

LA PSICOLOGÍA DE LA ATENCIÓN EN EL COMENTARIO AL DE ANIMA DE FRANCISCO SUÁREZ

José Ángel García Cuadrado

Sumario: Suárez parece que no escribió de manera sistemática sobre la atención; sin embargo juega un papel fundamental en su teoría del conocimiento. La *attentio* se encuentra ligada a nociones muy relevantes de su gnoseología: como la acción vital, el sentido agente, o la armonía de facultades. En este artículo nos ocupamos solo de las referencias dispersas que se encuentran en su comentario al *De anima*. A falta de un estudio más completo se pueden identificar sus fuentes: san Agustín, Escoto y Pedro Olivi. En todo caso, la atención en Suárez presenta un equilibrio entre el papel activo del sujeto y la pasividad del objeto.

Summary: Suarez did not systematically write anything about attention. However, it seems to play a fundamental role in his theory of knowledge. The *attentio* is linked to very relevant notions of his epistemology: as the agent sense or the harmony of faculties. In this paper we deal only with the scattered references found in his commentary on *De anima*. In the absence of a more complete study, its sources can be identified: St. Agustin, Scotus and Peter Olivi. In any case, attention in Suarez presents a balance between the subject active role and the passivity of the object.

Palabras clave: acción vital, pasividad, sentido agente, simpatía de facultades.

Key words: vital action, passivity, agent sense, harmony of faculties.

Fecha de recepción: 30 noviembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 3 diciembre de 2017

1. Introducción¹

“No hay que imaginarse que la investigación de la verdad exija mucho sufrimiento: sólo es menester prestar atención a las ideas claras que cada uno encuentra en sí mismo y seguir exactamente algunas reglas [...]”². En estas palabras de Malebranche, encuentra Maritain el rasgo distintivo del espíritu cartesiano³. En Descartes aparece

¹ Este trabajo se inscribe en la investigación del *Grupo de Pensamiento clásico español* (Universidad de Navarra) y del *Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad* (Universitat de les Illes Balears).

² N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité* I, 1. (*Acerca de la investigación de la verdad*, J. M. Rementería-Barinaga, traductor, Sígueme, Salamanca 2009, 39).

³ Cf. J. MARITAIN, *Trois Réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau*, Paris 1925 (*Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, A. Álvarez de Miranda, traductor, Encuentro, Madrid 2008, 58).

de manera más explícita todavía la relación entre las ideas claras y la atención del sujeto⁴. Basta una *observación atenta* de nuestras ideas para que la verdad se presente de manera clara y distinta a nuestra mente. Pero ¿qué se entiende por “atención”? En el *Diccionario de la Real Academia* se dice en la primera acepción que es la acción y efecto de “atender” que significa “aplicar voluntariamente el entendimiento a un objeto espiritual o sensible”⁵. Si esta fuera el sentido que el racionalismo desear dar al término “atención” (cosa que parece bastante razonable) cabría destacar el papel de la voluntad en la acción de atender.

Sin embargo, el problema cartesiano de la atención parece nacer de una cuestión que suscitaba la perplejidad también a los escolásticos (y también a Suárez): ¿cómo es posible que el espíritu pueda ser afectado por una realidad inferior, como son las sensaciones corporales? En todo caso, parece que en el cartesianismo la realidad externa sensiblemente percibida, parece jugar un papel secundario en el conocimiento.

La atención, como otros tantos temas de la filosofía cartesiana, bebe en sus fuentes del pensamiento escolástico, y más concretamente en Suárez⁶. En mi exposición me limitaré a reseñar y comentar aquellos textos donde el Eximio trata de la psicología de la atención en su comentario al *De anima* de Aristóteles, obra juvenil elaborada en Segovia hacia el 1574, que recoge la síntesis suareciana de la psicología racional. Posteriormente, en 1621, Baltasar Álvarez publicó en las obras completas del Eximio el *Tractatus de anima* a partir de la reelaboración de Suárez de los doce primeros capítulos, junto a la doctrina contenida en el manuscrito juvenil de sus clases en Segovia⁷. A pesar del creciente interés despertado sobre la psicología racional del Doctor Eximio, no he encontrado ningún tratamiento específico sobre la *attentio* en Suárez⁸.

⁴ “[...] sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquitur; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui à solâ luce nascitur [...]”. R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii, Oeuvres de Descartes*. X. Ch. ADAM-P. TANNERY, Vrin, Paris 1996; Reg. 3, 368.

⁵ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 2011. <http://dle.rae.es/?id=4Cc1uOL>. (Consulta del 28 de noviembre de 2017).

⁶ Cf. C. LEIJENHORST, “Cajetan and Suárez on agent sense: Metaphysics and Epistemology in Late Aristotelian Thought”, en H. LAGERLUND (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Dordrecht 2007, 260-262.

⁷ Seguiremos la edición de F. SUÁREZ, *Commentaria una cum Quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*, Edición crítica de S. CASTELLOTE: Tomo I (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1978: Disp. I y II-q. 6ª); Tomo II (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1981: Disp. II-q. 7ª-VII); Tomo III (Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991: Disp. VIII-XIV). En adelante me referiré a ésta edición con la abreviatura QDA. La edición de Baltasar Álvarez la citaré por *Tractatus Secundus: De anima*, en F. SUÁREZ, *Opera Omnia*, Apud Ludovicum Vivès, Paris 1846 (En adelante TDA).

⁸ Algunas alusiones recientes a la atención en Suárez se hallan en C. LEIJENHORST, “Active Perception from Nicholas of Cusa to Thomas Hobbes”, en J. FILIPE SILVA-M. YRJÖNSUURI (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2014, 171-172; T. AHO, “Suárez on cognitive intentions”, en *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, P. J. J. M. BAKKER-J. M. M. H. THIJSSSEN, Ashgate, Hampshire 2007, 201-202; J. LUDWIG, *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suarez*, Karl Ludwig-Verlag München 1929, 40-61; S. KNUUTTILA, “Suarez's Psychology”, en *Companion to Suarez*, V. M. SALAS- R. FASTIGGI (eds.), Brill, Leiden 2015, 196-198; S. CASTELLOTE, “La antropología de Suárez”: *Anales del Seminario de Valencia* 3 (1963) 125-346.

Suárez enmarca sus reflexiones sobre la *attentio* dentro del conocimiento por experiencia⁹; así pues la vivencia de la atención se hace presente en primera instancia a un nivel fenomenológico. Pero también Suárez esboza un análisis de la atención desde el punto de vista gnoseológico. Por esta razón, en un primer momento expondremos los comentarios suarecianos sobre la fenomenología de la atención, tanto a nivel de los sentidos externos e internos como en el plano de la inteligencia; en un segundo momento, analizaremos las referencias de carácter gnoseológico que Suárez lleva a cabo sobre el tema.

2. La fenomenología de la fatiga

Una primera manifestación de la atención se observa mediante la experiencia de la fatiga cuando los sentidos externos centran su atención en algún objeto. Al preguntarse sobre el órgano de la sensación (si se halla en el cerebro o en corazón) Suárez concluye que se halla en el cerebro, pues “una intensa atención provoca dolor y fatiga de cabeza, no de corazón; luego es señal de que el principio de las funciones sensitivas tiene allí su sede”¹⁰.

