

PARA EL ESTUDIO DE LA CRITERIOLOGIA SUAREZIANA

POR JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I.

Al R. P. Antonio Ennis, S. I.

In memoriam.

El error constituye junto con el pecado el aspecto más chocante del problema del mal. Es una incrustación metafísicamente escandalosa en la vida específica del « animal racional »; más escandalosa si cabe que el mismo pecado, porque el pecado al fin y al cabo resulta de una libre elección, mientras que el error proviene de una inadvertencia insospechada. Esto explica por qué en el núcleo de todas las filosofías tenga siempre un lugar preferencial la conceptualización del hecho del error.

El enigma es de todos los tiempos, pero cada época ha tenido su manera propia de enfrentarlo. El punto de mira psicológico ha determinado perspectivas muy diversas en el diseño de los planteos y los mismos datos configuraron formas diametralmente opuestas según se estructurasen a un nivel de intelectualismo optimista o pesimista, de voluntarismo fideísta o agnóstico. Para convencerse basta comparar los planteos griegos del problema cognoscitivo con los medioevales o post-renacentistas.

Al tratar de interpretar una teoría del conocimiento es, por consiguiente, imprescindible comenzar por situarla en su contorno histórico: de lo contrario se corre el riesgo de orientar equivocadamente sus líneas de fuerza con arreglo a esquemas que sólo nuestras preocupaciones actuales han hecho posibles.

Esta precaución es particularmente necesaria en el caso de Francisco Suárez. Hecho símbolo de una escuela, amigos y adversarios han discutido calurosa y abundantemente sobre el sen-

tido de su filosofía. Algunas definiciones y unos cuantos textos desglosados de la mole imponente de sus obras, han sido ruidosamente esgrimidos para « honrarle » con los epítetos más extremos: representante auténtico de toda la Escolástica; responsable de la desagregación del Escolasticismo moderno; fiel continuador de Sto. Tomás; precursor y maestro de Descartes; primer sistematizador de la metafísica escolástica; ecléctico ahogado en el océano de una erudición mal digerida! ¿Quién tiene razón...? El único medio de ponerlo en claro es una fría revisión histórica, que dejando de lado prejuicios y apologías se sumerja en la obra y en el tiempo del Doctor Eximio: en la obra para oír su voz no mistificada, y en el tiempo para traducir sus términos sin engañosos anacronismos.

1. *Ambientación.*

¿Cuál es, pues, el ambiente espiritual en que germinó la criteriología suareziana?

Suárez es un español característico de fines del siglo XVI, aquel tiempo en que las disputas escolásticas apasionaban al pueblo como un torneo de armas, y se encontraba perfectamente normal el castigar severamente las opiniones peligrosas y los delitos contra la fe. Profundamente realista —casi diría biológicamente realista— vivió definitivamente anclado en sus certezas teológicas y metafísicas, y polarizó todo su esfuerzo científico no en adquirirlas —¡ya le eran connaturales!— sino en desarrollarlas lógicamente hasta formar con ellas un edificio único de partes mutuamente solidarias. Era el tipo del intelectualista optimista y sistemático.

En tal horizonte es imposible introducir un planteo del problema cognoscitivo en el sentido postcartesiano —« ¿responderá nuestro mundo lógico al mundo de lo ontológico? »—. El contacto con lo ontológico es lo primordial, lo adquirido, el supuesto innegable en toda discusión gnoseológica, el elemento esencial en la misma noción nominal de verdad: « y como en cualquier discusión es indispensable partir de una noción nominal, *suponemos, basándonos en el común sentir de todos, que la verdad real consiste en una conmensuración o conformidad entre las cosas y el entendimiento* —ya sea conformidad del entendimiento a las

cosas, ya sea de las cosas al entendimiento, lo cual examinaremos después al explicar más ampliamente esta definición—. De aquí se deduce mediante la correspondiente analogía o proporción que la verdad lógica o de significación consiste en una conmensuración entre la proposición significante y la cosa significada »¹.

