Esto, porque sólo puede ser considerado como conocimiento lo que es ante todo universal, ya que por medio de ello es que clasificamos a los entes en sus diversos géneros y especies. No obstante, este conocimiento no termina con el solo hecho de abstraer la forma de la materia, sino que luego una vez abstraída ella el intelecto regresa a la imagen sensible que obtuvo de la cosa sensible y puede conocerla en su singularidad material. Nos dice Aquino en su *Suma de Teología* (I, q. 86, a. 1) lo siguiente:

Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos (q. 85 a. 1), conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Lo abstraído de la materia individual es universal. Por eso, nuestro entendimiento directamente no conoce más que lo universal. Indirectamente, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo (q. 84 a. 7), incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies

inteligibles, como se dice en III De *Anima*. (2009, pp. 786-787)

Para Aquino, el conocimiento descrito aquí de las cosas singulares e individuales, o sea sensibles, es un conocimiento que no se alcanza directamente por parte del intelecto. Es decir, nuestro conocimiento directamente lo que alcanza de ellas es la forma o esencia, pues ésta es universal. Y es que, siendo lo inteligible lo que es propio del intelecto, es necesario que nuestro intelecto alcance lo universal de las cosas sensibles, a saber, la forma o esencia. Sin embargo, no todo el proceso acaba ahí, pues evidentemente nuestro conocimiento de las cosas sensibles no se reduce al conocimiento de lo esencial o universal que hay en ellas, pues el intelecto una vez que ha abstraído la especie inteligible de la imagen sensible obtenida inicialmente por los sentidos, regresa a ella como por **reflexión**. Lo que escolásticamente se conoce como la vuelta del intelecto *per reflexionem ad phantasmata*.

Y es que, en caso contrario, no sería posible para nuestro intelecto el conocimiento de las cosas sensibles sino sólo de aquello que fuera universal en ellas. Precisamente, Santo Tomás en su refutación de la teoría platónica del conocimiento (*Suma de Teología I*, q. 84, a. 1), afirma que si nuestro conocimiento como tal versara sólo sobre aquello que fuese inmaterial e inmóvil "quedaría excluido el conocimiento tanto del movimiento como de la materia, que es lo propio de la ciencia natural" (2009, p. 761). Por tanto, es necesario que nuestro conocimiento de las cosas sensibles tome a la especie inteligible sólo como medio mas no como un fin cuando se trata de conocer las cosas sensibles en cuanto tales. Si podemos conocer las cosas sensibles es porque podemos

conocerlas también en su singularidad y no sólo en su universalidad. Ahora bien, cabe resaltar que esto se da del modo en que estamos diciendo sólo en el caso de las cosas sensibles, las cuales son sustancias compuestas. Lo inteligible en este sistema se entiende como aquello que es acto, y debido a que las cosas sensibles son compuestas de forma y materia, asociando la forma al acto y la materia a la potencia, hay que decir que lo primero que se conoce directamente es la forma, e indirectamente a la cosa sensible, puesto que es material. Pero por supuesto que esto no aplicará al conocimiento de las realidades espirituales como los ángeles y Dios, por más que estos sean entes singulares. Y es que, Aquino lo dice claramente (*Suma de Teología I*, q. 86, a. 1, ad. 3): "Lo singular es inteligible no en cuanto singular, sino en cuanto que es material, ya que nada es entendido más que inmaterialmente" (2009, p. 787). Aunque, por supuesto, debe quedar claro que todo conocimiento de una realidad sensible se da por medio del conocimiento de la especie inteligible o esencia, pues la esencia nos permite reconocer al singular como adecuado a una especie determinada.

Como es notorio, un tema vinculado con el desarrollo de la epistemología tomista es el del principio de individuación de las sustancias compuestas. Es decir, sobre cuál de los componentes entre forma y materia es donde se da la razón contractiva para derivar un ente singular e individual en cuanto tal. En otras palabras, qué es aquello que hace indivisible o incomunicable a un ente de modo tal que ya no se pueda comunicar a otros entes. Se sobreentiende que el universal es comunicable, pues lo que se comunica a muchos puede predicarse de ellos. Pero lo que es individual no puede predicarse de nada a no ser de dicho

mismo ente individual. Aquino nos dice en su *Ente y esencia* (Cap. 2) que el principio de individuación de las substancias compuestas es la materia signada por medio de la cantidad (2011a, p. 273), de donde corroboramos que su postura atribuye a la materia la contracción hacia la singularidad de una forma universal.

Esto no significa, entonces, que lo universal para Aquino se elabore a partir de sólo la forma ignorando a la materia. Ciertamente, el conocimiento de la materia y de las cosas singulares sensibles es algo que se completa con el regreso del intelecto por medio de la especie inteligible a la cosa sensible. Pero claro que nuestras definiciones relativas a las cosas extramentales, o sea nuestro conocimiento esencial siempre que se hable de cosas materiales, involucrarán a la forma y a la materia. Aquino nos dice en su *Ente y esencia* (Cap. 2) que: "La definición de las substancias naturales no sólo contienen la forma, sino también la materia, pues de otro modo no diferirían las definiciones naturales y las definiciones matemáticas. (...) Es patente, por consiguiente, que la esencia comprende la materia y la forma." (2011a, p. 271). De ahí que se consideren dos tipos de abstracción para Aquino en su *Suma de Teología* (I, q. 40, a. 3):

Por el entendimiento se hace una doble abstracción. 1) *Una*, por la que lo universal se abstrae de lo particular. Ejemplo: *Animal* de *hombre*. 2) *Otra*, abstrayendo

la forma de la materia. Ejemplo: El entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible. La diferencia entre ambas abstracciones consiste en que, al abstraer lo universal de lo particular, desaparece aquello de que se hizo la abstracción. (...) En cambio, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento. (2009, p. 395)

Según Aquino, la abstracción de lo universal respecto de lo particular, lo que es propiamente la abstracción de la esencia de las substancias compuestas, busca reconocer el universal prescindiendo naturalmente de los singulares. Por ejemplo, "hombre" respecto de Pedro, Juan y María. Mientras que la abstracción de la forma desde la materia, que es la que propiamente se dará en las matemáticas, aunque también con otros fines para las substancias compuestas, consiste en separar la forma como figura matemática de la materia signada por la cantidad. Por ejemplo, la figura circular desde una mesa circular. No obstante, en este segundo tipo de abstracción permanecen ambos elementos en el entendimiento, o sea la forma o figura circular y la mesa de donde se abstrajo. Mientras que en el primer tipo de abstracción el entendimiento se queda sólo con lo universal en él, por ejemplo, "hombre", "animal", "perro", etc.