De modo particular es la vista el sentido que se fatiga con más facilidad cuando mira con atención. El Eximio se pregunta si la visión es provocada por la emisión de un fulgor desde los ojos o más bien por la recepción de las representaciones (*species*) visuales: el teólogo granadino no duda en responder que “la fatiga del ojo que está viendo es debida a la atención continua y a la debilidad del cuerpo, como la fatiga de la imaginación, que tampoco produce emisión exterior alguna. Y si acaso el ojo emite a la sazón algunas emanaciones a causa de la intensidad de la atención, no son emanaciones que perfeccionan la vista, sino flujo de emanaciones que tiene su origen en la atención intensa”¹¹. Y este hecho viene corroborado por una experiencia que Suárez estima como común: “Es afirmación corriente que el fulgor de los ojos proviene de la emisión de ciertas emanaciones vitales, ígneas y muy cálidas, que por lo mismo despiden fulgor. El brillo aparece en el momento en que el ojo pone esfuerzo muy atento en ver, esfuerzo, que le fatiga con facilidad”¹².

En otro texto, Suárez afirma que la lesión de los órganos corporales puede provenir de un exceso del estímulo sensorial (una luminosidad cegadora o un ruido ensordecedor), pero también de un exceso de atención muy prolongado. En este sentido, la

⁹ Sobre el conocimiento por experiencia, cf. J. A. GARCÍA CUADRADO, “Los tratados médicos renacentistas en la gnoseología de Francisco Suárez”: *Scientia et fides* 5 (2017) 37-57.

¹⁰ “Item, ex vehementi attentione dolet et lassatur caput, non cor; ergo signum est ibi residere principium virtutum sentiendi”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 6, n. 6; TDA, Lib. III, c. 13, n. 4.

¹¹ “Ad confirmationem respondetur, quod oculus lassatur videndo, propter attentionem continuam et debilitatem corporis, Sicut etiam imaginatio lassatur, nihil etiam extramittendo. Quod si forte oculus aliquando emittit spiritus aliquos per vehementem attentionem, non est quia illis perficiatur visus, sed ille defluxus spirituum quase consequitur ex attentione vehementi”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VII, q. 4, n. 11; TDA, Lib. III, c. 17, n. 11.

¹² “Dici etiam solet quod ille fulgor oculorum provenit ex emissionem aliquorum spirituum vitalium, qui sunt ignei et calidissimi, et ideo fulgent, nam tunc apparet ille splendor, cum oculus attentissime conatur videre, et ideo in ea re facile lassatur”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VII, q. 5, n. 6; TDA, Lib. III, c. 18, n. 7.

atención viene a ser una prolongación de la acción del órgano sensitivo: “Convieni sin embargo observar que a veces la facultad cognoscitiva material sufre lesión no tanto por la acción del objeto cuanto por la prolongación de la acción. La vista, por ejemplo, se fatiga cuando mira con atención, y la imaginación cuando trabaja sin descanso; estos sentidos más que los otros, quizás por ser más perfectos y exigir una mayor atención. También en el caso de la vista se da una razón especial: para una perfecta visión es preciso quedar fijo, en lo posible; y esto va contra una cierta inclinación natural que la vista tiene, pues de suyo tiene, por así decir, un continuo movimiento y palpitation, de ahí que al quedar fija la atención se sigue una tensión de nervios y un dolor o fatiga. Por eso se fatiga más cuando mira una cosa diminuta, pues se exige una mayor fijeza de los ojos”¹³. Con las limitaciones de la fisiología del momento, Suárez se esfuerza en determinar la conexión entre la actividad sensorial y la atención: la atención muy intensa o prolongada en los sentidos externos produce la fatiga corporal, particularmente el sentido de la vista porque tiene mayor perfección y requiere más energía para mantener la atención. Esto nos lleva a concluir que la atención tiene unas repercusiones orgánicas, aunque no parece que resida en ningún órgano corporal, sino más bien en una instancia superior. Lo que resulta problemático es el hecho de que unas facultades más perfectas requieran un mayor desgaste orgánico; más bien, se podría objetar, es la imperfección de la vista y de la imaginación la que reclama un mayor gasto de energías para alcanzar sus metas.

Ya veíamos antes cómo para Suárez la imaginación es el sentido interno más perfecto, y por esta razón un ejercicio excesivo provoca en el organismo una sensación de fatiga¹⁴. La imaginación tiene como misión conservar las especies sensibles, que tienden a desaparecer una vez ausente el objeto que las produjo. Precisamente porque la retención de las representaciones sensibles es pasajera se precisa una atención persistente de la imaginación; atención que no puede mantenerse por mucho tiempo¹⁵. En todo caso, aunque en un primer momento Suárez parece admitir la clásica diferenciación de los sentidos internos, en realidad, él propone una unificación de los mismos, pues la distinción entre potencias aprehensivas y retentivas parece superflua¹⁶. Basta la presencia instantánea a los sentidos externos de un objeto para que su especie sensible sea retenida, *siempre y cuando hayamos prestado la suficiente atención*¹⁷. De nuevo parece encontrarse de manera implícita que la atención supone una prolongación de la acción, en este caso, de la sensibilidad interna.

¹³ “Oportet tamen notare quod aliquando potentia cognoscitiva materialis laeditur, non tam ex actione obiecti, quam ex continuatione actionis, ut visus lassatur attente videndo, et imaginatio continue operando; et hi sensus magis quam alii, forte quia perfectiores sunt, et attentionem requirunt maiorem. Et in visu etiam est specialis ratio, nam ut videat perfecte necesse est, ut fixus maneat, quantum fieri possit, quod est contra quamdam inclinationem naturalem ipsius, nam ex se habet quasi continuum quemdam motum et palpitationem, unde cum attente figitur, sequitur distensio nervorum et dolor vel lassitudo. Unde videndo rem minimam magis lassatur, quia requiritur maior fixio oculorum”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 2, n. 31; TDA, Lib. III, c. 2, n. 35.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cf. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 5, n. 4; TDA, Lib. III, c. 12, n. 3.

¹⁶ Cfr. QDA, Disp. VIII, q. 1, n. 17; TDA, Lib. III, c. 30, n. 18.

¹⁷ “Et praeterea, est contra experientiam, alias ut species rerum in memoria manerent, deberent per aliquod tempus esse praesentes sensui. Consequens autem est falsum, nam licet subito rem videamus, *si attendimus, possumus postea memorari illius*”. *Ibid.* La cursiva es mía.

Suárez recoge la opinión común en su tiempo de que el órgano cerebral mediante ciertos espíritus animales comunica su energía a los sentidos para que estos se encuentren en la disposición adecuada para la sensación. Si esa energía queda interrumpida (Suárez habla de obturación de los conductos cerebrales) se pierde el sentido¹⁸. Esta explicación no acaba de convencer al teólogo granadino y añade a continuación: “Quizá la comunicación de esta energía se deba también a un género de atención, ya que el sentido no puede sentir sin que el alma preste atención y la atención del alma depende de la imaginativa”¹⁹. De estas afirmaciones se desprende que la atención es el cauce por el que el alma comunica su energía para que pueda darse la sensación; pero la atención depende a su vez de la imaginación. La base orgánica de la imaginación explica la fatiga del cuerpo. Sin embargo, Suárez no es más explícito en sus explicaciones sobre la atención. En otro contexto (la doctrina de la armonía de las facultades) nos proporciona algunas sugerencias que pueden contribuir a su mejor comprensión.