El mismo « común sentir » nos certifica de la aplicabilidad de esta definición a los actos intelectuales: « Que el entendimiento sea calificado de verdadero o falso cuando afirma o niega, consta ciertamente por el común sentir de todos. Por eso dice Agustín (lib. de Vera Relig., cap. 36): *El que admite que la falsedad es aquello por lo cual se cree lo que no es, comprende que la verdad es aquello que muestra lo que es*; ahora bien el entendimiento concibe o muestra que una cosa es o no es, cuando afirma o niega; es por consiguiente cierto que la verdad está en el entendimiento mediante la afirmación y la negación ». El problema de la verdad se reduce por tanto, a estudiar la naturaleza de este contacto entre la inteligencia y el ser, cuya existencia se da por indiscutible: « Ahora, qué es esa verdad y cómo está en el acto de concebir, ya no es fácil de explicar, y por eso hay diversas opiniones »².

No es que Suárez ignore la realidad del error: « Que el error sea algo y que se encuentre en alguna parte o que por lo menos nosotros lo concibamos así —consta por el modo común de calificar las cosas, y las frases y juicios que se refieren a las cosas: afirmamos que determinados juicios (o afirmaciones y negaciones) son falsos; lo mismo de algunas locuciones; también llamamos falsas ciertas cosas, por ejemplo cuando decimos del oropel que es oro falso— y estas denominaciones, se basan en alguna forma o quasi-forma... »³. Lo que pasa es que su intelectualismo optimista se resiste a poner el error como centro de escena: « Aristóteles [...] en el lib. 4, cap. 5 y siguientes [de la *Metafísica*], disputa largamente contra los que juzgan no sólo difícil, sino también imposible llegar a una verdad absoluta. Si esto lo entendiesen en un sentido « colectivo », como dicen los

¹ *DM*, d. 8, Introducción. Todas las citas suarezianas están tomadas de la edición Vivès, Paris, 1861.

² *DM*, d. 8, s. 1, n. 1.

³ *DM*, d. 9, s. 1, n. 1.

Teólogos, y con solos los recursos naturales, no habría nada que objetarles; pero como en realidad opinaban que en ningún caso puede el hombre llegar a la verdad de las cosas en sí, y que por consiguiente el hombre no posee más verdad que la de las apariencias, se equivocaban fundamentalmente, como Aristóteles demuestra ampliamente en el lugar citado. Por consiguiente *dejando de lado tal error*, estudiaremos brevemente la dificultad que encontramos en el conocimiento de las cosas »⁴.

El escepticismo no es una posición irrefutable; es algo secundario y definitivamente sobrepasado: « dejando de lado tal error... ». Quien quisiera ver una refutación la puede encontrar expuesta en la *Metafísica* de Aristóteles « ampliamente », con amplitud tal vez un tanto pródiga: « Estos cinco capítulos los consume Aristóteles en refutar a ciertos filósofos que negaban o fingían negar estos principios —*si no es que él mismo fingió tal hipótesis como pretexto para la discusión*. Sea de esto lo que fuere, *casi no hay en estos capítulos cosa de especial utilidad, o que dé ocasión a investigación*, fuera de uno o dos pasajes »⁵.

Tan irreal es para Suárez poner en tela de juicio la existencia de juicios verdaderos en sentido realista, que el planteo de tal cuestión le resulta psicológicamente « ficticio », y la sería discusión aristotélica no le parece contener « cosa de especial utilidad o que dé ocasión a investigación »: ¡nada más alejado de la disposición de espíritu que a partir del « Discurso del método » dominó en la filosofía moderna! Para la filosofía moderna el problema del error finca en llegar a la verdad con una inteligencia que ignora el signo de sus tendencias esenciales; para Suárez,

⁴ *DM*, d. 9, s. 3, n. 1. « En un sentido colectivo, como dicen los Teólogos », es decir hablando de la verdad no en cuanto propiedad de un acto concreto, sino en un sentido total como ausencia absoluta de error en *todos* los actos de nuestra vida cognoscitiva. Es claro que en este sentido la verdad es imposible para el entendimiento humano abandonado a « solos sus recursos naturales ». Los Teólogos deducen de esta falibilidad incurable un argumento para probar la necesidad moral de la revelación de las mismas verdades naturales pertenecientes al orden religioso y moral.