Sellés, a partir de la tradición escolástica¹, reconoce estos dos tipos de abstracción bajo los nombres de (1)

1 Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano (1469-1534), nos dice en su *Comentario al Ente y esencia* lo siguiente: "(...) es de advertir que, así como hay dos clases de composición, la de la forma con la materia y la del todo con las partes, así también se dan dos clases de abstracción intelectual: una por lo cual lo formal es abstraído de lo material, y otra, por la que es abstraído el todo universal de las partes subjetivas. Por la primera se abstrae la cantidad de la materia sensible; por la segunda, se abstrae «animal» del buey y del león. A la primera llamo abstracción formal, y a la segunda, abstracción total, porque lo que es abstraído por la primera abstracción, es como forma de aquello de lo cual es abstraído, y lo que es abstraído por la segunda abstracción, es como un todo universal respecto de aquello de lo cual es abstraído" (Fernández, 1986, p. 36).

abstracción total y (2) **abstracción formal**, respectivamente. Siendo la primera propia de la física y la segunda propia de las matemáticas (2008, p. 176). Ello, pues la abstracción es doble, una por la que la forma se abstrae de la materia, y otra por la que el todo se abstrae de las partes (p. 177). Cuando hacemos ciencia respecto de las cosas sensibles, para Aquino, realizamos la abstracción total, pues ella consiste en abstraer por ejemplo la esencia "hombre" de los hombres singulares e individuales. Ya hemos explicado que esta abstracción contempla también posteriormente a la materia, en caso contrario no abstraeríamos la esencia "hombre" tal y como pertenece a los hombres por naturaleza. Si no abstrajéramos la esencia contemplando a la materia en última instancia sólo realizaríamos una abstracción formal, y con ello nos quedaría "alma" y no "hombre" (p. 180). Cuando hablamos de abstracción total estamos hablando de **desmaterialización** en otro sentido: "Este tipo de 'abstracción' no separa la forma de la materia, sino la *causa formal* de las concreciones materiales que presenta la materia en que ella se encuentra, pues la causa formal y material están unidas en la realidad" (pp. 179-180). Y es que, como vimos arriba, de acuerdo con Aquino, la abstracción de la especie inteligible supone primero la **desmaterialización** de la forma universal para regresar al singular material y terminar de conocerlo. Es así que se da la adecuación con la realidad por parte del entendimiento humano, porque precisamente el intelecto humano está en potencia de recibir la forma inteligible conforme al modo de ser de las cosas sensibles: "es la especie sensible de esa misma cosa la que, hecha inteligible por el intelecto agente, se ha convertido en la forma de nuestro intelecto posible" (Gilson, 2002, p. 296). De todo esto se sigue que, para Aquino,

el conocimiento directo sea del universal, y el indirecto del singular.

¿De qué estamos hablando, entonces, cuando indicamos que hay o no un conocimiento directo o indirecto de las cosas singulares? ¿Por qué habría alguien de defender un conocimiento directo de las cosas sensibles si es necesario conocerlas por medio de las especies inteligibles universales? Respondo que para los fines de este trabajo quisiera enfatizar que por **conocimiento directo** hablaremos de un conocimiento **intuitivo**, mientras que por **conocimiento indirecto** hablaremos de un conocimiento **reflexivo**. De esta manera, cuando decimos que para Aquino no hay un conocimiento directo de las cosas singulares decimos que un conocimiento de las mismas implica un conocimiento por reflexión, es decir, por medio de la especie inteligible o esencia. En cambio, cuando decimos que hay un conocimiento directo de la especie inteligible, decimos que lo que intuye nuestro intelecto es ante todo lo universal debido a que dicha especie inteligible es la forma. que no es otra cosa que acto. Y es que recordemos que para Aquino en su *Ente y esencia* (Cap. 2) la forma no es un acto aparte de la materia en la cosa sensible, sino que ella es el acto de la materia (2011a, p. 271). Por lo que lo que se abstrae directamente es la especie inteligible debido a su naturaleza actual, no la materia. Sólo es inteligible lo que es acto, y la materia no es acto sino potencia; por tanto, el conocimiento de las cosas sensibles se completa posteriormente a la abstracción de la especie inteligible que media entre el intelecto y las cosas materiales. Por ello, no es casual que Porro describa que Aquino sostiene un representacionalismo moderado a pesar de no dejar de ser realista, porque lo que el intelecto conoce nunca es la cosa tal y como es en la realidad externa, sino la

cosa en cuanto es inteligible, es decir, en cuanto está vehiculada por una especie y en cuanto universal (2018, p. 339). Y es que Aquino no rechaza el conocimiento directo de las cosas sensibles por ser singulares, como mencionamos arriba, sino que lo rechaza porque son entidades materiales. Nos dice en la *Suma de Teología* (I, q. 86, a. 1, ad. 4) que "lo que el sentido conoce de forma material y concreta, y en esto consiste el conocimiento directo de lo singular, el entendimiento lo conoce de forma inmaterial y abstracta" (2009, p. 787). De donde se infiere que, si no fuesen materiales, como por ejemplo los ángeles, entonces sí los podríamos conocer directamente, aunque por medio de sus especies inteligibles.