3. La atención y la armonía de facultades

Siguiendo la tradición aristotélica, Suárez afirma la unicidad del alma humana a pesar de la diversidad de operaciones que experimentamos. Las funciones vegetativas y sensitivas quedan asumidas por el alma intelectual, pero sin desaparecer. Esto quiere decir que coexisten en el hombre facultades y operaciones de distinto nivel. Y esa coexistencia resulta armoniosa merced a la simpatía o armonía de las facultades arraigadas en la única alma²⁰. La jerarquía de las operaciones vitales viene determinada por la mayor o menor inmaterialidad; sin embargo, en el orden de la ejecución la atención puede dar prevalencia operativa a una facultad sobre otra.

La conexión de las diversas facultades del alma se manifiesta en que la lesión de un órgano corporal dificulta o imposibilita el ejercicio de las potencias intelectuales. En efecto, “la fantasía y el entendimiento radican en la misma alma, y por lo mismo, se prestan mutuo servicio y se estorban también. De ahí que al lesionarse y al enfermar la fantasía, arrastra consigo la atención del alma y consecuentemente al entendimiento; por eso su lesión repercute en el entendimiento”²¹. En otros términos, la lesión de la imaginación impide la atención precisa para el ejercicio de las potencias superiores.

¹⁸ “Quapropter censeo virtutem hanc communicari a cerebro per spiritus animales, quia ad hoc deserviunt, ut foveant organa sensuum, et illa conservent in dispositione apta ad sentiendum. Qui spiritus pendet ab actuali influxu cerebri, et ideo statim ac obstruuntur viae ad cerebrum, sensus amittitur”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 6, n. 6; TDA, Lib. III, c. 13, n. 7.

¹⁹ “Forte etiam communicatur haec virtus per modum attentionis, nam sensus sentire non potest, nisi anima attendat; attentio autem animae pendet ex imaginativa”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 6, n. 6. “Fortasse etiam communicatur haec virtus per modum attentionis, sensus namque operari non potest, nisi anima attendat, ea autem attentio ex imaginativa pendet”. TDA, Lib. III, c. 13, n. 7.

²⁰ Cf. J. A. GARCÍA CUADRADO, “La armonía de facultades en la gnosología de Francisco Suárez”: *Pensamiento* 71 (2015) 587-615.

²¹ “Quocirca nihilominus nulla concurrat commodior et evidentior ratio, nisi quod haec dependentia provenit ex imperfectione status, nam intellectus nunc non recipit species, nisi dum actu operatur phantasia; phantasia autem et intellectus radicantur in eadem anima et ideo sibi invicem deserviunt et sese impediunt; et ideo dum phantasia laeditur et insanit secum trahit attentionem animae, atque adeo intellectum; et ideo laesio redundat in intellectum”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. IX, q. 7, n. 8; TDA, Lib. IV, c. 7, n. 4.

Suárez distingue el caso del que hombre que está dormido, donde los sentidos están inactivos –y consecuentemente, también la inteligencia–, del éxtasis, donde los sentidos quedan en suspenso pero la inteligencia está activa merced a su conexión con la actividad atenta de la imaginación. En efecto, “si los sentidos internos y externos quedan entorpecidos en su actividad, también quedará el entendimiento, como sucede en los que están dormidos. Pero si los sentidos externos están atados, no porque la imaginación ponga estorbo, sino por la tensa atención que ella mantiene, entonces el entendimiento no queda estorbado. Es lo que sucede en el éxtasis”²².

También la atención afecta a las potencias de un mismo nivel: por ejemplo, entre los sentidos externos. “Tenemos la experiencia, efectivamente, de que la acción de una facultad entorpece la acción de otra facultad que pertenece incluso al mismo grado de alma. [...] Por esta razón en una misma alma sensitiva la acción de un sentido realizada con atención entorpece la acción de otro”²³. Esto se aprecia ya en el mundo animal: “También en estos animales la actividad intensa de una parte estorba la actividad de la otra. Así, un dolor agudo en el tacto estorba la actividad visual. No ocurriría esto, si las diversas partes del alma residiesen en partes distintas; en un caso así cada una podría actuar sin el concurso de la otra, y aunque una estuviese en tensión (*attenta*) o en relajación, la otra no tendría por qué relajarse ni quedar estorbada”²⁴.

También la atención en las facultades superiores puede afectar al ejercicio de las potencias inferiores, en virtud de la conexión entre las potencias del alma; por ejemplo, “cuando alguien durante cierto tiempo se concentra con atención intensa en una actividad intelectual, queda entorpecida la función sensitiva y digestiva”²⁵. En efecto, la atención intelectual puede ser tan intensa que las potencias sensibles anulen temporalmente su actividad. De este modo, se explica que “los varones divinos y héroes están tan

²² “Ad tertium respondetur quod si sensus interni et externi a sua operatione impediuntur, etiam impediuntur intellectus, ut in dormientibus fit; tamen si sensus externi sint ligati, non propter impedimentum imaginationis, sed propter vehementem attentionem illius, tunc non impeditur intellectus. Et ita contingit in exstasi”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. IX, q. 7, n. 9. “Ad tertium dic, si sensus externi simul et interni impediuntur a sua operatione, fore ut etiam impediatur intellectus, quemadmodum contingit in dormientibus, si tamen sensus externi ligentur non propter imaginatricis impedimentum, sed ob vehementem attentionem illius ad rem disparatam, tunc intellectum minime impeditum iri, sicque in exstasi contingere”. TDA, Lib. IV, c. 7, n. 5.

²³ “Secunda ratio, a posteriori, sumitur ex consonantia quae est inter operationes et potentias hominis, etiam inter illas quae ad diversos gradus animarum pertinent. Haec enim consonantia tanta esse non posset, nisi esset unum principium principale et una anima quae per omnes illas operaretur. [...]”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. II, q. 5, n. 5. No deja de ser curioso el ejemplo aducido por Suárez: una intensa atención intelectual es capaz de detener el ejercicio de la digestión; la experiencia manifiesta más bien la inversión de las operaciones: la digestión atenúa la atención de la inteligencia.

²⁴ “Alia experientia est, quod etiam in his animalibus vehemens operatio unius partis impedit operationem alterius, ut grandis dolor tactus impedit actionem visus, quod non fieret, si essent diversae partes animae in diversis partibus, nam tunc una posset operari sine concursu alterius, et licet una esset attenta vel lassata, alia non lassaretur nec impidiretur”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. II, q. 7, n. 11; TDA, Lib. I, c. 13, n. 11.

²⁵ “Experimur enim quod operatio unius potentiae impedit operationem alterius potentiae pertinentis etiam ad illum gradum animae; ut si quis nimia attentione incumbat actioni intellectus aliquo tempore, impeditur vis sensitiva et digestiva”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. II, q. 5, n. 5. No deja de ser curioso el ejemplo aducido por Suárez: una intensa atención intelectual es capaz de detener el ejercicio de la digestión; la experiencia manifiesta más bien la inversión de las operaciones: la digestión atenúa la atención de la inteligencia.

absortos atentos en la contemplación de las substancias separadas, que externamente nada sienten”²⁶. Este será el tipo de intelección de la que gozará el alma separada.