⁵ *DM*, Index locupletissimus in *Metaph.*, ad lib. 4, cap. 4-8. Cfr. también a propósito de la legitimación del principio de contradicción: « Aristóteles trata ampliamente (lib. 4, *Met.*, c. 3, 4 y 5) si este principio es de tal manera conocido que nadie lo pueda negar en su mente, aunque lo pretenda negar verbalmente; y también qué método se ha de emplear para convencer de él a quien lo negare protervamente. Ya sea repitiéndolo partiendo de lo que él concede, ya conduciéndolo a absurdos que choquen con la experiencia sensible. A propósito de estos pasajes se pueden ver los expositores, porque no hay razón para detenernos más en este asunto ». *DM*, d. 3, s. 3, n. 11.

en cambio, todo está en explicar la aparición del error en una inteligencia que vive como dato primitivo su esencial contacto con el ser⁶.

En esta perspectiva el campo de la filosofía de la certeza aparece dividido en dos vertientes complementarias: el problema de la verdad y el problema del error.

El problema de la verdad consiste no en probar la existencia de certezas legítimas —esto se presenta como un dato básico primitivo— sino en determinar la naturaleza del contacto entre la inteligencia y el ser.

El problema del error —paralelamente— está en explicar la falibilidad de una inteligencia esencialmente tendida a la posesión de la verdad.

El análisis de cada una de estas dos vertientes nos permitirá aislar los puntos de apoyo de la criteriología suareziiana⁷.

2. El problema de la verdad.

« Commensuración entre la proposición significativa y la cosa significada », fué la definición nominal de la verdad lógica, que orientó el planteo anterior. Declarar la naturaleza íntima de la verdad será solamente precisar el sentido de esta « commensuración ».

Se trata, ante todo, de una commensuración que afecta al campo cognoscitivo como tal. Frente a la tesis de Durando —« la verdad no pertenece al acto o conocimiento intelectual, sino a la cosa conocida en cuanto objeto del entendimiento y conforme a sí misma en su existencia real; o en otras palabras, es la conformidad del concepto objetivo del entendimiento enunciante con la cosa tomada en su ser real »⁸— que reduce la verdad a una semejanza cuasifigurativa entre el contenido de una representa-

⁶ Así la disputa dedicada al estudio del error (*DM*, 9) está dividida en dos secciones, tituladas respectivamente: «Cuál es el origen del error», (s. 2) y «De dónde nace la dificultad en llegar a la verdad», (s. 3).

⁷ Es el mismo Suárez quien nos lo advierte: «A propósito de todos estos capítulos [los del lib. 4 de la *Metafísica* aristotélica referentes a la crítica del escepticismo] se suele plantear el problema de si existe la verdad absoluta y sin mezcla de error en las afirmaciones y negaciones, y si es posible que nosotros lleguemos a aceptarla. *Lo que nos parece digno de discusión en este asunto lo hemos expuesto en las disputas dedicadas al estudio de la verdad y del error*». *DM, Index locupletissimus in Metaph.*, ad lib. 4, cap. 4-8, Q. 8.

⁸ *DM*, d. 8, s. 1, n. 2.

ción y la realidad de la cosa representada, Suárez establece con nitidez el concepto tomista: «Creo que la verdad del conocimiento complejo, o por composición y división, o del juicio con que juzgamos que algo es o no es esto o aquello (todas estas expresiones son para nosotros equivalentes), consiste en la conformidad del juicio con la cosa conocida tal como existe en sí, de la cual conformidad resulta que se puede decir que la cosa juzgada es en sí tal como ha sido juzgada. Esta es a mi parecer la opinión de Sto. Tomás... »⁹.