2. El principio de individuación en relación con la abstracción en Suárez.

Ahora bien, ¿quién y por qué defendería un **conocimiento directo** de las cosas singulares? Hay que decir que hubo otros escolásticos posteriores a Aquino que lo sostuvieron. El que considero de interés para los fines de este trabajo es Francisco Suárez. Éste nos dirá que sí es posible un conocimiento directo de las cosas singulares, es decir, un conocimiento intuitivo de las mismas en su entidad. No obstante, hay que señalar esto no sin antes haber establecido que para él el principio de individuación de las sustancias compuestas no está sólo en la materia, sino tanto en la forma como en la materia. Es decir, en la composición de ambas es que reconocemos al individuo. Nos dice Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* (V, Sec. VI, núm. 15) lo siguiente:

(...) la materia y la forma, tomadas absolutamente, son principios físicos de la especie de la sustancia compuesta y de su especificación;

luego esta materia y esta forma serán los principios físicos del individuo y de su individuación. Y del mismo modo puede concluirse que ninguna de las dos por sí, sino una y otra al mismo tiempo son este principio adecuado. Pues este compuesto, para ser entera y completamente el mismo en número, requiere no sólo esta forma o esta materia, sino una y otra al mismo tiempo, y variada alguna de las dos, no permanece absolutamente y en todas sus partes el mismo compuesto numéricamente que había antes, porque en alguna parte ha sido variada su entidad. (1960, p. 659)

Para Suárez, son ambas, la materia y la forma las que se requieren para contraer al individuo como tal. Esto, porque por más que la forma indique una razón esencial, ésta está singularizada en el ente individual. De ahí que se hable no de la forma sino de **esta forma**, en este individuo, la que es junto con **esta materia**, el principio de individuación de las sustancias compuestas. Y es que, dado que toda cosa sensible se entiende como compuesta de forma y materia, sería ilógico que la razón de su individualidad no esté en dicha composición del individuo mismo.

Ahora bien, hemos dicho que para Suárez por ende sí habrá un **conocimiento directo** del singular. Con lo dicho por él acerca del principio de individuación podría bastar, excepto porque falta explicar una cosa: ¿cómo es posible que la materia que es potencia para Aquino pueda ser considerada como algo que pueda ser abstraído por el intelecto? La respuesta está en que, para Suárez, un pensador más cercano a la modernidad, algunas perspectivas filosóficas han

cambiado. Para este autor, no deja de haber una subordinación por parte de la materia hacia la forma: "el principio adecuado de individuación es esta forma y esta materia unidas entre sí, entre las cuales el principio más importante es la forma" (p. 658), no obstante, ha habido un cambio en la interpretación de la realidad de los entes singulares. Para Suárez, como bien indica Prieto López: "la *materia prima* no es pura potencia, sino algo que posee una actualidad propia, que, aunque inferior a la que aporta la forma, sin embargo, es suficiente para que el entendimiento pueda acceder a ella" (2013, p. 114). Y es que, en efecto, nos dice el mismo Suárez en su *Comentario al De Anima*:

Nuestro entendimiento conoce el singular material mediante su especie propia. (...) No existe contradicción alguna en la existencia de una especie impresa que sea representativa del objeto singular material en cuanto tal. El entendimiento agente puede, por tanto, producir tal especie. Luego el entendimiento posible conoce el singular mediante su especie apropiada. (1991, p. 109)

Para Suárez, nuestro conocimiento no necesita de la especie inteligible como mediadora para llegar al conocimiento completo del singular. Éste nos ofrece toda su esencia de modo tal que podemos llegar a intuir la esencia de la cosa sensible de manera directa. El conocimiento esencial abarca a la cosa sensible en su composición, ya que no sólo la forma es cognoscible por ser acto, sino también la materia, la cual posee su propia actualidad. Ciertamente, como se lee, este conocimiento de la especie inteligible es algo **producido** por el propio intelecto. Es decir, no se asume que lo esencial en

la cosa es ya universal, sino que esto tiene que ser algo producido por el propio intelecto con base en la realidad de los entes singulares.

Ahora bien, esta postura suareciana sobre el principio de individuación de las substancias compuestas es una reformulación de la tesis escotista que sostenía que dicho principio consistía en la contracción misma o diferencia individual de la especie. Se llama diferencia individual porque, así como la diferencia específica es lo que nos hace ver la contracción de un género, por ejemplo, "animal", por medio de "racional", y de esta manera definimos lo que es un ser humano, del mismo modo la diferencia individual contrae a la especie para poder obtener un individuo propiamente, por ejemplo, Pedro. Sabemos que Escoto a esta contracción o diferencia individual la llama *haecitas*. Y es que Escoto asume la realidad inteligible de lo que podemos pensar como una realidad separada que llama *natura communis*, y que es ésta la que se contrae por medio de la *haecitas* para conformar a un ente individual en cuanto tal. Esto lo podemos corroborar en las palabras propias de Escoto:

Si se me pregunta qué entidad es esa «entidad individual» de la cual se toma la diferencia individual, si es la materia, o la forma, o el compuesto, respondo: No es «esa entidad» la materia, ni la forma, ni el compuesto, en cuanto que cada uno de ellos es «naturaleza»; sino que es la última realidad del ser que es la materia, o que es la forma, o que es el compuesto; de suerte que todo lo que es común, y, sin embargo, determinable, todavía se puede distinguir (aunque sea una única cosa), en muchas realidades formalmente distintas,

de las cuales ésta formalmente no es la otra; y ésta es formalmente la entidad de la singularidad, y aquélla es formalmente la entidad de la naturaleza. (Fernández, 1980, p. 921)

El principio de individuación para Escoto, o lo que define a una entidad en su individualidad misma, no es la forma considerada como naturaleza común, ni la materia bajo dicho aspecto general, ni el compuesto que usamos para definir un ser humano. Dicho principio consiste en la materia y forma, o en el compuesto como tal contraído desde la naturaleza común o *natura communis*, de donde un individuo adquiere su propia individualidad. Esta contracción para Escoto es metafísica, debido a que considera a la *natura communis* como una realidad inteligible separada, a diferencia de la tesis tomista. De ahí que Escoto señale que en un mismo individuo la naturaleza común y el individuo se distinguen formalmente. Es decir, por ejemplo, que en Pedro coincide la naturaleza común humana con la naturaleza humana individualizada en dicho mismo ente individual al no poderse separar. Sin embargo, este proceso de contracción de una *natura communis*, así entendido, supone la realidad metafísica de la misma al modo de una tercera instancia.