Por otro lado, Suárez advierte que la atención puede abarcar diversos objetos: “El entendimiento considera también a menudo dos cosas y la conveniencia o diferencia entre ellas. Puede, por lo tanto, una única facultad conocer muchos objetos. Prueba de que los puede conocer en pluralidad. Cuando veo dos hombres no los veo en unidad: no los comparo en absoluto uno con otro ni de ellos formo uno sólo. De la misma manera puede considerarlos el entendimiento. La razón es que la atención del entendimiento tiene su ámbito y puede aplicarse total o parcialmente al conocimiento. Luego con la mitad de la atención puede conocer un objeto, y además con la otra parte de la atención el otro. Asimismo, el entendimiento puede conocer simultáneamente muchos objetos estableciendo la diferencia entre ellos o comparándolo bajo algún aspecto”²⁷. Interesa subrayar que Suárez divida la atención de manera cuantitativa en tantos objetos como merezcan su atención. Pero es evidente que esa atención no se puede multiplicar hasta el infinito, argumento que le sirve para refutar la doctrina del intelecto único averroísta²⁸.

4. ¿Reflexión versus atención?

En la Disputación VI, se pregunta Suárez en la q. 4 si el sentido conoce su propio acto, tópico bien conocido entre los escolásticos. La respuesta suareciana parece moverse en la línea de la tradición tomista: los sentidos tanto externos como internos nunca conocen su propio acto, pues este conocimiento presupone la espiritualidad cognoscitiva. A este propósito menciona la opinión de algunos comentadores de Aristóteles (Filopón y Simplicio, seguidos por Nemesio de Émesa y Agostino Nifo) que afirman según el Eximio: “Ningún sentido puede percibir con un acto propio el acto de otro

²⁶ “Est autem in praesenti quaestione certum, 1º, intellectum dependere a sensibus in receptione specierum, ut supra ostensum est. Quaestio tamen manet an postquam intellectus recipit species, possit libere illis uti independenter a sensibus. In quo etiam est, 2º, certum non habere in usu istarum specierum dependentiam a sensibus exterioribus, nam ipsis sensibus nihil operantibus, potest intellectus operari, ut experientia docet, et maxime in viris contemplativis qui extasim patiuntur. Et Aristoteles, 10 Ethicorum, ait quod viri divini et heroici ita sunt attenti in contemplatione substantiarum separatarum ut nihil exterius sentiant”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. IX, q. 7, n. 2; TDA, Lib. IV, c. 7, n. 1.

²⁷ “Intellectus etiam saepe considerat duas res et convenientiam vel differentiam inter illas; potest ergo una potentia plura cognoscere. Quod autem possit per modum plurium, probatur, nam quando video duos homines, non video illos per modum unius, quia nullo modo confero unum ad alium, nec ex illis facio unum. Et eodem modo potest intellectus illos considerare. Et ratio est, nam attentio intellectus habet latitudinem, et potest totaliter vel ex parte applicari cognitioni; ergo potest unum cognoscere dimidiata attentione, et deinde aliud alia attentionis parte. Item, intellectus potest simul plura cognoscere, constituendo differentiam inter illa, vel aliquo modo comparando; ergo etiam potest illa absolute cognoscere sine comparatione”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 7, n. 6.

²⁸ “Et praeterea, quia idem actus vitalis non potest fieri simul a duabus potentiis; ergo debet affirmare primum; ergo cum ille intellectus sit idem in omnibus, et solus ille sit qui efficit actum intelligendi, efficiet eisdem actus in omnibus. Et tunc rursus sequitur quod idem intellectus numero simul assentiret contrariis propositionibus, et eadem voluntas peccaret simul et beneficeret; et similia. Quae statim prae se ferunt impossibilitatem. Tandem, ille intellectus esset finitae virtutis. Impossibile ergo est quod in tot hominibus intelligeret simul res adeo diversas et repugnantes, et omnibus et singulis perfectam praebere attentionem”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. II, q. 4, n. 14.

sentido mediante la especie propia del mismo, y como parte del propio objeto²⁹. Para estos autores la operación del sentido es percibida por una potencia o energía del alma que recibe el nombre de “atentiva”; y añaden que el sentido puede percibir su operación como instrumento de la razón³⁰.

La respuesta del Eximio a estos autores tiende matizar estas opiniones. En concreto la segunda afirmación (el sentido puede percibir su operación como instrumento de la razón) es falsa, pues ni siquiera unidos a la razón, los sentidos pueden trascender sus propios objetos³¹. Sin embargo, la primera afirmación es cierta, “si por energía atentiva se entiende la energía intelectual; porque si imaginan otro tipo de capacidad, es falsa, por tratarse de algo superfluo³². De este texto parece deducirse que la atención surge de los niveles superiores del alma, concretamente de la potencia intelectual. En todo caso, los sentidos internos no pueden percibir mediante especies propias, las sensaciones externas. Por ejemplo, en la visión, no se imprime su especie propia en el sentido interno, porque si así fuera cuando veo lo blanco, quedarían impresos simultáneamente en el sentido interno dos especies: una, la de blancura, y otra, la de la visión misma. Además, el sentido interno debería iluminar dos actos simultáneamente con dos especies distintas: la especie propia de la visión y el acto de ver, lo cual es contrario a la experiencia y a la manera correcta de operar el sentido interno³³.

Entonces, ¿cómo se conoce el acto de conocer sensible? No mediante reflexión, sino por la atención puesta en el mismo ejercicio del acto: “Todo sentido percibe, en alguna medida, su acto, no por reflexión, sino de manera imperfecta y en el propio ejercicio, por así decir, del acto. Prueba: Todo conocimiento se produce por atención y estimulación vitales de la facultad. Luego mientras la facultad siente el objeto exterior en el ejercicio del acto experimenta, por así decir, que siente. Confirmación: Por el mero hecho de que alguien vea el color sabrá experimentalmente en un segundo momento, aunque en el primero no reflexione, no sólo qué sea el color, sino también qué sea ver

²⁹ “Secunda conclusio: Nullus sensus potest proprio actu percipere actum alterius sensus per propriam illius speciem, et tamquam partem proprii obiecti. Hanc conclusionem insinuat Philoponus, lib 3 Animae, cap 2, et Simplicius, ibi”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 4, n. 6; TDA, Lib. III, c. 11, n. 4.