Y esa conformidad cognoscitiva consiste en una especie de vital intususcepción del ser por el entendimiento cognoscente: no es paralelismo de rasgo dibujado a rasgo realizado; en el conocimiento, representación y asimilación son términos convertibles: «Si se toma al objeto como conocido o representado, no puede decirse conforme a sí mismo en su ser real sino en cuanto *la misma forma con que se lo conoce o representa* tiene una *inmediata conformidad* con la cosa en sí conocida o representada »¹⁰.

Así se explica la verdad de los juicios que tienen por objeto cosas que carecen de ser en sí, o la verdad del conocimiento intuitivo en que no hay representación propiamente tal sino «conformidad inmediata entre la visión y el objeto »¹¹.

En síntesis: «A la argumentación de Durando se responde que esa conformidad del conocimiento que denominamos su verdad, no consiste en una similitud de entidades, como es por sí mismo claro; ni tampoco en la similitud de una imagen formal, o de una representación de la misma clase que la de la imagen formal, porque tal similitud no puede darse sin similitud en alguna entidad o forma real, la cual no se requiere en el conocimiento, según en otro lugar se dirá más ampliamente. Consiste en una representación intencional, o sea en una representación mediante la cual se logra que el entendimiento con su acto o juicio perciba la cosa como es en sí. Y así esta conformidad no es otra cosa que la debida relación o proporción entre la percepción intelectual y la cosa percibida »¹².

Representación «intencional», representación sui generis

⁹ *DM*, d. 8, s. 1, n. 3.

¹⁰ *DM*, d. 8, s. 1, n. 4.

¹¹ Cfr. *DM*, d. 8, s. 1, n. 5.

¹² *DM*, d. 8, s. 2, n. 6.

por la cual no es tanto el concepto como el entendimiento mismo el que se asimila al ser: « Yo creo, si hablamos con propiedad, que el entender resulta formalmente del mismo verbo o concepto en cuanto informa al entendimiento, y que por lo tanto no puede el verbo como tal ser conforme representativamente a la cosa de la cual es verbo, sino que es el entendimiento mismo el que se hace conforme a la cosa cuando la entiende informado por el verbo »¹³.

La « conmensuración » vagamente insinuada en la definición nominal, se acusa ahora vigorosamente como una « conformación » asimilativa mediante la cual el entendimiento (y por él, el sujeto pensante) se pone dinámicamente en contacto con el ser. Conocer, decía Aristóteles y repetía Sto. Tomás, es « hacerse en cierta manera otro ser »; conocer, coincide Suárez, es « percibir conformándose intencionalmente »: el entendimiento « se hace otro » cuando « aprisiona por asimilación al otro »¹⁴.

3. El problema del error.

« El entendimiento puede ser llevado necesariamente a la verdad, pero al error no »¹⁵. Este principio fundamental forma la espina dorsal de la doctrina suareziana acerca del error.

En realidad, más que un principio es un corolario de su concepción de la verdad como « contacto asimilativo de la inteligencia con el ser »: « La verdad es objeto del juicio o conocimiento intelectual, no formal, sino fundamentalmente, porque —como dijo Aristóteles— *el ser de la cosa causa la verdad en el entendimiento*, o en otras palabras es objeto del juicio verdadero. Por lo cual cuando se afirma que nuestro entendimiento sólo asiente a lo verdadero, se quiere decir que sólo asiente al objeto en

¹³ *DM*, d. 8, s. 3, n. 16.

¹⁴ Como confirmación de estos puntos de vista puede consultarse *DM*, d. 8, s. 3 y 4 en que, a base precisamente de la ecuación verdad igual a « contacto con el ser », se establece que la verdad lógica se halla solamente en el juicio y « en los demás actos intelectivos en cuanto participan del juicio » (s. 4, n. 5).

Es esta misma ecuación la que mueve a Suárez a negar valor cognoscitivo al argumento ontológico anselmiano para probar la existencia de Dios: donde no hay contacto con el ser afirmado la inteligencia no conoce: cfr. *Tract. de divina substancia*, l. 1, c. 1, n. 7 y 9.