Para Suárez, no será necesario suponer la realidad separada de la naturaleza común para considerar que la materia tenga el rol de ser una de las partes esenciales de la substancia compuesta y ser uno de los componentes del principio de individuación. Suárez no está de acuerdo con Escoto en que la naturaleza común posea un estatus ontológico independiente respecto de las cosas sensibles. Siguiendo al Aquinate, para Suárez la forma de una cosa no posee

realidad separada. Nos dice en sus *Disputaciones Metafísicas* (VI, Sec. I, núm. 2):

(...) Escoto cree que esta unidad formal, o la naturaleza misma en cuanto es formalmente una, es distinta formal y realmente de la unidad o diferencia individual. En cambio, otros [los tomistas] creen que sólo se distingue por razón; y la sentencia de éstos nos parece más admisible, (...). Segundo, (...) Escoto no cree que esta unidad formal, o sea la naturaleza en cuanto tiene esta unidad formal, se multiplique numéricamente en los mismos individuos, sino que todos los individuos tienen una sola e idéntica unidad formal, una sola -decimos- no sólo en la mente, sino en la realidad misma; (...) Otros [los tomistas] juzgan, a su vez, que la naturaleza tiene en cada individuo una unidad formal racionalmente distinta de la numérica, pero que ésta se multiplica en los individuos con las unidades individuales, y que no se trata, por lo tanto, de unidad alguna que sea idéntica en muchos individuos, según verdadera unidad real, sino sólo según cierta conveniencia o semejanza. (1960, pp. 698-699)

De acuerdo con Suárez, Escoto defiende la realidad inteligible de la forma como una naturaleza una e idéntica para todos los entes de una misma especie. Es decir, Escoto sostiene que aparte de la naturaleza individualizada existe una naturaleza común como algo formal y realmente distinto de la cosa singular. En cambio, los tomistas defienden que dicha naturaleza común es algo que se llega a conocer sólo por medio de la razón con base en la semejanza que se encuentra entre las diversas formas individuales

de las cosas. No hay, por tanto, una naturaleza común que se distinga formal ni realmente de la forma individual de la cosa sensible.

Por otro lado, habiendo visto que para Suárez es posible conocer directamente las cosas singulares a pesar de su materialidad², porque ésta posee una cierta actualidad, hay que decir que también Suárez se diferenciará de Aquino en que sí admitirá la inteligibilidad de la cosa singular en su totalidad de forma y materia. Esto, porque todo lo que es acto, es inteligible, y la materia por tanto será también inteligible. Nos dice Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* (VI, Sec. VI, núm. 11):

(...) puede abstraerse una naturaleza común por la pura precisión de esa naturaleza respecto de uno solo de sus inferiores sin comparación alguna, ya sea del concepto superior con algún concepto inferior, ya de los mismos inferiores entre sí, por ejemplo, cuando de solo Pedro prescindo simplemente las propiedades individuales y me detengo en la consideración de la naturaleza humana. (p. 762)

Nuestro intelecto está en la capacidad de producir el concepto apropiado para

una cosa sensible debido a que ésta es inteligible en su totalidad. De donde es claro que podemos conocer la naturaleza común de las cosas sensibles a partir del conocimiento de un solo singular. Ahora bien, Suárez admitirá que es posible conocer la naturaleza común de las cosas singulares por comparación a partir de la semejanza que podemos evidenciar entre ellas; sin embargo, indica claramente (*Disputaciones Metafísicas* VI, Sec. VI, núm. 12) que esta comparación supone la precisión anterior (p. 762), por lo que no hay modo en que el conocimiento como tal no dependa ante todo del **conocimiento directo** del singular³.

De este modo, vemos que hay una coincidencia metafísica entre Aquino y Suárez con respecto al estatus ontológico de la unidad formal, la cual es una forma que es individual. Así mismo, notamos una coincidencia en su consideración de los universales, en tanto que éstos son obtenidos por el intelecto sin intervenir ninguna tercera instancia al modo de una naturaleza común real y distinta de las cosas, ya sea formal o realmente. No obstante, no hay una coincidencia en lo que consideran el proceso de abstracción en sí, pues como ha sido expuesto en el caso de Suárez la abstracción se entiende como una **producción** por la propia virtud del intelecto, y no como un proceso de **desmaterialización**.

2 Tesis que, por supuesto, también ya había defendido Duns Escoto con anterioridad: "(...) concedo que el singular es por sí inteligible, en cuanto está de su parte (...); por lo menos, la imposibilidad de ser entendido no procede de él, como la imposibilidad de ser visto el sol por la lechuza no es de parte del sol, sino del ojo de la lechuza" (Fernández, 1980, p. 922). Con lo que dirá que, a no ser por la incapacidad de la entidad vidente, un singular por sí mismo es inteligible en su integridad gracias también a una virtud del intelecto: "(...) el Doctor Sutil presente su teoría de las causas eficientes parciales, que supone un capítulo nuevo en la historia de la gnoseología. (...) El entendimiento, pues, pasa de la potencia de conocer al acto cognoscitivo mediante un impulso interno y otro externo, que se integran recíprocamente" (Merino, 2007, p. 32).

3 Huelga recalcar que es indudable que esta concepción suarista del conocimiento está en deuda con el pensamiento de Escoto: "La empresa metafísica de Suárez no puede, pues, ser presentada como una explicitación o una formalización de la metafísica de Aristóteles. Por el contrario, elabora una metafísica propia, nueva y original, cuya estructura manifiesta sin embargo de modo evidente la filiación escotista, (...)" (Muralt, 2008, p. 125).

3. Tomás de Aquino y Francisco Suárez: aproximaciones complementarias.

Es preciso notar cómo este cambio que posee Suárez en su epistemología resulta en la consideración de que lo universal es un concepto producido exclusivamente por el intelecto. La forma individual sólo brinda al intelecto lo propio para que ésta elabore su concepto. De ahí que Suárez conciba su aparato conceptual bajo una distinción escolástica posterior a Aquino: la del **concepto formal** y **concepto objetivo**. Nos dice Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* (II, Sec. I, núm. 1):

Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo. Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal; por ejemplo: cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal, en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo. (...). La diferencia, por lo tanto, entre el concepto formal y objetivo está en que el formal es

siempre algo verdadero y positivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva. Efectivamente, concebimos a veces las privaciones y otras cosas, que se llaman entes de razón, porque objetivamente no existen más que en el entendimiento. (p. 361)