³⁰ “Qui dicunt operationem sensuum non percipi sensu interiori vel exteriori, sed quadam vi animae rationalis, quae attentiva dicitur. Addunt tamen quod sensus, ut instrumentum rationis, potest percipere suam operationem. Idem Niphus, in *Collectaneis*, et Nemesius, *De natura hominis*, cap. 7”. *Ibid.*

³¹ “Sed hoc secundum falsum est, nam sensus, etiam propter coniunctionem ad rationem, non transcendunt propria obiecta”. *Ibid.*

³² “Primum vero dictum verum est, si per vim attentivam intelligant vim intellectivam, nam si aliam virtutem fingant, falsum est, quia id est superfluum”. *Ibid.*

³³ “Probatur antecedens, quia sensatio, verbi gratia, visio, non imprimat propriam speciem sui sensui interno, alias quando video album, imprimerentur simul in interiori sensu duae species: alia albedinis, alia visionis. Consequens est falsum; ergo. Probo minorem, quoniam alias etiam sensus interior deberet elicere duos actus simul iuxta numerum specierum, nam per duas species d. versas duo eliciuntur actus. Hoc autem est contra experientiam et contra debitum modum operandi sensus interioris. Numquam enim posset aliquid perfecta attentione cognoscere nec potest dici quod per unam speciem operabitur, et non per aliam tum quia non est maior ratio de una quam de alia, tum quia ipsa potentia naturaliter operatur. Et confirmatur, 1º, nam si cognosceremus visionem verbi gratia, per propriam speciem, illius, possemus formare proprium et distinctum conceptum illius et possemus explicare qualis sit Visio nemo autem id potest, ut experientia patet; ergo signum est quod huiusmodi sensationis actus sunt entitates excedentes obiecta sensibilia. Et confirmatur praeterea, nam sensus interior non potest cognoscere ipsum exteriorem sensum, nempe ipsam potentiam; ergo nec potest percipere illius actum per propriam speciem, nam par est ratio”. *Ibid.*

el color”³⁴. Así pues, de manera concomitante o simultánea, el sentido aprehende no sólo su objeto propio sino también la propia facultad en su ejercicio; y esa aprehensión es posible por la atención que procede de las energías intelectivas. No hay pues un segundo acto cognoscitivo (la reflexión), pues ésta no se da en los órganos corporales, al carecer de la espiritualidad propia de la potencia intelectual. De las palabras de Suárez se desprende que el conocimiento es fruto tanto de la estimulación externa como de la atención del sujeto: sin esta última no habría acto de conocer.

5. *Attentio* y sentido agente

La postura suareciana con respecto al sentido agente parece conciliar las posturas de los defensores de su existencia (Juan de Jandún, por ejemplo), como la de sus detractores (la escuela tomista, en general)³⁵. En efecto, para Suárez no se precisa un sentido agente para formar las especies sensibles en los sentidos externos, pues esa especie o representación sensible viene causada por el objeto exterior³⁶. Sin embargo, en la sensibilidad interna la cuestión no aparece tan clara³⁷. Considera como probable que “la especie sentida del sentido interno no la produce el objeto exterior mediante una especie, sino el sentido externo mediante su acto de conocer”³⁸. Y poco después añade que “probablemente las especies internas en cuestión surgen en el sentido interno como resultado de la eficacia y actividad propias del mismo y no como efecto de un elemento exterior”³⁹. Así pues, la representación (especie) recibida en la sensibilidad interna es fruto más de la atención del sujeto al percibir su mismo sentir, que del estímulo exterior.

En la explicación de esta tesis acude nuevamente a la doctrina de la simpatía de potencias: “los sentidos internos y externos están radicados en la misma alma; luego es una misma el alma que ve por la vista y que imagina por la imaginación; en esta armonía natural entre las potencias está por tanto la explicación de que el alma, al punto de percibir algo por la vista, forme inmediatamente en su imaginación una semejanza de aquel objeto, no mediante una potencia distinta de la imaginación, sino por virtud de la misma imaginación; de suerte que dada la sensación externa, surge la especie en el

³⁴ “Tertia conclusio sit: Omnis sensus percipit aliquo modo actum suum, non per reflexionem, sed imperfecto modo et quasi in actu exercito. Probat, nam omnis cognitio fit per vitalem attentionem et immutationem potentiae; ergo dum potentia sentit obiectum extrinsecum, in actu exercito experitur quasi se sentire. Confirmatur, nam eo ipso quod quis videt colorem. Licet tunc non reflectatur, postea experimentaliter sciet non solum quid sit color, sed etiam quid sit videre colorem; ergo signum est, etc.” *Ibid.*, n. 7; TDA, Lib. III, c. 12, n. 5.

³⁵ Pattin habla más bien de eclecticismo: “La thèse que soutient Suarez nous semble assez éctectique”. A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun: ses antécédents et son évolution*, Leuven University Press, Leuven 1988, 420. Cf. también J. B. SOUTH, “Francisco Suárez on Imagination”: *Vivarium* 39 (2001) 143-156.

³⁶ Cf. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 6; TDA, Lib. III, c. 9, n. 4.

³⁷ C. LEIJENHOERST, “Cajetan and Suárez on Agent Sense”, 250-262.

³⁸ “Secunda conclusio sit tantum probabilis, quia in re adeo obscura nihil potest definiri certum: Species sensata sensus interioris non fit ab obiecto extrinseco media specie, sed a sensu exteriori medio actu cognitionis suae”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 10; TDA, Lib. III, c. 9, n. 7.

³⁹ “Probabile est huiusmodi species interiores resultare in interiori sensu propria vi et activitate illius, et non per efficientiam alicuius extrinseci”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 13; TDA, Lib. III, c. 9, n. 9.

sentido interno, como resultado natural, no por la actividad de la sensación, sino por la actividad justamente del alma, que se vale de la imaginación, si bien ante la presencia de la cosa sentida⁴⁰. Todo esto le lleva a postular la existencia de un sentido agente⁴¹: si las especies de los sentidos internos fueran originadas a partir de la cosa real o de la especie del sentido externo, sucedería que una causa menos perfecta originaría un efecto más perfecto, de manera que se daría una desproporción entre la especie de los sentidos internos y la realidad que la origina o la especie de ésta⁴².

Suárez cuestiona que la especie de los sentidos externos determine la especie del sentido interno. En efecto, “si la especie del sentido externo determinara la especie en el interno, el resultado sería que el sentido interno, siempre que el externo recibe las especies, las recibiría también”⁴³, lo cual parece a todas luces falso. Es cierto que el sentido interno precisa especies de los sentidos externos, pero “la especie del sentido externo únicamente produce otra interior a condición de que *el propio sentido preste atención y la reciba vitalmente*”⁴⁴. De esto parece desprenderse que la atención produce una nueva especie intencional una vez recibido el estímulo sensible: pero esa especie no es directamente del objeto externo, sino del mismo acto de sentir el objeto externo. En todo caso, la especie de los sentidos externos no se basta para producir ella sola la especie intencional en el sentido interno, pues se requiere la atención. “En efecto, o dicha atención es necesaria para que el propio sentido realice alguna acción en orden a la producción de la especie –y en esa circunstancia la acción no es ya de la especie sola– o se requiere únicamente como disposición material de la facultad –y esta afirmación es imposible: en efecto, aunque la atención vital sea necesaria para operar mediante especies, no lo es para recibir especies, como resulta evidente en los sentidos externos”⁴⁵. La atención parece necesaria para la producción de especies intencionales en los sentidos internos; sin atención no habría propiamente conocimiento; pero la atención sola, sin estímulo sensible, tampoco se bastaría.