Dejo de lado el análisis suareziano de los constitutivos metafísicos de la verdad y su discusión psicológica del verbo como « medio » de conocimiento, por parecerme de secundaria importancia en un estudio criteriológico.

¹⁵ *DM*, d. 9, s. 2, n. 6.

cuanto se le muestra ser tal; y así juzga de la verdad del objeto, no formalmente (digámoslo así), sino causal o fundamentalmente —esto es, del mismo ser de la cosa— de modo que de la conformidad a ese ser, resulte o exista la verdad en el conocimiento »¹⁶.

Conocer la verdad es aprehender el ser de la cosa, y por consiguiente nuestro entendimiento esencialmente ordenado a conocer la verdad está también ordenado esencialmente a la aprehensión del ser de las cosas. Pero como el movimiento autónomo y necesario de una tendencia o potencia es solamente explicable por la presencia actuante de su objeto connatural, un movimiento necesario de la inteligencia supone la presencia actuante del ser que es su objeto, o en otras palabras es inseparable del conocimiento verdadero. El ser es objeto del entendimiento, por eso, el error es incomponible con sus actos necesarios: « El entendimiento no está necesariamente determinado al juicio, sino cuando media la evidencia de la cosa conocida, como lo enseñan la experiencia misma, y también el raciocinio: porque sin evidencia el objeto no queda perfectamente aplicado a la potencia de modo que pueda determinarla y arrastrarla necesariamente hacia sí; y la evidencia no puede dar origen a un juicio falso, porque se funda en la cosa misma conocida como es en sí, o debe resolverse necesariamente en algunos principios conocidos y manifiestos por sí mismos »¹⁷.

De este punto de partida se desprenden dos consecuencias importantes: primera, el error sólo se da en los juicios determinados por una fuerza no intelectual, que no puede ser otra que la voluntad; y segunda, así como la presencia de la evidencia garantiza el valor de una certeza, su ausencia deja la inteligencia abandonada al influjo peligroso de la voluntad.

En efecto, si sólo el ser es capaz de determinar un acto intelectual ¿cómo es posible que la inteligencia se mueva a lo falso, *a lo que no es...*? Únicamente la voluntad, dueña del movimiento de las demás facultades y movida a su vez por otro objeto que no es el ser sino el bien subjetivo, puede originar esta monstruosidad metafísica: « en su ejercicio [el entendimiento] nunca puede caer en un juicio falso, si no es bajo la libre impulsión de la voluntad, porque cuando no se mueve necesariamente

¹⁶ *DM*, d. 8, s. 1, n. 8.

¹⁷ *DM*, d. 9, s. 2, n. 6.

sólo puede determinarse al juicio por la voluntad, ya que él mismo no es libre »¹⁸.

Y por otro lado ¿cómo hará para adherirse indisolublemente al ser si la evidencia no se lo revela?: « El juicio verdadero, si es perfecto, es de por sí inmutable en cierto modo —aun en las creaturas— porque si bien simplemente está sujeto al cambio (ya que puede dejar de existir), con todo en lo que de él depende no admite cambio en juicio falso, por causa de la evidencia. Y de este juicio hablamos, porque si el juicio es libre, aunque sea verdadero, su fuerza es tan limitada que puede el entendimiento sometido al influjo de la voluntad pasar de él al juicio falso »¹⁹.

Dos coordenadas delimitan así el ámbito en que cabe el error: lógicamente, la ausencia de evidencia; psicológicamente, el influjo volitivo en la posición del juicio. Escapan, por tanto, a toda duda los juicios garantizados por una evidencia inmediata del ser u obtenidos en virtud de conexiones lógicas fundadas en principios manifiestos por sí mismos: la evidencia « se funda en la cosa misma conocida como es en sí, o debe resolverse necesariamente en algunos principios conocidos y manifiestos por sí mismos »²⁰.