En suma, se dice **concepto formal** a la cosa singular conocida directamente. Y es que toda cosa singular posee una **razón formal**, también llamada **razón esencial** (II, Sec. IV, núm. 1) por Suárez (p. 415), que sirve de fundamento real y se intuye previamente para la producción de la razón universal u objetiva. De ahí que se llame **concepto objetivo** a lo que la mente logra **objetivar** en ella como una **razón común**, ya no sólo representativa de una cosa singular sino de un conjunto de cosas siempre que la realidad nos muestre que pertenecen a una misma especie. De ahí que Suárez nos diga (*Disputaciones Metafísicas* II, Sec. I, núm. 1) que el concepto formal sea siempre de una cosa singular e individual, ya que el intelecto lo produce a partir de sólo ello (p. 361), mientras que el concepto objetivo consista en una representación objetivada por el intelecto a partir de lo singular y resulte finalmente en algo universal. Por supuesto, esto universal sólo existe objetivamente en el intelecto, como una producción suya; de donde los conceptos universales son producidos por el intelecto con base en los conceptos formales o razones esenciales de las cosas. Por supuesto, esto significa entonces que los conceptos objetivos universales no son ficciones del entendimiento, sino que se encuentran fundados en un orden real extramental. Hellín señala por eso que el concepto

formal como verbo mental no es una realidad interpuesta entre nuestro acto de conocer y la cosa extramental, sino que es el conocimiento mismo de la razón formal o esencial de dicha cosa extramental (1962, p. 409). Lo peculiar de Suárez es que sí es posible intuir o conocer la esencia del singular en su composición, sin necesidad de llegar a ella mediante una especie inteligible que ya es universal en la cosa, como sostuvo Aquino. Por tanto, la ciencia universal, para Suárez, es un producto objetivado en nuestro intelecto al modo de concepto objetivo.

Ahora bien, ¿la distinción entre **concepto formal** y **concepto objetivo** es algo propio de la filosofía de Suárez? Hay que responder que no. Y es que no sólo Suárez no fue quien la inventó, sino que esta distinción hunde sus raíces en la concepción tomista del conocimiento. No es casual que García López en uno de sus trabajos sobre la metafísica de Santo Tomás desarrolle esta distinción:

Pues bien, el concepto puede tomarse de dos modos: primero, por el propio concepto de la mente, y segundo por la cosa misma con él concebida o representada. A lo primero de le llama concepto formal, y a lo segundo concepto objetivo. Ya se ve que sólo al concepto formal se le puede llamar concepto en sentido propio. Al

concepto objetivo se le llama concepto impropriamente o por denominación extrínseca. (1976, p. 204)

No obstante, hay que decir que dicha distinción entre **concepto formal** y **concepto objetivo** no se encuentra tal cual en la filosofía de Aquino. Pero sí es cierto que es una distinción que puede aplicarse dentro de su filosofía si mostramos los pasajes de donde pueda surgir la tesis de que hay un concepto formal, que muestra la esencia de la cosa, y un concepto objetivo, que muestra que hay una representación en orden a dicha esencia⁴.

Siguiendo un par de citas que coloca el mismo García López (p. 215), para Aquino no sería posible pensar que el intelecto produzca una especie inteligible como en Suárez. En el *De Veritate* (4, 2, ad 3), nos dice:

(...) el concepto intelectual es medio entre el intelecto y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa: y por ello la concepción del intelecto no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual. (2001, p. 51)

4 No es casual que Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, quien también pretendió ser fiel al pensamiento de Tomás de Aquino haya ya utilizado esta doble clasificación antes que Suárez: "Concepto formal es una cierta imagen (*idolum*) que el entendimiento posible forma en sí mismo y que representa objetivamente (*obiectualiter*) a la cosa entendida, la cual llaman los filósofos intención o concepto, y los teólogos, verbo. Concepto objetivo (*obiectualis*) es la cosa representada en él y que es término del acto de entender. Por ejemplo, el concepto formal de «león» es aquella imagen que el entendimiento posible forma de la quiddidad del león cuando la quiere entender, y el concepto objetivo del mismo es la naturaleza misma del león representada y entendida. Ni hay que pensar que, cuando se dice que el nombre significa el concepto, significa sólo al segundo, pues el nombre de «león» significa ambos conceptos, si bien de diversa manera; en efecto, es signo del concepto formal como medio, o *quo*, y es signo del concepto objetivo como último, o *quod*." (Fernández, 1986, p. 40).

Con lo que volvemos al punto inicial de la filosofía tomista: la especie inteligible es un medio, pero es un medio para conocer la realidad extramental. La especie inteligible es abstraída por el intelecto y por tanto lo que corresponde a su concepto formal será la esencia, amén de ser entendido todo esto como un proceso de **desmaterialización** como quedó expuesto en su *Suma de Teología* (I, q. 86, a. 1). Así, el concepto objetivo no sería para Aquino otra cosa que el conocimiento representativo de la cosa como tal, pues consistiría precisamente en la abstracción totalmente realizada en orden a explicar tal realidad extramental. Por eso, nos dice García López: "El concepto objetivo se llama objetivo porque es el objeto definitivo de la concepción mental directa; es la cosa existente fuera del entendimiento, como es en sí misma" (pp. 205-206).

De esta manera, mientras que para Suárez el concepto objetivo de algo consiste en la representación de una cosa en cuanto una **producción** mental, para Aquino el concepto objetivo sería la representación de una cosa en tanto un conocimiento de ésta en su realidad misma, compuesta de forma y materia, pero en tanto partiendo de una especie inteligible que ha sido **desmaterializada** por el intelecto. Nos dice Aquino en su *Suma de Teología* (I, q. 85, a. 2):

(...) si solamente entendiéramos las especies presentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia trataría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella. (...) Por lo tanto, hay que afirmar que la especie inteligible con respecto al entendimiento es como el medio por el que entiende. (2009, pp. 776-777)

De manera que, al versar nuestra concepción acerca de realidades exteriores al alma, hay que decir que para Aquino cualquier representación mental se da en orden a subordinarse a una realidad esencial llamada forma, la cual es universal, y obtenida por el intelecto se concibe como la especie inteligible. Así, no sería posible concebir, por tanto, un concepto objetivo sino como la representación terminada de lo que es el orden real.

No así para Suárez, ya que para él el concepto objetivo consiste en algo que, al haber sido producido por la propia virtud del intelecto, indica que lo que finalmente conocemos es lo que elaboramos con la mente en del concepto. Nos dice Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* (VI, Sec. III, núm. 11):

(...) la unidad fundamental del concepto objetivo, la cual consiste en la semejanza o conveniencia de muchos singulares en la unidad formal, puesto que basta esto para que el entendimiento, con su propia virtud y eficacia intelectual, pueda abstraer un concepto objetivo común; de donde, para la precisión de dicho objeto común y universal, el entendimiento no supone su objeto, sino que lo elabora, o mejor, le confiere el estado de precisión por denominación extrínseca. (pp. 732-733)

De donde la diferencia con Aquino es ostensible, pues para Suárez lo elaborado como concepto objetivo es algo propio de la virtud del intelecto. Por tanto, lo que se concibe como conocimiento propiamente es una representación de la realidad en tanto una **producción** del intelecto, una fabricación en el concepto.

