



Suárez y la metafísica como ciencia de la verdad

Suarez and Metaphysics as the Science of Truth

Luciano Garófalo*

Universidad Católica de Temuco – Chile

lgarofalo@uct.cl

Sumario

1. Introducción
2. El objeto adecuado de la metafísica como ciencia demostrativa
 - 2.1. Las propiedades del ente
3. *Verum* como propiedad del ente
 - 3.1. La verdad trascendental
4. Conclusión

Resumen: En sus *Disputaciones*, Suárez no sólo lleva a cabo una exégesis de la *Metafísica* de Aristóteles, sino que, por el contrario, desarrolla una concepción propia de la *philosophia prima* discutida en esa obra y en los siglos posteriores. En este artículo se analiza la interpretación que Suárez elabora a partir de la caracterización aristotélica de la metafísica como “ciencia de la verdad”, para lo cual es preciso examinar el modo en que él comprende esta forma de saber bajo los criterios establecidos en *Analytica Posteriora*. Una vez distinguido el género de dicha ciencia y las propiedades que comprende, se inspecciona el significado de la noción de verdad como trascendental, es decir, en su dimensión ontológica. Finalmente, se realizan algunas

* Luciano Garófalo es Doctor en Filosofía y profesor de planta permanente en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Cs. Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco (Chile) e Investigador Responsable del proyecto ANID Fondecyt de Iniciación N°11241266 en el que se inscribe esta publicación. Correo electrónico: lgarofalo@uct.cl.

observaciones acerca del presunto carácter puramente lógico y epistemológico del concepto de verdad, mostrando así la profundidad en la recepción que tiene Suárez del pensamiento aristotélico.

Palabras clave: metafísica, ciencia, verdad, trascendental

Abstract: In his *Disputations*, Suárez not only offers an interpretation of Aristotle's *Metaphysics*, but, on the contrary, he develops his own conception of the *philosophia prima* discussed in that work and in subsequent centuries. This article analyzes the perspective Suárez develops based on Aristotle's characterization of metaphysics as the "science of truth". To do so, it is necessary to examine how he understands this form of knowledge under the criteria established in *Analytica Posteriora*. Having distinguished the object of this science and the properties it encompasses, the meaning of the notion of truth as transcendental—that is, in its ontological dimension—is examined. Finally, some observations are made regarding the presumed purely logical and epistemological nature of the concept of truth, thus demonstrating the depth of Suárez's reception of Aristotelian thought.

Keywords: metaphysics, science, truth, transcendental

1. Introducción

Podría decirse que a partir de la caracterización heideggeriana de la historia de la filosofía —o, para ser más precisos, de la historia de la metafísica— en términos de lo que el filósofo alemán concibe como su esencial constitución "onto-teo-lógica", algunos intérpretes de la obra de Suárez han dirigido su atención a reflexionar sobre el alcance de dicha imputación en el caso del pensamiento de este último.¹ En particular, la acusación proveniente de Heidegger ha servido como

¹ Cfr. Jean-François Courtine, "Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysics", en *A companion to Francisco Suárez*, editado por Victor M. Salas y Robert L. Fastiggi (Leiden; Boston: Brill, 2014), 72-90; Pierre Aubenque, "Suárez y el advenimiento del concepto de ente", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 48, (2015): 11-20; Marco Forlivesi, "Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts", *Quaestio* 5, (2005): 559-63; Óscar Barroso Fernández, "Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 62, n° 232 (2006): 121-23; Franco Volpi, "Suarez et le problème de la métaphysique", *Revue de Métaphysique et de Morale* 98e Année, n° 3 (1993): 410-411. Sobre las referencias de Heidegger al pensamiento de Suárez, cfr. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie: Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Klostermann, 1997), 111-41 [Hay traducción castellana, cfr. Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducido por Juan José García Norro (Madrid: Trotta, 2001), 111-34]; Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), 77-84 [También disponible en español, cfr. Martin Heidegger,

clave hermenéutica para reconsiderar la problemática implícita en la postura suareciana acerca del objeto *adecuado* del saber metafísico, tal como puede verse en sus *Disputationes Metaphysicae* (en adelante, *DM*) y, específicamente, en la Primera de ellas. Luego de una minuciosa exposición y refutación de seis opiniones que abarcan, de modo general, los puntos de vista comúnmente sostenidos a lo largo de la tradición exegética antigua y medieval, Suárez concluye allí² que el objeto *adaequatum* de la metafísica es el ente en cuanto ente real (*ens reale*), excluyendo así de su ámbito a los entes de razón (*entia rationis*) y a los enteramente accidentales (*omnino per accidens*). No obstante, orientado por la concepción apodíctica de la ciencia que desarrolla Aristóteles en el libro I de los *Analíticos Segundos*, Suárez incluye ciertas propiedades (*unum, verum y bonum*) del ente –o “trascendentales”– que deben ser demostradas para así alcanzar una *scientia perfecta*.³ La discusión sobre cómo estas *proprietates communiores* pueden predicarse del ente y si son algo distintas de él, queda entonces postergada a la Tercera Disputación,⁴ después de la cual se examinan cada una por separado, en el siguiente orden: lo uno o la unidad (*DM IV-VII*), lo verdadero o la verdad (*DM VIII*) y su contrario, la falsedad –que no es una *passio entis* por no ser un *ens reale*⁵– (*DM IX*); y, finalmente, la bondad o lo bueno (*DM X*) cuyo opuesto es el mal –que tampoco es un atributo del ente, por ser extrínseco a él⁶– (*DM XI*).

Ahora bien, en la Octava Disputación, retomando la afirmación aristotélica del libro II de *Metafísica* según la cual cabe “denominar correctamente a la filosofía como ciencia de la verdad” (ὀρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας),⁷ Suárez emprende la tematización de lo verdadero (*verum*) como propiedad del ente, la cual resulta, en sus palabras, “sumamente pertinente” (*maxime pertinere*) para la metafísica en cuanto ciencia “principalmente contemplativa de la verdad” (*hanc scientiam maxime esse veritatis contemplatricem*).⁸ Por tanto, el asunto en litigio no se trata de una trivialidad programática, ni se limita a expresar un profundo sentimiento de reverencia ante un pensador venerable. La cuestión de fondo podría formularse en

Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad, trad. Alberto Ciria (Madrid: Alianza, 2007), 79-84]

² Cfr. *DM I*, 1, 26.

³ Cfr. *DM I*, 1, 27: “(...) quia hoc est munus scientiæ, demonstrare, scilicet, proprietates de subiecto suo, quas debet per causas demonstrare, ut sit perfecta scientia, ut constat ex I Poster.” Francisci Suarez, *Opera Omnia*, editado por Ludovicus Vivès (París, 1861), 41.

⁴ Cfr. *DM I*, 1, 28.

⁵ Cfr. *DM IX*, 1, 19 y 21.

⁶ Cfr. *DM XI*, 4, 4.

⁷ Cfr. Arist. *Met.* II 1, 993b19-20.