Son por esta razón infalibles los juicios referentes a nuestros estados conciencales presentes, y a la naturaleza de nuestra alma, porque en el primer caso están fundamentados por el ser mismo presente, y en el segundo por una aplicación de principios absolutos: « Es de notar, en segundo lugar, que aunque a las otras substancias espirituales las conocemos imperfectamente, a nuestra alma la percibimos con toda la perfección de que es capaz nuestro modo humano de entender. Porque sabemos con toda evidencia que existe, y conocemos su esencia hasta la última diferencia específica, junto con sus propiedades y pasiones. La razón es, que los actos propios de nuestra alma son sus efectos principales, y nosotros los conocemos plenamente: así ellos nos manifiestan la virtualidad propia de su causa... »²¹.

¹⁸ *DM*, *Ibid*.

¹⁹ *DM*, *Ibid*.

²⁰ *DM*, *Ibid*.

²¹ *De Anima*, l. 4, c. 6, n. 10. Este conocimiento inmediato de los actos conciencales es el punto de partida de la psicología suareziana; y esta deducción de la naturaleza del alma mediante una inferencia causal fundamentada en los actos, su método científico: cfr. *De Anima*, l. 1, Introducción; y l. 4, c. 5 íntegro; *DM*, d. 35, s. 2, n. 7.

Igualmente infalible es la inteligencia en la síntesis de los primeros principios (el de contradicción, por ejemplo) que forma « por simple intuición, sin discurso, con sola la luz natural de la inteligencia »²². Evidencia abstracta de una conexión lógicamente necesaria, irreductible a toda evidencia experimental: « El conocimiento evidente propio de los primeros principios nace de ningún medio, sino inmediatamente de la misma luz natural, al conocer el significado o concepto de los extremos. Hablamos de los principios primeros e inmediatos, porque si son mediatos, ellos mismos serán conclusiones demostradas y del mismo tipo exactamente que todas las otras verdades conocidas a priori. Por tanto, por sí, tampoco los principios inmediatos se conocen por la experiencia como medio propio... »²³.

Evidencia que se justifica reflejamente por una reflexión reveladora de la ley intrínseca que induce al entendimiento a la afirmación necesaria: « Asimismo, de los mismos primeros principios la sabiduría se ocupa de un modo más noble: el « intellectus », efectivamente, se ocupa sólo de un modo simple, poniendo su juicio por la natural e inmediata eficacia de su luz natural; mientras que la sabiduría reflexionando sobre esa misma luz y contemplando su origen —el origen de que esa luz saca toda su certidumbre— se sirve de ella como medio para demostrar la verdad y certeza de los principios »²⁴. Evidencia, por consiguiente, que en último término no es sino la transparente naturaleza de la tendencia intelectual —« luz natural del entendimiento »— que así como está ordenada a la aprehensión del ser, así también refleja en sus necesidades las necesarias leyes del ser: « la sabiduría reflexionando sobre esa luz... se sirve de ella como medio para demostrar la verdad y certeza de los principios »²⁵.

Pero cuando nuestros juicios salen de estos dos temas fundamentales y se introducen a través de los sentidos en el cosmos

²² *De Anima*, l. 4, c. 10, n. 6.

²³ *DM*, d. 1, s. 6, n. 26. Con todo la experiencia es en cierta medida necesaria como condición previa: « Por consiguiente, no queda más sino que la experiencia se requiera para la ciencia como guía del entendimiento en la exacta inteligencia de las nociones de los términos simples, las cuales entendidas, él sólo con su luz natural ve claramente la inmediata conexión de ellas entre sí, primera y única razón de prestarles asentimiento », *Ibid*. Cfr. también el n. 27.

²⁴ *DM*, d. 1, s. 5, n. 29; cfr. también d. 1, s. 4, n. 25 y 26.

²⁵ A la luz de esta concepción metafísica de los primeros principios habría que revisar la interpretación corriente de la teoría suareziana a propósito del principio de « identidad en un tercero » en el caso de la Sma. Trinidad.

material, junto con el contacto entitativo desaparece la infalibilidad intelectual: « No hay duda que a veces los sentidos (y dígase lo mismo proporcionalmente del entendimiento) aprehenden las cosas exteriores de manera distinta a como ellas son en sí ». Con todo los sentidos no juzgan, aprehenden solamente; por eso sus actos no se pueden llamar con propiedad erróneos. Lo son, sin embargo, en relación al entendimiento que engañado por esa aparente « intuición » se ve inducido a un falso juicio: se puede decir que son « causal u ocasionalmente » erróneos ²⁶.