Ciertamente, Suárez no es un idealista. Como hemos dicho, que nuestro conocimiento o producción intelectual sea algo propio del entendimiento no significa que esta producción sea algo sin base o fundamento. Hemos visto que para Suárez los conceptos objetivos, en tanto que apuntan a conformar los universales y la ciencia, dependen de los conceptos formales, y éstos no son sino intenciones de las distintas razones formales o esenciales de las cosas⁵. Es decir, en Suárez vemos que se respeta una concepción de la abstracción que finalmente obedece a un realismo metafísico. No en vano decía Hellín que, si bien Suárez se diferencia de Cayetano y los tomistas, porque ellos llegan al conocimiento de las cosas por medio del verbo mental, este conocimiento en Suárez se da directamente (p. 409). Ahora bien, de otro lado, es necesario señalar que precisamente porque hay un conocimiento directo e intuitivo del singular es que lo producido como concepto objetivo, aunque tienda a reflejar el orden real extramental, no deja de ser algo relativamente autónomo con relación a las cosas sensibles. Para Aquino, nuestra observación empírica se encontrará regida por el concepto formal en tanto que como especie inteligible sirve de medio, o sea de **condición** para conocer la realidad. De ahí que para Aquino la realidad singular es conocida por un conocimiento reflexivo. Mientras que, para Suárez, el concepto formal sirve de medio para conformar el concepto objetivo al modo de una **producción** o concepto de la realidad. Es

en esto, pues, donde radica su principal diferencia.

De otro lado, es necesario precisar que Suárez, al fundar el conocimiento en la realidad o razón esencial de las cosas sensibles, está lejos de ser considerado un nominalista. Motivo por el cual siempre un determinado número de cosas sensibles comparten los mismos atributos o propiedades, manifestando así un orden esencial en el mundo extramental. Nos dice Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* (VI, Sec. VI, núm. 3):

(...) todos aquellos atributos expresan de algún modo relación al entendimiento; y se fundan en las cosas no porque la naturaleza posea en las mismas alguna universalidad, sino porque en los individuos se da la conveniencia y semejanza en la esencia y propiedades de ésta y en la conexión intrínseca que mantienen entre sí la esencia y las propiedades, por razón de lo cual se abstraen los conceptos objetivos comunes, (...). Este es el sentido en que se afirma que la ciencia se ocupa de los universales y no de los singulares, no porque se ocupe de los nombres comunes, sino porque se ocupa de los conceptos objetivos comunes, (...). Los nominalistas no comprendieron debidamente esto y por eso se expresaron de modo distinto, aunque en realidad, como

⁵ No olvidar que, para Suárez, de acuerdo con la tradición escolástica, *intensio* refiere tanto a la intencionalidad o nuestra capacidad de salir hacia afuera como también a la intención susceptible de ser entendida, la forma intencional. De ahí que todo concepto formal sea una forma o esencia real captada por nuestro acto de entender. La intencionalidad escolástica es un tender hacia una intención o razón esencial por parte de nuestro entendimiento. De ahí que Gracia en su glosario nos señale que: "*intensio* can be taken for the extension or mode of the entity of a form subject to intensification and remission, by reason of which it is capable of that change which is called *intensio*" (1982, p. 227). De ahí el motivo por el cual todo concepto formal se fundamenta en una realidad extramental y no es una ficción del intelecto, a saber, en que nuestro intelecto tiende a captar la esencia de una cosa singular, sin la cual no puede objetivar un concepto universal.

dijimos, no se diferencian mucho de nosotros. (p. 750)

No hay duda, pues, que para Suárez nuestro conocimiento universal de las cosas tiene su fundamento en la realidad. Suárez no es un nominalista que piensa que lo que nombramos de las cosas son meros términos, sino que son conceptos objetivos, esto es, objetivaciones mentales que se fundamentan en los conceptos formales, los cuales a su vez son adquiridos por una razón esencial concerniente a las cosas sensibles. Los universales, por tanto, tienen un fundamento: "Suárez reprende a los nominalistas cuando dicen que los universales no existen en la realidad; pero si sólo niegan el realismo platónico y admiten que los universales se hallan *objective in intellectu* no se les puede reprender" (Elorduy, p. 342).

Por eso, Iturriz señaló también que, como Ockham, Suárez admite el conocimiento directo de los singulares, pero que disiente de él radicalmente cuando admite que el conocimiento universal posee valor objetivo en un sentido realista como en Santo Tomás (1949, p. 263). Sin embargo, esto es inexacto. Si bien Suárez comparte con Aquino un realismo metafísico y científico, faltaría agregar que el proceso de abstracción y conocimiento de la razón esencial de las cosas es distinto. No comparten, por tanto, una concepción semejante en lo que respecta a sus epistemologías. Como se ha visto, en el caso de Aquino se termina yendo de la esencia a la cosa sensible por **reflexión**, mientras que en el caso de Suárez se parte de la **intuición** de la cosa sensible, y se termina produciendo dicha esencia por nuestra propia virtud intelectual en el concepto.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible

esta diferencia entre Aquino y Suárez? Hay que responder que ello consiste en sus diferentes concepciones acerca de lo que se entiende por materia y potencialidad. Hemos expuesto las razones que cada uno tiene para considerar el principio de individuación, siempre vinculado con el tema de la abstracción, porque en ello radica por qué para Aquino el entendimiento de las cosas debe presuponer algo esencial como **límite**, mientras que para Suárez eso esencial es un **resultado**. Esto conduce a que el énfasis de Aquino esté puesto en cómo lo universal es condición necesaria para llegar al conocimiento de las realidades sensibles, mientras que esto mismo conduce a Suárez a poner el énfasis en cómo las realidades sensibles mismas son la condición necesaria para formar nuestra ciencia universal. Y es que, para Suárez, como hemos dicho arriba, la materia no es pura potencialidad, sino que posee actualidad, lo que la hace inteligible. Como nos explica García López, para Suárez la potencia misma es cierto acto (p. 115), y esto lo diferencia radicalmente de Santo Tomás. La materia se dirá potencia con relación a la forma, pero en tanto potencia debe poseer su propia actualidad. Nos dice Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* (XLIII, Sec. V, núm. 2): "(...) a cualquier potencia, tanto activa como pasiva, le corresponde su propio acto" (1964, p. 316). En caso contrario, la materia no poseería realidad alguna capaz de recibir la perfección que le otorga la forma a modo de acto. Nos dice Suárez (XLIII, Sec. I, núm. 6): "(...) puede darse la razón de que la potencia como tal es un cierto acto primero que dice relación al segundo; ahora bien, el acto segundo próximo e inmediato de una potencia no es más que la acción o la pasión" (p. 273). Queda claro que, en cambio, para Aquino la materia es pura potencia, y la potencia no es acto de ninguna manera. Esto,