⁸ Cfr. *DM VIII*, Prólogo.

estos términos: ¿en qué sentido la verdad puede ser parte del objeto propio de la metafísica, de manera tal que esta última sea concebida como “ciencia de la verdad”? Sobre todo, considerando que la definición clásica de verdad como una “adecuación” o “concordancia” entre el intelecto y las cosas, prefigurada ya por Aristóteles en el libro IV de *Metafísica*,⁹ niega a esta cualquier realidad fuera de la mente o entendimiento.¹⁰ ¿Es entonces, la verdad, un *ens rationis*? Y, en caso de serlo, ¿no debería por ello, según lo dicho en la Primera Disputación, quedar excluida de la esfera del saber metafísico?

Así pues, el objetivo del presente trabajo consiste en ofrecer una reconstrucción de la posición suareciana en torno a la verdad como una de las propiedades del ente, lo que, a nuestro modo de ver, permite atisbar algunas de las razones por las cuales Suárez reivindica el *dictum* aristotélico según el cual la filosofía puede ser designada como “ciencia de la verdad”. En vista de ello examinamos, en líneas generales, la concepción de la metafísica como ciencia desplegada en la Primera Disputación, que es determinante para la comprensión de su objeto. En segundo lugar, analizamos la argumentación desarrollada en la Tercera Disputación por medio de la cual Suárez explica cómo las propiedades del ente tienen cabida dentro de la investigación metafísica. Finalmente, siguiendo las secciones fundamentales de la Octava Disputación, intentamos mostrar en qué consiste la verdad trascendental como atributo del ente y su diferencia respecto a la verdad lógica o de la cognición.¹¹

2. El objeto adecuado de la metafísica como ciencia demostrativa

Como acertadamente ha señalado Darge,¹² las *Disputationes* de Suárez podrían verse como un intento por “completar” el proyecto metafísico de Aristóteles mediante una aplicación rigurosa del modelo científico que este último formuló en sus *Analíticos Segundos*, pero que no empleó en el caso de la celeberrima πρώτη φιλοσοφία o “filosofía primera”. Por tanto, la postura suareciana en

⁹ Cfr. Arist. *Met.* IV 7, 1011b25-27.

¹⁰ Cfr. Arist. *Met.* VI 4, 1027b25-27.

¹¹ Al respecto, véanse los recientes estudios de Vitaly Ivanov, “Objective, Transcendental, Formal Truth: The Question on Truth in the Early Modern Jesuit Metaphysics and Scholastic Theology”. *ΣΧΟΛΗ* 16 (2022): 593-633 y Simone Guidi, “The Truth We Know. Reassessing Suárez’s Account of Cognitive Truth and Objective Being”. *Mediaevalia. Textos e estudos* 39-40 (2020-21): 297-334. Sobre el influjo de la cuestión del trascendental *verum* en la posición filosófica desarrollada por Brentano en su tesis doctoral, cfr. David Torrijos-Castrillejo, “La relación intencional de Brentano a la luz del pensamiento de Suárez”. *Anuario Filosófico* 53(3) (2020): 433-440.

¹² Cfr. Rolf Darge, “Suárez on the Subject of Metaphysics”, en *A companion to Francisco Suárez*, 95-96.

torno al estatuto epistemológico de la metafísica presupone una idea específica acerca de lo que debe entenderse, *strictu sensu*, por “ciencia”. Esto último es importante para poder apreciar la divergencia entre los puntos de vista de ambos autores, a pesar de que las continuas alusiones al *corpus aristotelicum* pudieran inducir a pensar lo contrario. De esta manera, es posible afirmar que Suárez no se limita únicamente a la labor del comentarista, sino que sus reflexiones constituyen un pensamiento elaborado y expuesto doctrinalmente (*doctrinae ordine*), es decir, partiendo de lo “más cognoscible” o “primero en sí” para luego descender hasta sus últimas consecuencias, “más conocidas” o “primeras para nosotros”. En este sentido, entonces, sistematiza el conjunto de cuestiones que, según su opinión, surgen azarosamente a propósito del texto de El Filósofo.¹³

El concepto de ciencia al que nos hemos referido con anterioridad no es otro sino el de ἀποδεικτική ἐπιστήμη o “ciencia apodíctica” que Aristóteles identifica con el saber *necesario* que parte de cosas primeras en sentido absoluto (ἀπλῶς) e indemostrables, esto es, de causas y principios más allá de los cuales no hay alguno anterior y en los que se funda toda demostración.¹⁴ La ciencia apodíctica obedece de este modo, en palabras de E. Berti,¹⁵ a una forma de racionalidad particular procedente de un “hábito demostrativo” (ἐξὺς ἀποδεικτική)¹⁶ dirigida al conocimiento del “qué” (sc. lo que es el caso) y del “porqué”, pero no del “qué es”.¹⁷ En consecuencia, como asevera el mismo Aristóteles, “no toda ciencia es demostrativa”,¹⁸ dejando así entrever la posibilidad de concebir la existencia de una “ciencia no demostrativa”.¹⁹

Ahora bien, de acuerdo con el “canon” de *Analíticos*, a toda ciencia unitaria le corresponde un género²⁰ adecuado²¹ que representa el sujeto²² (ὕποκείμενον) acerca del cual la demostración indica las *afecciones* (πάθη) y los *accidentes en sí* (καθ’ αὐτὰ συμβεβηκότα) que le pertenecen. Es precisamente bajo este paradigma que Suárez comprende la “ciencia del ente en cuanto ente y sus

¹³ Véase el discurso *ad lectorem* que Suárez coloca como Prefacio de todas las *DM*.

¹⁴ Cfr. *An. Seg.* I 2, 71b20-71a10; I 3, 72b19-25.

¹⁵ Cfr. Enrico Berti, *Las razones de Aristóteles* (Buenos Aires: Oinos, 2008), 24.

¹⁶ Cfr. *Arist. Ét. Nic.* VI 3, 1139b31-32.

¹⁷ Cfr. *Arist. An. Seg.* I 22, 84a30-b2; II 3, 90b24-91a11.

¹⁸ Cfr. *Arist. An. Seg.* I 3, 72b18-20.

¹⁹ Aunque pueda parecer así, esta observación de Aristóteles no es una perogrullada, pues no debe olvidarse que en *Ét. Nic.* VI 7, 1141a18-20, en medio de la descripción de las virtudes intelectuales o dianoéticas, el estagirita afirma que la sabiduría (σοφία) es una ἐπιστήμη καὶ νοῦς, a saber, ciencia más intelecto; descrito, este último, como una disposición hacia los principios indemostrables (al menos en la acepción corriente con que el término “demostración” es empleado en el *Organon*). Y, por tanto, se trata de una ciencia “capital” (κεφαλὴ) de los objetos “más honorables” o “más dignos de estima” (τιμιωτάτων).

²⁰ Cfr. *Arist. An. Seg.* I 28, 87a38; I 9, 76a13; también *Met.* IV 2, 1003b19-20.

²¹ Cfr. *Arist. An. Seg.* I 11, 77a25.