Una vez delimitado el campo cognoscitivo accesible al error, no resta más que señalar sus causas. Sabiendo dónde está, fácilmente comprenderemos también por qué está: « El origen del error que se mezcla en el conocimiento de estas cosas no afirmadas por autoridad extrínseca [testimonio], está radicalmente en que el hombre no concibe las cosas por sus propias especies y tal como son en sí; y esto se deriva de que aprehende y concibe las cosas no inmediatamente, sino por las especies recibidas por intermedio de los sentidos: porque de aquí resulta que muchas veces una imperfecta aprehensión sensible engendre una imperfecta aprehensión intelectual, y la imperfecta aprehensión intelectual un juicio falso: así nos pasa por ejemplo cuando juzgamos que algo es un animal y no lo es.

A veces también, aun supuesta la perfecta aprehensión sensitiva e intelectual de un objeto en sí sensible, puede resultar un error en el entendimiento de una inepta síntesis de los conceptos simples, porque su conexión mutua no siempre es conocida por su propia especie o suficientemente representada: en este caso el error es fruto de una mala ilación.

Y finalmente toda la razón de este defecto está en que el hombre no llega a un evidente conocimiento de la verdad, porque todo conocimiento que no es evidente y derivado de las cosas mismas es de sí expuesto a error.

Que el conocimiento sea de hecho falso, cuasi contingentemente y accidentalmente proviene de que la cosa es distinta de lo que se expresa en el juicio; porque la falsedad no puede nunca provenir de la intención del que afirma, puesto que no puede tender a lo falso como falso » ²⁷.

²⁶ *DM*, d. 9, s. 1, n. 16.

²⁷ *DM*, d. 9, s. 2, n. 10. Cfr. sobre el influjo de la corporeidad en el conocimiento mismo del alma, d. 35, s. 2, n. 7; *De Anima*, l. 4, c. 5, n. 4.

La falibilidad en el hombre está ligada a su corporeidad: de ella se sigue que la inmensa mayoría de sus conocimientos estén en función de la experiencia sensible, imperfecta y limitada, y el entendimiento alejado así del ser se expone a juzgar erróneamente a pesar de su finalidad esencial. El problema del error es un problema de evidencia, de contacto inmediato con el ser: para la inteligencia absolutamente translúcida no existe, para las otras inteligencias existe sólo en la medida de su opacidad.

4. Conclusión.

Concretando los resultados que se desprenden de estos textos, podemos afirmar:

1.º — Para Suárez tomar conciencia de la vida cognoscitiva es por identidad tomar contacto con el ser mismo.

2.º — Por eso, en su horizonte, el problema del escepticismo es un problema mal planteado: no hay que averiguar si poseo certezas legítimas, sino solamente señalar los límites y conexiones lógicas de las que poseo.

3.º — Con todo la argumentación del escéptico no es irrefutable; ya Aristóteles respondió definitivamente a ella.

4.º — El límite de las certezas absolutas es la evidencia inmediata o mediata— porque fuera de la evidencia la inteligencia no tiene garantía de estar movida por el ser en sí.

4.º — Las certezas de conciencia, los primeros principios y lo que por su medio se deduce metafísicamente, es el ámbito de la evidencia.

5.º — Donde interviene la sensibilidad como intermediario cognoscitivo cabe la ausencia de evidencia y por ende el error.

Estos puntos son precisamente los que constituyen el fondo mismo del pensamiento ontológico escolástico; más aún en este aspecto Suárez es no sólo escolástico sino también estrictamente tomista. ¿Cómo ha sido posible que a pesar de afirmaciones tan explícitas y definidas, una definición aislada de « concepto objetivo » haya servido de pretexto para una imputación de racionalismo tipo « cartesiano »... ?