⁴⁰ “Sensus interior et exterior ia eadem anima radicanur, unde eadem est anima quae videt per visum, et per imaginationem imaginaatur; est ergo haec naturalis consensio inter has potentias, quod eo ipso quod anima aliquid visu percipit, statim format similitudinem illius rei in imaginatione sua, non <mediante> potentia ab imaginatione distincta, sed per virtutem eiusdem imaginationis, ita ut posita sensatione extrínseca, naturaliter resultet species in interiori sensu, non ex activitate sensationis, sed ex activitate ipsius animae per imaginationem, ad praesentiam tamen rei sensatae”. *Ibid.*

⁴¹ Cf. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 16; TDA, Lib. III, c. 9, n. 14.

⁴² Cf. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 9; TDA, Lib. III, c. 9, n. 10. Sobre la postura de Suárez frente a la de Cayetano, C. LEIJENHORST, “Cajetan and Suárez on agent sense”, 237-262.

⁴³ “3º, arguitur, nam si species sensus exterioris causaret speciem in interiori sensu, sequeretur quod quandocumque sensus exterior recipit species, eandem reciperet sensus interior. Consequens est falsum; ergo”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 9; TDA, Lib. III, c. 9, n. 9.

⁴⁴ “Si vero dicas quod species sensus exterioris non producit aliam interiorem, nisi ipse sensus attendat et vitaliter illam recipiat quod in casibus argumenti non contingit”. *Ibid.* La cursiva es mía.

⁴⁵ “[...] contra hoc est, nam vel illa attentio est necessaria, ut ipse sensus aliquid agat ad productionem speciei et sic iam non sola species est quae agit, vel tantum requiritur ut materialis dispositio potentiae et hoc dici non potest, nam licet attentio vitalis sit necessaria ad operandum per species, non tamen ad recipiendum species, ut in sensibus exterioribus hoc patet”. *Ibid.*

6. Hacia una definición de la *attentio*

En la q. 3 de la Disputación V (“De las potencias cognoscitivas en general”) Suárez se detiene un poco más en explicar la naturaleza de la atención. En esa cuestión se pregunta si los actos de la facultad cognoscitiva se distinguen específicamente de la facultad misma. Por ejemplo, si el ver se distingue específicamente de la facultad visiva; o si por el contrario se identifica con ella. Por una parte se encuentra la opinión de que el acto cognoscitivo no es una cualidad distinta de la facultad y de la especie, sino una mera recepción vital de la especie intencional.

Para explicarlo Suárez advierte: “Téngase en cuenta sobre el particular que la especie puede recibirse en la facultad de dos maneras: Una mortecinamente, por así decir, como en el caso en que la facultad no centra su atención en la recepción de la especie; es la manera de recibirse la especie en el ojo cuando uno, al centrar la atención en otras cosas, no ve. Se la llama mortecina, porque la recepción en el aire y en el espejo es también de esta manera. Todo el mundo está de acuerdo en que el acto cognoscitivo es algo distinto de esta recepción de la especie; es evidente, por ejemplo, en el caso del sentido interior y del entendimiento: las especies recibidas permanecen en la facultad sin que tenga lugar el conocimiento actual. Otra manera de recibirse la especie en la facultad es vitalmente, como ocurre cuando el alma centra su atención. Esta atención no es algo distinto realmente del alma y de la facultad, sino un modo de ella. La mentada opinión afirma que en esta recepción vital de la especie y no en otra consiste el conocimiento”⁴⁶. Así pues, para estos autores⁴⁷ no hay propiamente conocimiento cuando se da la recepción intencional de las especies, sino cuando además el sujeto presta atención en esa recepción intencional. Se trata, por tanto, de una recepción donde se aúna la actividad vital del sujeto con la pasividad de la recepción intencional. La atención que posibilita el conocimiento es un modo del alma y de la facultad, nada distinto realmente de ellas. De esta manera, parecen simplificarse las entidades intermedias para explicar el conocimiento (sensible e intelectual)⁴⁸, muy al gusto nominalista⁴⁹. Pero estas simplificaciones tienen también un coste. Por ejemplo, nos podemos cuestionar entonces: Si todo conocer es un conocer atento (sin la cual no hay propiamente conocer) ¿cómo puedo fijar la atención sobre un objeto sin un previo conocimiento? En otros términos: ¿es anterior la atención al conocer, o más bien hay un cierto conocimiento previo sobre el cual dirijo mi atención según mis intereses? Son cuestiones que quedan en el aire y Suárez parece no advertir.

⁴⁶ “Pro quo nota quod species dupliciter potest recipi in potentia: Uno modo quasi mortue, ut quando potentia non attendit receptionem speciei, quomodo recipitur species in oculo quando, ad alia attendens, homo non videt. Qui dicitur mortuus modus, quia illo etiam modo recipitur in aere vel in speculo. Et in hoc omnes conveniunt, quod actus cognoscendi est aliquid distinctum ab hac receptione speciei, ut in sensu interiori et intellectu patet, ubi species manent receptae in potentia absque actuali cognitione. Alio ergo modo recipitur species in potentia, nempe vitaliter, ut quando anima attendit. Quae attentio non est aliquid distinctum re ab anima et potentia, sed modus quidam illius. Hanc igitur receptionem vitalem speciei, ait haec opinio, esse cognitionem, et non aliam”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 3, n. 1. TDA, Lib. III, c. 3, n. 1.

⁴⁷ Suárez cita a Paulo Veneto, Agostino Nifo, Cayetano, Juan de Ripa, Gabriel Biel y muchos nominales.

⁴⁸ “Et quamvis multi ex his auctoribus de sensibus specialiter loquantur, tamen eadem ratio est de omnibus potentiis cognoscitivis”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 3, n. 1; TDA, Lib. III, c. 3, n. 1.

⁴⁹ “Fundamentum huius sententiae est, quia posita huiusmodi vitali receptione speciei, intelligitur optime quomodo fiat cognitio, et evitantur superfluae entitates, quae non sunt pro libito multiplicandae”. *Ibid.*

Por otro lado, el Eximio sostiene como más probable la distinción entre las potencias y sus actos. Si el conocimiento consistiera en la atención vital, ésta no sería realmente distinta de la facultad, viniendo a ser tan solo un modo separable de la misma, pues no produciría nada realmente distinto. Pero Suárez argumenta:

1. Si se identifica el acto cognoscitivo con la atención, sería superflua la existencia de la facultad, pues el alma sola bastaría para conocer: “si el acto cognoscitivo solamente consistiese en la atención del alma, se identificaría con la propia alma más que con la facultad, incluso estaría de más una facultad distinta. El alma misma sería en consecuencia su propia facultad, y facultad y operación se identificarían; lo cual es incompatible con la esencia de la creatura”⁵⁰. En efecto, si no hubiera distinción entre el alma, la facultad y su operación estaríamos tratando de una naturaleza totalmente simple, donde no se dan estas distinciones: esto es, estaríamos frente a una naturaleza divina.
2. Esta identificación tampoco es adecuada si se aplica al conocimiento sensible, pues en tal caso la operación “se identificaría con la propia alma; sería por lo mismo una acción privativa del alma y no del compuesto y, en consecuencia, sería una acción espiritual propia de un ser subsistente, incompatible con la naturaleza animal”⁵¹. En efecto, si la mera actividad del alma sirviera para conocer sensiblemente, no se necesitaría del cuerpo, tratándose de una operación exclusivamente espiritual, inapropiada del conocimiento sensible.
3. Si el conocer fuera simplemente una acción vital del alma, esto es, nada distinto de ella, sería inútil la recepción de la especie. “En efecto, el alma puede centrar su atención aun sin recibir especie alguna; por ejemplo, cuando me quedo atentamente a la expectativa de poder oír algo. De aquí una ulterior consecuencia: si la audición, v. g., no es más que la atención del alma, ya ha puesto con ello el alma de su parte cuanto se requiere para que surja la audición”⁵². En otras palabras, la actividad vital del alma no explica ella sola el conocimiento, pues la atención es tan solo una disposición activa a recibir las especies intencionales, pero sin recibir estas, nada conoce el sujeto, incluso a nivel sensible. De otro modo, se seguirían una serie de consecuencias difícil-