²² Cfr. *Arist. An. Seg.* I 7, 75a42-75b2.

atributos *per se*” anunciada por Aristóteles en el libro IV²³ de *Metafísica*, y que posteriormente equipara, en el libro VI²⁴, con la “filosofía primera”; la cual, a su vez, es identificada en las líneas siguientes con la “teología”. El problema para Suárez consiste, entonces, en la determinación del “*genus-subiectum*” que, como destaca Volpi²⁵ en su reseña de la obra de Courtine,²⁶ coincide con el “*subiectum metaphysicæ*”, esto es, el objeto adecuado del saber metafísico. No se trata, por tanto, de la acepción moderna del término “sujeto”, en tanto individuo cognoscente; más bien refiere al campo temático propio de esa “ciencia buscada” (ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην)²⁷ por Aristóteles que se debate entre el estudio de “lo que es” (ὅν ἢ ὅν) y la Dios (Θεός), entre “ser primera por su universalidad” (dada la *extensión* de su objeto) o “universal por ser primera” (en vista de la *intensión* del concepto de *uno* o *algunos* de sus objetos que tienen una dignidad ontológica superior al resto). Es decir, entre ontología y teología.

Esta delimitación del ámbito de investigación es llevada a cabo en la Primera Disputación a través de una meticulosa revisión doxográfica y refutación de distintos puntos de vista acerca del asunto. En primer lugar, se consideran dos opiniones que podemos sintetizar, a grandes rasgos, del siguiente modo: *a*) el objeto adecuado de esta ciencia es el ente en el sentido más abstracto (*ens abstractissime sumptum*)²⁸, que abarca tanto a los entes reales en sí como a los accidentales, además de los entes de razón, en virtud de una *analogia entis*. La segunda opinión, *b*) sostiene que el objeto de la metafísica es el *ens reale* en toda su amplitud, que comprende los *entia per se* y los *entia per accidens*, pero excluye a los *entia rationis*, puesto que carecen de realidad y entidad.²⁹ Ambas son rechazadas por Suárez remitiendo a lo dicho por Aristóteles en libro VI de *Metafísica*, a saber, que no es posible una ciencia de los accidentes en cuanto tales, ya que carecen de unidad y solo conforman un conglomerado de muchos (*aggregatio multorum*), siendo imposible dar una definición de ellos. De igual forma, quedan fuera del dominio de esta ciencia los entes de razón por no ser propiamente *entia*, y si acaso lo son es debido a una “analogía imperfecta”,³⁰ que tiene unidad más en la voz o en el nombre, que en el objeto mismo.³¹

²³ Cfr. Arist. *Met.* IV 1, 1003a20-21.

²⁴ Cfr. Arist. *Met.* VI 1, 1026a30-32.

²⁵ Cfr. Volpi, “Suarez et le problème de la métaphysique”, 404.

²⁶ Cfr. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris: Presses universitaires de France, 1990).

²⁷ Cfr. Arist. *Met.* III 1, 995a24.

²⁸ Cfr. *DM* I, 1, 2.

²⁹ Cfr. *DM* I, 1, 4.

³⁰ Cfr. *DM* I, 1, 5.

³¹ Cfr. *DM* I, 1, 6.

La tercera opinión discutida mantiene, básicamente, que *c*) el objeto adecuado de la metafísica es únicamente el ser real supremo (*supremum ens reale*), a saber, Dios³². Suárez apela a la autoridad de Aristóteles y la tradición para repudiar de antemano tal suposición.³³ Sin embargo, no por ello deja de aducir importantes argumentos –en general, de naturaleza teológica– para sustentar su inadmisibilidad. Uno de los más contundentes, a nuestro juicio, tiene que ver con las limitaciones propias del discurso, en efecto: “no alcanza a Dios como es en sí, sino tal como puede manifestarse con la luz natural del entendimiento humano, a partir de las criaturas (...)”.³⁴

En consecuencia, Dios no puede ser exclusivamente el objeto de la metafísica ya que la *ratio* desde la cual es aprehendido (*attinigit*) resulta común a las cosas creadas, las cuales, por esa misma razón, deben ser también incluidas en la índole objetiva del ente. Así pues, Suárez llega a la estridente conclusión de que Dios es el objeto principal del saber metafísico, pero no el adecuado. O, como afirma Volpi, “Dios hace su entrada en la filosofía, cayendo, como ente, bajo la consideración de la ciencia que estudia el ente en cuanto ente (...)”.³⁵

La cuarta opinión, atribuida al “Comentador” (Averroes), asevera que *d*) la sustancia inmaterial –que engloba solo a Dios y a las inteligencias– es el objeto adecuado de esta ciencia. Los testimonios que para Suárez podrían alegarse a favor de esta tesis se encuentran: 1) en la división aristotélica de las partes de la filosofía según las clases de sustancias existentes, contenida en el libro IV de *Metafísica*; y 2) en la consecuente subordinación entre partes que implica tal división, como se señala en el libro VI de la misma obra. De esta manera, si hay sustancias materiales sensibles y sustancias inmateriales suprasensibles, una filosofía (la física) corresponderá a aquellas, y otra (la teología) a estas, que, justamente por estar exentas de materia, se tienen por más dignas y eminentes; y la filosofía dedicada a ellas, como primera. En cambio, si únicamente existen las sustancias materiales, entonces la filosofía de la naturaleza, la física, será primera. Ahora bien, aun cuando Suárez indudablemente acepta que las sustancias inmateriales son separadas y abstractas de la materia *secundum esse*, sin embargo, niega que esto sea razón suficiente para hacer de ellas

³² Cfr. *DM* I, 1, 8.

³³ Cfr. *DM* I, 1, 11: “Nihilominus haec sententia probanda non est; repugnat enim Aristoteli et reliquis fere philosophis et interpretibus eius (...)” Suárez, *Opera Omnia*, vol. 25, 5.

³⁴ Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, traducido y editado por Sergio Rábade, Salvador Caballero, y Antonio Puigcerver (Madrid: Gredos, 1960-1966), 1, 217.

³⁵ Acá sus palabras *in extenso*: “Courtine a montré de façon convaincante, à la lumière du “moment” Suárez, comment Dieu fait son entrée en philosophie, en tombant, à titre d’étant, sous la considération de la science qui étudie l’étant en tant qu’étant (et qui est donc de plein droit onto-théo-logie).” Volpi, “Suárez et le problème de la métaphysique”, 411.

el objeto de la metafísica, pues este posee mayor universalidad. La filosofía primera versa entonces sobre las sustancias inmateriales en la medida en que son su objeto propio (*proprium*) –porque solo ella, entre todas las disciplinas, las estudia–, pero no en cuanto su objeto *adaequatum*, el cual involucra una *ratio entis* todavía más abstracta.³⁶