pues lo que está en potencia se define como algo intermedio entre el no ente y el ente en acto, por lo que todo lo que se actualiza se hace desde la potencia; de manera que no es necesario suponer que preexista en acto algo que se define como lo que está en potencia (2011b, p. 97).

¿Qué repercusiones tiene esta concepción de la potencia como carente de actualidad en Aquino y poseedora de actualidad para Suárez? Pues, que, para Aquino, nuestro entendimiento está en potencia hasta que las especies inteligibles lo ponen en acto. Al estar nuestro entendimiento en potencia antes de conocer las especies inteligibles, habría que decir que él no posee actualidad alguna en lo concerniente al conocimiento. El entendimiento humano, para Aquino, únicamente es intelectual en potencia (Forment, 2003, p. 240). Por tanto, sólo cuando conoce el entendimiento está en acto, y se une a lo entendido como la materia se compone o actualiza por la forma. Así, la actualización del intelecto posible para Aquino consiste en hacer uno al intelecto con lo inteligible (p. 240); de donde este solo acto es de lo cual depende todo el resto de los conocimientos y nuestros conceptos objetivos, porque sin la especie inteligible no será posible reconocer cosa sensible alguna. De ahí que para Aquino sea preciso **desmaterializar**, porque es la forma a modo de especie inteligible la que actúa sobre nuestro entendimiento. Por el contrario, en el caso de Suárez, nuestro intelecto también está en potencia, pero esta potencia no recibe la forma inteligible al modo de una **desmaterialización**. De manera que esta potencia lo que hace es

producir por su propia virtud el concepto objetivo de la cosa sensible tanto desde la forma como de la materia, pues sólo en esto consiste la abstracción de la razón esencial. El intelecto abstrae la semejanza que encuentra en las cosas y la objetiva en él, por lo que la teoría de la semejanza suareciana es diferente de la aristotélico-tomista, ya que en ésta las especies de las cosas son formas que vienen de las cosas a la mente, y no virtualidades como en Suárez (Elorduy, 1948, p. 338). Y es que, al considerar a la materia con cierta actualidad, el intelecto no se hace un solo acto con la forma de la cosa sensible, sino que se da la **producción** de una especie inteligible en el concepto objetivo. De donde lo que se acentúa en la metafísica de Suárez es el concepto, una representación de la realidad.

Ciertamente, como hemos visto, para Aquino el conocimiento de la materia sí llega a darse, pero depende este del conocimiento de la forma universal, porque si nuestro entendimiento no se encuentra en acto por la especie inteligible no es posible realizar el regreso al singular sensible. Exactamente de la misma manera que la materia sólo puede cobrar actualidad por una forma que la compone y le da ser⁶. El conocimiento de la realidad sensible es, pues, siempre un conocimiento subordinado a un **solo acto**, el de la especie inteligible en el entendimiento. De otro lado, para Suárez el conocimiento de la realidad sensible sí llega a conformarse, pero depende este del conocimiento del singular sensible en su integridad, tanto de su forma como de su materia. De la misma manera en que la materia y la forma son dos actos que se integran para conformar una

6 Recordar que para Aquino en el *Ente y esencia* si bien un ente natural se conforma de materia y forma, es la forma la causa de la materia, es ella la que finalmente se dice "la causa de tal ser" (2011a, p. 272). Esto, debido a que la forma es el acto de la materia, y no se trata de dos actos sumados (p. 271), a diferencia de Suárez para quien ciertamente la forma es más eminente que la materia, pero cada uno de estos componentes posee su propia actualidad, como hemos desarrollado arriba.

cosa singular, nuestro conocimiento de la realidad sensible es, pues, un conocimiento resultante al modo de un **acto integrado**, el de la cosa extramental y nuestra virtud intelectual. Para Aquino, el conocimiento de las realidades sensibles es indesligable de su condicionamiento esencial y universal, mientras que para Suárez el conocimiento de las realidades sensibles es la condición íntegra para que la esencia universal sea producida por el concepto.

Así, ¿qué ventajas y desventajas nos ofrecen ambos aparatos epistemológicos razón por la cual consideramos en este trabajo que pueden ser complementarios? Hay que decir que el proceso tomista del conocimiento, si bien se presenta como indirecto y como más complejo, y hasta dialéctico, tiende a ser **cerrado**. Esto, pues, así como la especie inteligible es el medio por el que nuestro entendimiento conoce y es lo que hace posible regresar a las cosas sensibles, lo material no forma parte constituyente de nuestro conocimiento. El conocimiento para Aquino es ante todo el conocimiento de la forma, gracias a la cual puede supeditarse el conocimiento de lo material. Sin embargo, este es un aparato epistemológico donde se resalta la dependencia que tiene la observación empírica respecto de lo esencial considerado como anterior. Mientras que el proceso suarista del conocimiento, si bien se presenta como directo, concreto y hasta representacional, tiende a ser **llano**. Esto, pues, así como lo material es considerado como parte constituyente de la actualidad o razón esencial de la cosa, lo conocido u objetivado en la mente se muestra autosuficiente de lo universal previamente reconocido. El conocimiento para Suárez es ante todo de las cosas sensibles e individuales, con lo cual puede reconocerse una libre agencia de nuestro intelecto a la hora de producir su concepto. Sin embargo, este es un

aparato epistemológico donde finalmente se reconoce la independencia que tiene la observación empírica respecto de lo esencial establecido con anterioridad para la próxima elaboración de un concepto.