⁵⁰ “Contra hoc igitur arguitur, nam si actus cognoscendi tantum esset animae attentio, potius esset idem cum ipsa anima, quam cum potentia, immo superflua esset potentia distincta; et ita ipsa anima esset sua potentia; et sua potentia et operatio essent idem, quod repugnat rationi creaturae”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 3, n. 4; TDA, Lib. III, c. 3, n. 4.

⁵¹ “Item, sequitur evidenter quod actio cognoscitiva per sensum esset idem cum ipsa anima, atque adeo esset actio propria animae, et non coniuncti, et consequenter esset actio spiritualis rei subsistentis, et repugnaret brutis”. *Ibid.*

⁵² “Item, ad huiusmodi attentionem superflua esset receptio speciei. Attendere enim potest anima etiam si nullam speciem recipiat, ut quando attente specto an aliquid possim audire. Ex quo ulterius sequitur quod si auditio, verbi gratia, non est nisi attentio animae, iam tunc ex parte animae est factum quidquid requiritur ad audiendum”. *Ibid.*

mente asumibles⁵³. En primer lugar, si la audición es la sola atención, no se explica cómo “una vez puestas las condiciones por parte del alma para oír, sin embargo no se oiga; y después, sin una nueva eficiencia, se da la audición”⁵⁴. En efecto, si todo el conocimiento se pone de parte del sujeto, no se explica suficientemente cómo unas veces conocemos y otras no, si prescindimos de la representación intencional. Así pues, la realidad exterior manifiesta alguna eficiencia en el conocer, mediante la especie (sensible, en este caso). Además, “se seguiría que una vez puesta la atención por parte del alma, y sonando el objeto, sin ninguna multiplicación de las especies se producirá la audición, puesto que la acción auditiva, esto es, la atención, ya estaba presente, al igual que el objeto: no es por tanto necesaria (la especie), según los adversarios; y el mismo argumento se aplica a la vista; ya que una vez presente el objeto visible el alma sin ninguna especie puede atender, y por tanto ver: serán superfluas, por tanto, las especies”⁵⁵. Con este argumento, se negaría la necesidad de la especie cognoscitiva para conocer: basta la atención del alma y el estímulo sensible para que se dé la sensación.

4. Finalmente, “la visión consiste en la atención al objeto en sí, o a la inmutación que el mismo hace en la potencia. En el primer caso, no se requeriría la inmutación para conocer, puesto que la vista puede atender sin especie, como ya se ha explicado. El segundo caso, es imposible ya que la inmutación intencional de ningún modo es sentida: luego solo por la fuerza de la atención hacia aquella, el objeto no es percibido. Además, cuando esta doctrina se aplica a la inteligencia ni siquiera es comprensible: esta facultad aprehende y juzga, componiendo y discurriendo sabe, opina y yerra, etc. Por tanto, es increíble que todos estos actos sean el mismo intelecto o la especie. Por tanto, expe

⁵³ En este punto seguiré la edición de Baltasar Álvarez, que es más clara en su argumentación que el manuscrito del *De anima*: F. SUÁREZ, TDA, Lib. III, c. 3, n. 4.

⁵⁴ “Ex quo ulterius sequitur, primo, si auditio sola est attentio, jam tunc ex parte animae factum esse quidquid ad audiendum requiritur, nec tamen audire, ac postea sine nova efficientia auditionem dari”. F. SUÁREZ, TDA, Lib. III, c. 3, n. 4. En el manuscrito se lee: “Ex quo sequuntur duo inconvenientia. 1º, Quod anima efficit quidquid requiritur ad audiendum, et non audit; et quod postea audit sine nova efficientia”. QDA, Disp. V, q. 3, n. 5.

⁵⁵ “Sequitur secundo posita attentione ex parte animae, atque objecto sonante, fore ut absque ulla multiplicatione specierum audiatur: siquidem auditiva actio, scilicet attentio, jam praeerat, objectumque similiter: nihil autem aliud est necessarium, juxta adversarios, idemque argumentum urgetur in visu. Nam praesente objecto visibili anima sine specie potest attendere, atque adeo videre: redundabit ergo species”. F. SUÁREZ, TDA, Lib. III, c. 3, n. 4. “2º, Quod tunc stante attentione ex parte animae et posito sono, sine alia multiplicatione specierum auditur, quia actio auditiva iam est facta, et obiectum est praesens; nihil autem aliud est necessarium. Similiter, praesentato obiecto visibili, ipsa anima sine alia specie potest attendere; ergo videbit; ergo superflua est species”. QDA, Disp. V, q. 3, n. 5.

rimentamos abiertamente que de tales actos se manifiesta la verdad de la conclusión”⁵⁶. En efecto, con la sola atención no hay conocer, ya sea a nivel sensible o intelectual.

En definitiva, para Suárez la atención parece una cualidad real, distinta del alma, de sus potencias, de las especies intencionales y de la operación cognoscitiva. Parece fruto de una acción vital del alma, que complementa la recepción pasiva propia de la sensibilidad externa en orden al acto de conocer. Pero no parece quedar del todo perfilado el estatuto gnoseológico de la atención.

7. Conclusión

El fenómeno psicológico de la atención plantea ciertas dificultades a la tradición aristotélica, que tiende a concebir el conocimiento sensible como mera recepción pasiva de los estímulos exteriores⁵⁷. Suárez conoce bien esa tradición escolástica pero incorpora el papel activo del sujeto con la noción de atención, a través de las fuentes medievales: San Agustín⁵⁸, Pedro Olivi⁵⁹ y Escoto⁶⁰. De este modo, el conocimiento no consiste solo en la recepción pasiva de las especies, ni en la sola actividad del sujeto, sino en la conjunción de las dos instancias: las especies recibidas y la atención vital.