La quinta opinión examinada por Suárez asegura que *e*) el ente categorial, es decir, aquel dividido de acuerdo con lo que la tradición medieval denominó *prædicamenta*, es el objeto adecuado de la metafísica. Este parecer, advierte él, puede concebirse de dos modos: 1) el primero, cuya defensa se imputa a Flandria, restringe la aplicación de los predicamentos a las sustancias finitas y sus accidentes, por lo que el objeto del saber metafísico solo puede ser el ente finito, quedando Dios excluido como *ratione obiecti* del mismo; aunque no absolutamente, ya que es la causa primera –e infinita– de todo ente creado.³⁷ 2) Otra forma de entenderlo –de la cual Suárez no menciona sus partidarios– radica en la negación de que las categorías o predicamentos puedan expresar alguna cosa sobre las sustancias inmateriales, por lo cual estas últimas serían dejadas a un lado en la investigación metafísica. La refutación de esta opinión y sus dos variantes tiene lugar a través de una argumentación centrada, a su vez, en tres premisas relevantes: α) Suárez descarta *a priori* la plausibilidad de la tesis 2) puesto que puede afirmarse que entre las sustancias inmateriales y las cosas inferiores existen ciertas analogías (*convenientiae univocæ*) predicables.³⁸ Por otra parte, β) se insiste nuevamente en la propiedad o principalidad (*præcipuum*) –que no es lo mismo que su carácter adecuado– de Dios como objeto de la metafísica, no solo por ser un principio extrínseco (causa eficiente), como a lo mejor sostuvo Flandria, sino precisamente porque esta ciencia es filosofía primera, es decir, también teología. Finalmente, γ) Suárez objeta la naturaleza de la división misma del ente que, desde su punto de vista, no se corresponde con el objeto adecuado de la metafísica cuyo ámbito de referencia rebasa lo que puede ser dicho según los predicamentos, pues, además de estos, comprende asimismo conceptos *transcendentales* de mayor universalidad.³⁹ Por tanto, ni el ente dividido en diez predicamentos es el “*subiectum metaphysicæ*”, ni Dios ni las sustancias inmateriales quedan fuera del dominio de esta ciencia.

La sexta opinión, que parece haber sido defendida por Buridan, *f*) ve en la sustancia como tal, independientemente de su materialidad o inmaterialidad, finitud o infinitud, el objeto adecuado del

³⁶ Cfr. *DM I*, 1, 16.

³⁷ Cfr. *DM I*, 1, 18.

³⁸ Cfr. *DM I*, 1, 19.

³⁹ Cfr. *DM I*, 1, 20.

saber metafísico.⁴⁰ En cuanto sustrato de accidentes y capaz de existencia separada –tanto *secundum esse* como *secundum rationis*–, la sustancia es apreciada, desde esta perspectiva, como el sujeto acerca del cual se demuestran sus propiedades. Así, aun cuando podría esgrimirse que la *rationem entis* en sí posee mayor amplitud que la de sustancia, resulta convertible por analogía con esta y, por tanto, su disímil extensión es indiferente a efectos de la demostración. Por lo que no sería necesario, pues, suponer una *ratio* más abstracta y que sea común al sujeto y sus propiedades. Es decir, que sería superfluo postular un concepto objetivo de ente.⁴¹ Suárez concede que hay cierta verosimilitud en esta opinión –opuesta en varios aspectos nucleares a la suya– pero rechaza que la razón de sustancia (*ratio substantiae*) pueda equipararse por analogía con la índole del ente como tal, pues aquella está contenida en esta última.⁴² En consecuencia, a pesar de que Suárez no niegue la existencia de cierta analogía entre ambas, sí observa una diversidad conceptual *cum fundamentum in re* –y no solo en el nombre– entre una y otra, en particular, concerniente a la extensión de la *rationem entis* que es irreducible y supera con creces a la *rationem substantiae*. Si esto es así, entonces la relación de convertibilidad presumida se torna asimétrica e irreversible en una de sus direcciones, a saber, la que va de la razón de ente a la razón de sustancia; ya que la primera no es co-extensiva con la segunda. Por tanto, con miras a la demostración no da lo mismo que las dos *rationes* difieran en su universalidad. De modo que, contrariamente al parecer anterior, Suárez cree imprescindible concebir un concepto común abstracto y objetivo⁴³ de ente. Este, y no la sustancia, será el objeto adecuado de la metafísica para él.

Como esperamos haber mostrado, Suárez alcanza su definición del *obiectum-subiectum* de este saber a través de un proceso sucesivo de eliminación de conjeturas en el que *a)* y *b)* son descartadas por abarcar demasiado, mientras que, inversamente, *c)*, *d)*, *e)* y *f)* son desestimadas por su estrechez.

De acuerdo con esta definición el *obiectum* de la metafísica es el ente en cuanto ente *real*, que, al mismo tiempo, constituye el *subiectum* acerca del cual esta ciencia demuestra sus propiedades. Quedan comprendidos así bajo ella, tanto Dios y las demás las sustancias inmateriales, como el

⁴⁰ Cfr. *DM* I, 1, 21.

⁴¹ Cfr. *DM* I, 1, 22.

⁴² Cfr. *DM* I, 1, 23.

⁴³ Para Suárez el concepto objetivo es la cosa o índole representada por medio del concepto formal, este último entendido como el acto mismo a través del cual la concebimos o representamos. En este sentido, la palabra “concepto” le corresponde al primero según una denominación extrínseca, pues el concepto objetivo no es algo inmanente al intelecto, sino más bien aquello a lo que este tiende en cuanto materia u objeto del concepto formal. Al respecto, véase la *DM* II, 1, 1.

resto de las sustancias; pero no los entes de razón ni aquellos entes que son *enteramente* por accidente.⁴⁴ Importante aquí es apreciar el sentido de esta última afirmación que presenta una dificultad para Suárez –proveniente del mismo Aristóteles–, pues parece dar cabida a un estudio de ciertos tipos de accidentes. Nuevamente el punto de referencia es el modelo apodíctico de *Analíticos* que comentábamos al inicio. Allí, Aristóteles establece que la ciencia debe mostrar las afecciones y accidentes que pertenecen *por sí* a su género-sujeto. Igualmente, en el libro V⁴⁵ de *Metafísica* distingue un significado del término “accidente” que remite a las propiedades que se dan siempre y necesariamente junto a la sustancia, acerca de las cuales hay ciencia y demostración. Es por ello que Suárez, siguiendo los lineamientos de la doctrina aristotélica, incluirá a estos últimos dentro del objeto adecuado de la metafísica,⁴⁶ además de los principios mismos que sirven para llevar a cabo toda demostración,⁴⁷ cuyo ejemplo más notorio es el principio de no-contradicción. La discusión detallada sobre cómo el ente tiene tales propiedades es aplazada hasta la Tercera Disputación, a la que dedicaremos unas breves palabras a continuación.

2.1. Las propiedades del ente

Suárez inicia su Tercera Disputación expresando los motivos de duda que podrían surgir al suponer que el ente tiene ciertos atributos *per se*, mayormente conocidos como trascendentales.⁴⁸ Formulado en términos generales, el problema subyacente es si estos conceptos máximamente universales, transcategoriales, añaden o no algo distinto *realmente* del ente. Una vez más, el filósofo español señala que los *Analíticos Segundos* serán la fuente normativa de la cuestión. En efecto, ya desde el comienzo la dilucidación suareciana está orientada por la concepción que

⁴⁴ Cfr. *DM* I, 1, 26.