4. Conclusiones

A modo de conclusión podemos decir que los aparatos epistemológicos de Tomás de Aquino y Francisco Suárez son distintos, pero complementarios en relación con nuestro acercamiento a la realidad. Y es que ambos aparatos pueden ser aprovechados al modo de una hermenéutica de las ciencias en general. En el caso de la filosofía tomista, señalar la dependencia que tiene la observación empírica y lo que conozcamos a partir de ello con relación a la esencia o lo universal equivale a reconocer que nuestros enunciados siempre dependen de un horizonte, de una comunidad epistémica, de un marco social y cultural. Debido a que nuestro acto de conocer con lo conocido son un mismo acto simultáneo, todo acto de conocer estará condicionado por nuestras creencias previamente establecidas. Lo que nos enseña que nuestro entendimiento de las cosas está sujeto por la virtud de lo formal o universal como algo preponderante a la hora de aproximarse a la realidad. De esta manera, la epistemología de Aquino refleja el **aspecto delimitante** de nuestro entendimiento de las cosas, porque éste siempre se encuentra delimitando a aquellas a partir de lo primero que ha podido reconocerse. Por ello Heidegger decía que la observación es un despliegue de corte abstracto que se articula como ciencia, y esta ciencia es un modo de tratar con el mundo llevado a cabo por la vida fáctica, porque la observación es una contemplación teórica de la realidad mundana (2002, p. 36); asimismo, que la vida fáctica se mueve siempre en un

determinado estado de interpretación heredado, revisado o elaborado nuevamente (p. 37). Esto, porque siempre lo que creemos conocimiento no será sino el producto de algo delimitante para nuestro saber y condicionante para todas nuestras expectativas.

Por otro lado, en el caso de la filosofía suarista, señalar la independencia que tienen nuestros conceptos con relación a las cosas sensibles individuales equivale a reconocer que nuestros enunciados pueden ir más allá de dicho horizonte, de la comunidad epistémica, de lo social y cultural, modificando y ampliando el marco de nuestro conocimiento esencial. Lo cual indica que todo acto de conocer termina en algo conocido que no es sino el concepto, y esto porque todo concepto es un producto del intelecto. Lo que nos enseña que nuestro entendimiento de las cosas tiene por objetivo preponderante el producir universales a partir de nuestra observación empírica y por la propia virtud de nuestro intelecto. De este modo, la epistemología de Suárez refleja el **aspecto dinámico** de nuestro entendimiento de las cosas, porque éste siempre se encuentra capaz de dinamizar nuestro conocimiento esencial a partir de las cosas sensibles mismas. Así, nuestro entendimiento puede abrirse a lo que las cosas poseen también de realidad, enriqueciendo los conceptos con base en ella. Tarea no menos importante en lo que respecta a nuestro entendimiento de las cosas, ya que a ellas muchas veces sólo nos queda el bosquejarlas. Por ello Ortega y Gasset señaló que el concepto es un esquema que posee los límites de una cosa, límites los cuales no significan otra cosa que la relación en que una cosa se halla respecto de las demás; y es que el concepto nos sirve para saber dónde empieza y termina una cosa, porque en caso contrario no podríamos establecer

nada en medio de la fugacidad de las impresiones (2014, p. 80).

Por todo ello, si y sólo si fusionamos ambas epistemologías, de Aquino y Suárez, es que podemos hablar de aproximaciones progresivas acerca de la realidad esencial de las cosas sensibles. Porque, así como la especie inteligible de Aquino puede aparecer como susceptible de perfeccionamiento a partir de la materia y singularidad de las cosas sensibles, así mismo el concepto objetivo de Suárez puede aparecer como un horizonte que desafiar en nuestras próximas observaciones empíricas. Por lo tanto, es en ambas concepciones juntas donde encontramos el aparato lógico de una epistemología en favor del conocimiento gradual de toda realidad. Una apuesta por un entendimiento de las cosas lo suficientemente abierto y al mismo tiempo cauteloso. Un procedimiento para todo nuestro saber análogo al de la sagrada enseñanza del Verbo, quien no vino a desbaratar nada sino a llevarlo a su plenitud: "Pues nada hay oculto si no es para que sea manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para que venga a ser descubierto. Quien tenga oídos para oír, que oiga" (Mc, 4, 22-23).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, T. (2009) *Suma de Teología*, Vol. I. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2011a) *El ente y la esencia*. EUNSA.
- Aquino, T. (2011b) *Comentario a la Física de Aristóteles*. EUNSA.
- Aquino, T. (2001) *De Veritate, Cuestión 4, Acerca del Verbo*. Cuadernos de Anuario Filosófico.

- Elorduy, E. (1948) El concepto objetivo en Suárez. *Pensamiento*, 4 (número extraordinario), pp. 335-423.
- Fernández, C. (1980) *Los filósofos medievales. Selección de Textos*, Vol. II. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fernández, C. (1986) *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII, Selección de textos*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Forment, E. (2003) *La filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EDICEP.
- García López, J. (1976) *Estudios de metafísica tomista*. EUNSA.
- Gilson, É. (2002) *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Gracia, J., (1982) *On Individuation, Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*. Marquette University Press.
- Hellín, J. (1962) El concepto formal según Suárez. *Pensamiento*, 18 (72), pp. 407-432.
- Heidegger, M. (2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Editorial Trotta.
- Merino, J. (2007) *Juan Duns Escoto, Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. B.A.C.
- Muralt, A. (2008) *La apuesta de la Filosofía Medieval, Estudios tomistas, escolastas, ockhamistas y gregorianos*. Politopías.
- Ortega y Gasset, J. (2014) *Meditaciones del Quijote y otros ensayos*. Alianza.
- Prieto López, L. (2013) *Suárez y el destino de la metafísica, De Avicena a Heidegger*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Porro, P. (2018) *Tomás de Aquino, Un perfil histórico-filosófico*. Fondo editorial UCSS.
- Sellés, J. (2008) *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Suárez, F. (1991) *Comentario a los libros de Aristóteles SOBRE EL ALMA*. Edición crítica por Salvador Castellote, Tomo 3. Fundación Xavier Zubiri.
- Suárez, F., (1960 [1597]) *Disputaciones Metafísicas*, Vol. I. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos.
- Suárez, F., (1964 [1597]) *Disputaciones Metafísicas*, Vol. VI. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos.

Fecha de recepción: 01/05/2021

Fecha de aceptación: 19/05/2021