⁵⁶ “Quarto: aut visio est attentio ad objectum in se, aut ad immutationem, quam ipsum facit in potentia. Si primum: sane ad cognoscendum non requiritur immutatio, cum possit visus attendere absque specie, ut est explicatum. Secundum vero est impossibile, cum immutatio intentionalis neququam sentitur: ergo ex vi attentionis ad illam, objectum non percipietur. Accedit, quod de intellectu saltem explicari nequeat dicta sententia: haec enim potentia apprehendit et iudicat, componit et discurrit sciendo, opinando, errando, etc., incredibile autem est hosce actus omnes ipsomet esse intellectum, aut speciem: quocirca quae de talibus actibus experimur aperte ostendunt veritatem conclusionis”. F. SUÁREZ, TDA, Lib. III, c. 3, n. 4. “Praeterea, vel videre est attendere ad obiectum in se, vel est attendere ad immutationem quam facit obiectum in potentia. Si primum, ergo ad videndum non requiritur immutatio, nam optime potest visus attendere sine specie, ut explicui. Secundum vero est impossibile, quia immutatio intentionalis non sentitur; ergo ex vi attentionis ad illam numquam percipietur obiectum. Praeterea, in intellectu impossibile est intelligere illum modum, nam intellectus apprehendit et iudicat, componit et discurrit, elicit actum opinionis, scientiae, erroris, etc; impossibile autem est intelligere quod isti omnes actus sint aut ipse intellectus, aut species. Quocirca omnia, quae nos de his actibus experimur, aperte ostendunt esse veritatem conclusionis”. QDA, Disp. V, q. 3, n. 5.

⁵⁷ Cf. C. LEIJENHORST, “Attention please! Theories of Selective Attention in Late Aristotelian and Early Modern Philosophy”, en *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, P. J. J. M. BAKKER/J. M. M. H. THIJSSSEN (eds.), Ashgate, Hampshire 2007, 205-208. No obstante la distinción aristotélica entre memoria y reminiscencia parece relacionarse implícitamente con la dualidad atención/desatención.

⁵⁸ Cf. J. F. SILVA, “Augustine on Active Perception”, en J. F. SILVA/M. YRJÖNSUURI (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, Springer, London 2014, 79-98;

⁵⁹ Cf. R. PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, New York 1997, 130-134; J. F. SILVA, “Medieval Theories of Active Perception: An Overview”, en J. F. SILVA/M. YRJÖNSUURI (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, pp. 132-135; L. SPRUIT, *Species Intelligibilis (II)*, E. J. Brill, Leiden 1995, 306.

⁶⁰ Cf. C. LEIJENHORST, “Active Perception from Nicholas of Cusa to Thomas Hobbes”, en J. F. SILVA/M. YRJÖNSUURI (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy*, 171-172; *Idem.*, “Cajetan and Suárez on agent sense”, 253-257.

El estatuto psicológico de la atención no resulta, sin embargo, sistemáticamente expuesto en el Eximio. En ocasiones parece identificarse con una actividad del alma⁶¹; otras veces podría ser un acto constitutivo del conocimiento⁶²; incluso un cierto acto o hábito de la inteligencia, y así como se designa a veces el entendimiento como inteligencia (cuando tiene por objeto los primeros principios evidentes), o consejo (cuando se dirige a la acción práctica), el entendimiento se denomina “discurso” o “atención” cuando se dirige a la consideración de las realidades mutables⁶³. La ambigüedad suareciana da lugar a interpretaciones dispares: una actitud consciente del sujeto⁶⁴, o una preconciencia que juega un papel unificador de las sensaciones⁶⁵, o incluso se identifica *attentio e intentio*

En su comentario al *De anima*, Suárez no llega a describir la dinámica de la atención en relación a la voluntad. La experiencia nos dice que la voluntad dirige la atención en una dirección u otra; aunque también en ocasiones sucede que un estímulo externo (por ejemplo, un ruido inesperado) provoca una atención intensa, unida al miedo que pone en marcha un mecanismo de huida: en este caso, la voluntad se ve más bien arrastrada por la atención que directora de la misma. La jerarquía de la atención viene determinada a veces por la voluntad y en otras por las tendencias sensibles activadas por la realidad exterior sensiblemente captada.

En todo caso, la atención se revela como un aspecto clave en la gnoseología suareciana. Cabría esperar que en su comentario al *De anima* llevara a cabo un tratamiento sistemático de la misma, pero a la vista de los textos examinados cabe concluir que se trata de una doctrina apenas esbozada y dispersa⁶⁶. Aho señala que un tratamiento sistemático se encuentra en su tratado *De angelis*⁶⁷, pero no indica el lugar exacto de esa exposición, y no resulta tan evidente su tratamiento sistemático. En los índices de la *Opera Omnia* de Suárez⁶⁸ la voz “Attentio” cuenta con numerosas entradas, pero solo en tres de sus obras:

- En el tratado de Dios, concretamente al tratar de la visión de Dios.
- En el tratado sobre los ángeles, al ocuparse del estado de beatitud esencial.

⁶¹ “Nam omnis cognitio fit per vitalem attentionem et immutationem potentiae”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 4, n. 7; TDA, Lib. III, c. 11, n. 5.

⁶² F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 3, n. 4; TDA, Lib. III, c. 3, n. 4.

⁶³ “Sed praeter dicta, sunt alia nomina quae non tam ipsam potentiam intellectivam quam actum aliquem vel habitum eius significant, quarum primum est *intelligentia*, quae proprie significat actualem operationem, quae rem simplici intuitu cognoscimus. Unde simplicium primarum veritatum cognitio *intelligentia* dicitur. Cum vero illam cognitionem ad alia cognoscenda applicamus, dicitur *discursus* et ab aliis *attentio*. Cum vero circa aliud inquirendo insistimus, dicitur *cognitio*, et in practicis *consultatio*. Et cum ad cognitionem pervenimus, dicitur *sapientia* vel *rectum iudicium*. Cum vero res cognitae disponimus, ut aliis manifestemus, est quaedam *interior locutio*”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. IX, q. 10, n. 9; TDA, Lib. IV, c. 10, n. 8.

⁶⁴ Cf. S. KNUUTTILA, “Suarez’s Psychology”, 197.

⁶⁵ Cf. J. LUDWIG, *Das akausale Zusammenwirken (simpathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suarez*, 123-125.

⁶⁶ Cf. S. KNUUTTILA, “Suarez’s Psychology”, 197, nt. 29; T. AHO, “Suarez on cognitive intentions”, 202.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Opera Omnia*, “Índices”, tomo XXVIII, Vivès, Paris 1878, 59-60.

- En el tratado sobre la oración aparecen numerosas entradas, relacionadas en su mayor parte con la moralidad: por ejemplo, qué tipo de atención mínima se requiere para que la lícita recitación de la liturgia en el coro, cuando se comete pecado, y de qué tipo, etc.

En esos índices, sin embargo, no aparecen alusiones al *Tratado sobre el hombre* (cuyos textos hemos examinado en este artículo) ni a las *Disputaciones Metafísicas*, en donde es posible advertir interesantes sugerencias. Sería deseable un estudio más amplio que abarcara el conjunto de las obras suarecianas. En todo caso, la atención en Suárez conecta (y completa) las principales tesis de su psicología: la noción de acción vital, el sentido agente y la armonía de las facultades. Pero queda todavía por dilucidar la relación que tiene con la voluntad, la conciencia o la intencionalidad. De este modo estaríamos en condiciones de examinar la continuidad o discontinuidad entre el pensamiento medieval y renacentista con la filosofía cartesiana⁶⁹.

⁶⁹ C. LEIJENHORST, "Attention please! Theories of Selective Attention in Late Aristotelian and Early Modern Philosophy", 230.