⁴⁵ Cfr. Arist. *Met.* V 30, 1025a30-34.

⁴⁶ Cfr. *DM* I, 1, 28.

⁴⁷ Cfr. *DM* I, 1, 29.

⁴⁸ Como es sabido, el desarrollo de la teoría de los “trascendentales” se remonta a la atmósfera intelectual de la Universidad de París del s. XIII y suele atribuirse su formulación, al menos en forma incoada, a la *Summa de bono* (1225-1228) de Felipe el Canciller, en donde establece que el ente, la unidad, la verdad y el bien son los (conceptos) “más comunes” (*communissima*); aun cuando no emplea el término *transcendentalis* ni *transcendentibus*. Una reflexión similar, pero sistematizada bajo otros principios, puede encontrarse en la *Summa theologiæ* (editada póstumamente por Johannes de Rupella a partir de 1245) atribuida al franciscano Alejandro de Hales. Igualmente, en los primeros escritos del dominico Alberto Magno, como el *De bono* (1246), es posible encontrar una tematización que apunta a destacar la máxima universalidad de ciertas *intentiones* o nociones. Sin embargo, esta cuestión alcanzaría mayor difusión, tal vez, debido al comentario de Santo Tomás al primer libro de las *Sentencias* (1252-1256) y a las cuestiones disputadas en *De Veritate*. Al respecto, cfr. Jan Aertsens, *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003), 35-81.

Aristóteles expone en esa obra⁴⁹ en torno a dos maneras de predicar: I) una, que cabe denominar predicación “esencial” o “absoluta”, y otra, II) accidental. Las cosas dichas según la primera forma de predicación significan las propiedades que pertenecen o se dan en la entidad por sí (καθ’ αὐτὰ), tomándola como sujeto lógico y sustrato ontológico. Mientras que la segunda comprende aquellos casos en los que un predicado o atributo que coincide fortuitamente con alguna entidad se dice, a su vez, de otro accidente que es tomado por sujeto de la atribución, aun sin serlo ontológicamente; por ejemplo, cuando decimos que “el músico es blanco”⁵⁰ o que “el gramático es músico”.⁵¹ El resultado es una unidad accidental que, en última instancia, todavía precisa ser referida a un sustrato anterior, a saber, la entidad en la que inhiere ambos accidentes. Ahora bien, dentro de I) la predicación esencial Aristóteles distingue, asimismo, dos tipos de predicados que se dan por sí:⁵² i) los que están incluidos dentro de la esencia o el *qué es* de la entidad y la hacen explícita (v.gr.: el género o la especie), y, por otro lado, ii) aquellos predicados cuyo sujeto explicita la entidad o esencia; como lo “impar que se da en el número”, donde el *qué es* del número mismo está “añadido” a la propiedad de ser impar y sin el cual ésta sería impensable. Así, solo bajo la predicación esencial habrá, para el estagirita, demostración científica.⁵³

La incertidumbre de Suárez respecto al *status* de los atributos por sí del ente tiene su origen, pues, en una reflexión acerca de las condiciones necesarias para que una cosa pueda ser propiedad de otra, que, a su juicio, son las siguientes:⁵⁴

- (1) La propiedad debe ser alguna cosa (*aliqua res*), y, por tanto, *real*.
- (2) Se debe *distinguir realmente* de aquello de lo que es propiedad o atributo.
- (3) Es necesario que sea *convertible* con el sujeto (de la propiedad) según el sentido ii) de predicado que Aristóteles distingue en *Analíticos*.
- (4) El sujeto de dicho atributo no puede ser algo esencial o intrínseco al atributo mismo, pues, en caso contrario, no sería (ni podría ser) el sujeto de dicho atributo.

Luego de analizar cada una de ellas agudamente, Suárez llega a la conclusión de que ninguno de los atributos que se adjudican al ente cumplen con todas estas condiciones, por varias razones. En primer lugar, porque sería contradictorio afirmar (1) que el ente tiene una propiedad real, ya

⁴⁹ Cfr. Arist. *An. Seg.* I 22, 83a15 y ss.

⁵⁰ Cfr. Arist. *An. Seg.* I 22, 83a10-12.

⁵¹ Cfr. Arist. *Met.* XI 8, 1064b25-26.

⁵² Cfr. *An. Seg.* I 22, 84a12-14.

⁵³ Cfr. *An. Seg.* I 22, 84a11-12.

⁵⁴ Cfr. *DM* III, 1, 1.

que aquel pertenecería esencialmente a ésta, convirtiéndose en un predicado del tipo i) de los que diferenciaba Aristóteles. Y, en consecuencia, contravendría lo estipulado en (4). No obstante, aun si aceptamos que el ente tiene alguna propiedad real –lo cual supone que esta se da esencialmente en él– ella no sería, precisamente por eso, distinguible realmente del ente; como exige (2). En tercer lugar, si admitimos que es posible que el ente tenga una propiedad distinta realmente de él, entonces aquella pasaría a ser un *ens reale* inferior (en extensión) al ente, y, por tanto, no convertible con este; contrariamente a lo demandado por (3).

En vista de la perplejidad en la que se ve sumido, Suárez recurre a la tradición en busca de una respuesta plausible, encontrando así tres maneras de enfocar el asunto: *a)* la opinión de Escoto, *b)* la de algunos tomistas que convergen y divergen de Escoto, y, finalmente, *c)* la de Santo Tomás.

Según Escoto, *a)* el ente tiene propiedades reales *positivas* y distintas realmente de sí mismo, por lo que no son intrínseca ni esencialmente parte de él.⁵⁵ Algunos tomistas –Suárez no especifica quiénes– convergen con Escoto en que *b)* es necesario que el ente tenga propiedades reales, pues, en caso de no tenerlas, no podría ser objeto de ciencia. Pero no están de acuerdo con él en que ellas se distingan realmente del ente. Creen, en cambio, que se trata de una distinción *formal* a partir de las cosas mismas (*ex natura rei*).⁵⁶ Por su parte, tal como expuso en *De Veritate*⁵⁷ y la *Summa*,⁵⁸ *c)* Santo Tomás concibe que el ente no tiene propiedades positivas reales, sino que son dichas de él mediante la adición de una negación o relación de razón.⁵⁹

Esta última será, pues, para Suárez, la opinión verdadera, la cual debe ser matizada en sus detalles. Uno de ellos tiene que ver con una precisión terminológica: a estos predicados que se dicen del ente *per se*, más que propiedades, convendría llamarlos “atributos”, como cuando los teólogos hablan de las perfecciones divinas, ya que son dichos por nosotros (*a nobis*) a modo de pasiones suyas.⁶⁰ Así, mientras que las propiedades reales deben satisfacer las condiciones establecidas anteriormente, esto no es necesario para los atributos, puesto que no se da una distinción real entre ellos y el ente, sino de razón. Lo cual no quiere decir que estos atributos sean *entia rationis* o entidades fingidas (*fictæ entitatis*) que no existen en la realidad. En este punto Suárez introduce una aclaración decisiva para el resto de su argumentación: un atributo puede ser

⁵⁵ Cfr. *DM* III, 1, 2.

⁵⁶ Cfr. *DM* III, 1, 3.

⁵⁷ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 1 y ss.

⁵⁸ Cfr. *STh.*, I, qq. 5, 11 y 16.

⁵⁹ Cfr. *DM* III, 1, 4.

⁶⁰ Cfr. *DM* III, 1, 5.

real aun cuando su distinción respecto del sujeto, en este caso, el ente en cuanto ente, se deba a una operación del entendimiento. Pues, una cosa es lo que *significan* formalmente (*formaliter significatur*), y otra, lo que se quiere *explicar* con ellos (*a nobis explicari intenditur*). Los atributos distinguidos *per rationem* explican una “perfección” positiva y real, aunque la significan por medio de una negación o relación.⁶¹ Por tanto, a diferencia de los entes de razón, estos atributos no tienen su ser objetivo únicamente en el intelecto (*esse objective in intellectu*), sino que conciernen al ente mismo independientemente de si son objeto de cognición o no.⁶² Suárez llega afirmar, incluso, que existen en las cosas.⁶³ No se distinguen, pues, realmente del ente intrínsecamente. Pero, en cuanto añaden una negación o relación extrínseca, difieren formalmente de él.

Con ello quedan solventadas las dificultades planteadas al comienzo de la Tercera Disputación. Los atributos del ente, de modo similar a las “afecciones en sí” de *Analíticos*, no son, en sentido estricto, i) predicados esenciales de él. Constituyen, más bien, ii) determinaciones reales que son inseparables del sujeto al que pertenecen por sí y en las que este queda comprendido.

3. *Verum* como propiedad del ente

Luego de haber mostrado cómo los atributos del ente, entendidos en su positividad real y diferencia formal, caen bajo el género-sujeto de la metafísica, Suárez destina la segunda sección de su Tercera Disputación a la discusión acerca de cuáles son, para él, los trascendentales que esta ciencia demuestra. A diferencia de Santo Tomás, quien fija su número en seis (*ens, res, aliquid,*

⁶¹ Cfr. *DM* III, 1, 6: “Quocirca observare etiam oportet, in hujusmodi attributis aliud sæpe esse, quod per illa *formaliter significatur*, aliud vero quod per illa *a nobis explicari intenditur*; sæpe enim id quod *formaliter significatur*, est *negativum*, per illud autem a nobis explicatur *positiva et realis perfectio rei*”. Suárez, *Opera Omnia*, 25, 104 (Cursivas añadidas).

⁶² Cfr. *DM* III, 1, 10.

⁶³ Cfr. *DM* III, 1, 12: “Sufficit etiam hoc, ut possint hæc attributa sub scientiam cadere, quandoquidem et *in rebus sunt*, et eo modo, quo sunt, ens ipsum consequuntur, et ad illius naturam explicandam conferunt”. Suárez, *Opera Omnia*, 25, 107 (Cursivas añadidas).

unum, verum, bonum),⁶⁴ la concepción suareciana excluirá a los tres primeros de su tematización,⁶⁵ quedándose solamente con lo uno, lo verdadero y lo bueno; en ese estricto orden.⁶⁶

Así, pues, al estudio de la unidad que es llevado a cabo en la Séptima Disputación, le sigue el tratamiento de la verdad, desplegado en la Octava. En el *Ordo disputationis* de esta última, Suárez retoma la cláusula aristotélica del libro II de *Metafísica* según la cual la metafísica es designada como “ciencia de la verdad”. Esta afirmación, dice el filósofo español, describe el cometido principal de dicha disciplina, pudiéndose entender de dos modos: refiriendo a la verdad “en acto ejercido”, o bien, a la verdad “en acto signado”.⁶⁷ A partir de ello Suárez extrae la consecuencia de que es posible una doble consideración de la verdad. Por una parte, la verdad “cuasi-material”, que se corresponde con la *in actu exercito*, producto del conocimiento de las cosas y sus propiedades. Es, por tanto, la verdad de las ciencias, tanto prácticas como especulativas, pero sobremanera de estas últimas, en cuanto se encargan de los entes primeros y máximamente verdaderos, de las primeras causas y de los principios de la verdad. Lo que, piensa Suárez, explica el porqué de la anterior sentencia aristotélica. Por otra parte, está la verdad “cuasi-formal”, también llamada *in actu signato*, asociada a la investigación de qué es la verdad misma *in rebus*, vista ya no como resultado o finalidad de un proceso cognoscitivo, sino desde la perspectiva de un objeto más de conocimiento. Ahora bien, Suárez subdivide esta verdad cuasi-formal en tres clases, a saber: *a*) una verdad de la significación (*in significando*), *b*) una verdad del conocimiento (*in cognoscendo*) y, *c*) una verdad del ser (*in essendo*). La primera se da en las palabras orales o escritas, es decir, en los signos. La segunda en el entendimiento que conoce las cosas. Y, la tercera, en las cosas mismas (*in rebus ipsis*), a través de la cual son denominadas verdaderas. Diríamos, pues, en términos contemporáneos, que se trata de una verdad ontológica. Suárez señala, además, que: *a*) es la verdad estudiada por el dialéctico, *b*) la que pertenece al físico, quien se encarga del alma y sus funciones; mientras que *c*) concierne a la ciencia que se ocupa del ente en cuanto ente y sus atributos. De

⁶⁴ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1.

⁶⁵ Para Suárez “cosa” y “ente” son tomados, respectivamente, del existir y de la quiddidad o esencia, razón por la cual no significan propiedades distintas, sino que únicamente difieren en su etimología o uso (*impositione vocis*). Al igual que “algo” y “uno”, de los cuales el primero se dice por negación de la identidad con otro, mientras que el segundo por la negación de la división en sí, esto es, como indiviso. Pero, en realidad, quieren decir lo mismo. Por ello él cree necesario efectuar una reducción en su estudio, cfr. *DM* III, 2, 1-7 y, especialmente, *DM* III, 2, 10.

⁶⁶ Desde el punto de vista suareciano, lo uno es primero porque es absoluto y no se dice en relación a otra cosa (p. ej., al entendimiento en el caso de la verdad, o a la voluntad en el de la bondad), a este le sigue lo verdadero por ser el entendimiento una facultad o potencia anterior a la voluntad y porque la bondad se fundamenta de algún modo en la verdad; pues, piensa Suárez, para que la salud sea buena, primero ha de ser verdadera y no fingida, cfr. *DM* III, 2, 3.

⁶⁷ Cfr. *DM* VIII, Prólogo.

modo que para comprender cómo la metafísica puede tener por objeto la verdad, debemos explicar primero en qué consiste esta “verdad del ser”, o verdad trascendental, como también Suárez la llama.

3.1. La verdad trascendental

Casi al final del plan de la Octava Disputación, Suárez asevera que las tres clases de verdad distinguidas guardan entre sí alguna conveniencia, pues toda verdad, si ha de ser *real*, debe estar contenida dentro de la verdad trascendental; y, en caso contrario, si es de razón, debe ser análoga proporcionalmente con ella. Por tanto, como bien ha mostrado Burlando,⁶⁸ la verdad resulta, para Suárez, una palabra (*vocis*) o *nombre* que éste último toma de la esfera del conocimiento y traslada al ámbito del ser para significar lo que él concibe como una propiedad del ente. De esta manera, tenemos dos analogados que se dicen intrínsecamente y con igual propiedad de su dominio respectivo, sin que uno sea el núcleo de sentido, o “*focal meaning*”, del otro. Este punto es digno de señalar puesto que implica negar –a diferencia del punto de vista tradicionalmente sostenido– que la verdad encuentre su referente primario (e intrínseco) en el juicio –que, en última instancia, es el acto en el que el conocimiento alcanza su compleción–, a partir del cual todo lo demás (extrínsecamente) se denomina verdadero. Lo cual no quiere decir que Suárez haya negado que la verdad corresponda también al juicio; lo que él niega, más bien, es que la analogía de atribución sea el tipo de relación que las distintas verdades tienen entre sí.

La consideración de la verdad en este aspecto “cuasi-formal” supone, entonces, si se nos permite la expresión, una “diferencia ontológica” al interior de su triple división. Por una parte, la verdad de la significación y del conocimiento, situadas bajo el orden de los entes de razón, por otra, la verdad trascendental, perteneciente al orden de lo real. Al esclarecimiento de esta última estará dirigida, según Suárez, toda la Octava Disputación.⁶⁹ Pero se encuentra, principalmente, en su séptima sección.

No obstante, antes de examinar lo que Suárez nos dice allí, conviene decir algunas palabras acerca de las conclusiones más relevantes alcanzadas en las secciones precedentes. En ellas se

⁶⁸ Cf. Giannina Burlando, “Suárez on *Translatio vocis* ‘Veritas’”, en *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, editado por Lukáš Novák (Berlín; Boston: De Gruyter, 2014), 83.

⁶⁹ *DM* VIII, 7, 1: “Hæc quæstio est præcipue intenta in hac disputatione, nam ad explicandam veritatem entis reliqua præmisimus.” Suárez, *Opera Omnia*, 25, 295.

establece la definición de la verdad como *conformidad*, que puede ser, del entendimiento con la cosa conocida *actualmente*, o bien, de la cosa con el entendimiento en un sentido *aptitudinal*; es decir, en su poder-ser conocida por aquel. Queda así excluida de antemano la opinión sostenida por Durando y Herveo, según la cual, la verdad consiste en la conformidad de la cosa consigo misma, independientemente del intelecto.⁷⁰

De ahí Suárez extraerá la consecuencia de que la verdad de la significación, a saber, aquella que se encuentra en las palabras escritas o pronunciadas en una oración, así como la verdad de la cognición (*veritas cognitionis*) o del conocimiento (*in cognoscendo*), que consiste en el acto mental judicativo previo a toda enunciación, constituyen verdades complejas en cuanto involucran la composición y/o división de conceptos por los cuales se expresa, conformemente, el ser o no ser de la cosa⁷¹. Ambas clases de verdad implican, pues, una representación intencional del objeto *tal como* es representado, o, en términos suarecianos, de su concomitancia⁷². Sin embargo, no es necesario que dicho objeto esté dotado de existencia actual, siendo entonces posible hablar verdaderamente (o falsamente) sobre entidades ficticias o de razón. En consecuencia, ninguna de estas verdades añade relación real alguna al acto en el que tienen su origen, sino tan solo una *connotación*: que el objeto se comporta de la misma manera en que es intencionado⁷³.

Este principio de conformidad que envuelve la connotación del nombre “verdad” permite a Suárez afirmar, en la tercera sección, que los conceptos mentales, fuera de toda composición o división, también son verdaderos:

(...) por eso, así como se llama oro verdadero al que posee la naturaleza propia del oro, igualmente se dirá que es verdadero concepto de oro el que tiene una entidad conforme con el verdadero oro en la representación intencional, y así sucesivamente. (*DM VIII*, 3, 7)⁷⁴

Se trata entonces de una “verdad incompleja” correspondiente a ese tipo de actos de aprehensión intelectual simple por medio de los cuales se capta la naturaleza o esencia del objeto concomitante. Con ello Suárez rechaza la opinión, atribuida a Cayetano, Herveo y Durando, de que la verdad únicamente tiene lugar en la composición y división del entendimiento.⁷⁵ Lo peculiar de esta verdad simple es, desde el punto de vista del filósofo español, su trascendentalidad:

(...) efectivamente, no es sino la misma verdad trascendental, acomodada a estos entes. Pues si la verdad llamada ontológica (*in essendo*) es una pasión adecuada del ente –según expondremos–, deberá encontrarse

⁷⁰ Cfr. *DM VIII*, 1, 2.

⁷¹ Cfr. *DM VIII*, 3, 2.

⁷² Cfr. *DM VIII*, 2, 12.

⁷³ Cfr. *DM VIII*, 2, 15.

⁷⁴ Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, 2, 100.

⁷⁵ Cfr. *DM VIII*, 3, 1.

en cada ente según el modo propio de su naturaleza; luego también se encontrará en estos entes que son simples conceptos mentales. En consecuencia, puesto que el ser propio de estos conceptos es un ser cognoscitivo y que, por ende, hace formalmente cognoscente a quien los posee, por eso la verdad de dicho concepto es también una verdad cognoscitiva o lógica. (DM VIII, 3, 7)⁷⁶

Así pues, en cuanto los conceptos poseen un ser cognoscitivo (*esse cognitionis*), es decir, intramental, su verdad es en cierto sentido, al mismo tiempo, una verdad relativa a la cognición. Pero se diferencia de la verdad del juicio o de la significación en que no remite a una relación extrínseca a la cosa misma –como lo es la del entendimiento o proposición que se adecúa a esta–, sino a la capacidad intrínseca que tiene para ser conocida, en virtud de la conformidad que el concepto guarda con ella. Por tanto, la verdad de la aprehensión es tomada por Suárez bajo el significado aptitudinal de “conformidad” que refiere, por una parte, a su carácter trascendental como designación verdadera de la esencia del objeto, por otra, a la cognoscibilidad o inteligibilidad del mismo que se desprende de este acto nominal por medio del cual es posible elaborar ulteriormente un juicio sobre él componiendo o dividiendo a partir de nociones simples que lo representan intencionalmente.

La séptima sección de la Octava Disputación comienza planteando la cuestión de la existencia de la verdad trascendental en términos hipotéticos, preguntándose si hay en las cosas alguna verdad que sea atributo del ente. Suárez asevera, recurriendo a la cláusula aristotélica del libro VI de *Metafísica* según la cual la verdad y falsedad no se dan en las cosas sino en la mente, que a primera vista parece imposible que la verdad sea una pasión del ente real.⁷⁷ Pues, de estar en lo cierto Aristóteles, la verdad consistiría exclusivamente en la verdad compleja de la cognición, que puede predicarse incluso de los entes de razón.⁷⁸ Ahora bien, si la verdad es un atributo del ente, como pretende mostrar Suárez, ella expresa una perfección positiva del ente real y, por tanto, en ningún caso podría decirse acerca de los *entia rationis* que son considerados por él como no-entes.⁷⁹

Otra dificultad que se presenta al momento de concebir la verdad como una propiedad del ente reside en la opinión –endosada a Santo Tomás y Anselmo– de que esta solamente representa una denominación extrínseca por la cual decimos que la cosa es verdadera en la medida en que se relaciona con el entendimiento o juicio, pero no porque lo sea en sí misma. De ser esto así, entonces la verdad convendría por igual a los entes reales y ficticios –pues este tipo de denominaciones son

⁷⁶ Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, 2, 100.

⁷⁷ Cfr. DM VIII, 7, 1.

⁷⁸ Cfr. DM VIII, 7, 37.

⁷⁹ Cfr. DM VIII, 7, 1.

aplicables tanto a los primeros como a los segundos—, lo cual es implausible para Suárez⁸⁰. Además, este último aduce como testimonio en contra del parecer anterior la afirmación de Aristóteles en el libro II de *Metafísica*, de acuerdo con la cual cada cosa es verdadera de igual modo que es, resultando así la verdad algo intrínseco al ente.⁸¹

No obstante, si la verdad es algo intrínseco al ente, entonces aparentemente no le añade nada distinto, por lo que podría pensarse que se trata de la misma cosa. En tal caso, la verdad no sería una propiedad *real* del ente, sino que se identificaría con él como denominación absoluta suya. Este punto de vista es atribuido por Suárez tanto a San Agustín como Avicena.⁸²

La solución de Suárez se sitúa, pues, como un término medio entre estos dos extremos aporéticos: o la verdad es una denominación extrínseca relativa al conocimiento, y, en consecuencia, no pertenece al ente como atributo; o bien, es algo absoluto tan intrínseco a él que no dice nada distinto, por lo que no puede ser una propiedad real suya.

La conclusión de Suárez es que la verdad como pasión del ente no es una propiedad distinta realmente, sino un *atributo* que se distingue de él solo formalmente *ex natura rei*.⁸³ En cuanto tal, *connota* la conformidad entre el concepto formal que tenemos del ente y su concepto objetivo. Por ello se puede afirmar que no añade o significa nada que no esté ya en el ente de manera positiva, sino que únicamente *explica* o hace explícita dicha perfección por medio de una relación al conocimiento.⁸⁴ Pero no una relación extrínseca a la cosa misma, como cuando es conocida en *acto*, que se denomina verdadera en cuanto el entendimiento se adecúa a ella; sino intrínseca, en tanto que todo ente es *apto* o capaz de ajustarse o ser conforme a un entendimiento, en particular, al Divino, por ser artífice suyo.⁸⁵ Razón por la cual, mientras mayor entidad posea algo, tanto más inteligible será, o aptitudinalmente verdadero.⁸⁶ De donde resulta, por lo dicho, que esta verdad concierne principalmente a Dios.⁸⁷

Así, Suárez cree que es posible ampliar el sentido de la palabra “verdad” más allá de su acuñación originaria restringida al ámbito del conocimiento o de la verdad lógica, para significar,

⁸⁰ Cfr. *DM* VIII, 7, 2 y 23.

⁸¹ Cfr. *DM* VIII, 7, 34.

⁸² Cfr. *DM* VIII, 7, 2.

⁸³ Cfr. *DM* VIII, 7, 5: “Immo, secundum sententiam Scoti supra tractatam cum de his passionibus in communi ageremus, dicendum esset *distingui formaliter ex natura rei*.” Suárez, *Opera Omnia*, 25, 296 (Cursivas añadidas).

⁸⁴ Cfr. *DM* VIII, 7, 36.

⁸⁵ Cfr. *DM* VIII, 7, 35.

⁸⁶ Cfr. *DM* VIII, 7, 34.

⁸⁷ Cfr. *DM* VIII, 7, 28.

también, la verdad ontológica.⁸⁸ Ésta última, en cuanto convertible con el ente real e inseparable de él, existe en las cosas antes que en cualquier acto mental y, por ello, es primera y más universal que toda otra clase de verdad.⁸⁹

4. Conclusión

Como se habrá podido observar, la caracterización suareciana de la metafísica excluye de su ámbito temático propio a los *entia rationis*, dentro de los cuales se encuentran, además de las ficciones que pueda elaborar el entendimiento (como, p. ej., una quimera, un hipocentauro o un hircocervo), también las distinciones y relaciones puras de razón (*distinctio rationis ratiocinantis*)⁹⁰. Pero, por otra parte, dadas las exigencias del modelo apodíctico de ciencia bajo el que es concebida, incluye como parte de su objeto adecuado aquellas propiedades que, en cuanto afecciones inseparables del sustrato en el que inhieren, son consideradas *passionis entis*.

En consecuencia, estos atributos del ente deben ser, al igual que el sujeto acerca del cual se demuestran, *reales*. Sin embargo, no pueden ser idénticos a él, puesto que en tal caso expresarían lo mismo. Ni su distinción puede darse realmente, ya que entonces no serían algo intrínseco ni convertible con este. Tampoco pueden diferenciarse únicamente *per rationem*, porque de esta manera resultarían entidades fingidas. Entre Escila y Caribdis, Suárez recurre a la sutil *distinctio formalis ex natura rei* (o *distinctio rationis ratiocinata*)⁹¹ para así afirmar que dichos atributos no significan ni añaden, en realidad, nada distinto; sino que explican por medio de una relación una perfección positiva de la entidad.

En este sentido, la verdad trascendental hace explícita la aptitud que tiene todo ente de ser-conformable a un concepto y cognoscible por algún entendimiento. Se trata, por tanto, de una verdad real cuyo ser objetivo no reside únicamente en el intelecto, sino en las cosas. En la medida en que estudia esta verdad ontológica, puede decirse, como Suárez subraya haciéndose eco de la sentencia aristotélica, que la metafísica es ciencia de la verdad. Por lo que, aparte de su

⁸⁸ Cfr. *DM* VIII, 7, 24 y 8, 5.

⁸⁹ Cfr. *DM* VIII, 8, 14.

⁹⁰ Cfr. *DM* LIV, 1, 4.

⁹¹ Cfr. *DM* VIII, 7, 5: “Primus est veritatem transcendentalem significare quamdam proprietatem realem absolutam et *ratione ratiocinata* distinctam ab ente.” Suárez, *Opera Omnia*, 25, 296 (Cursivas añadidas).

comúnmente señalada constitución “onto-teo-lógica”, habría que añadir su no tan advertida naturaleza “aletheiológica”.⁹²

5. Referencias bibliográficas

- Aertsen, Jan. *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. 1. ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.
- Aubenque, Pierre. "Suárez y el advenimiento del concepto de ente". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 48, (2015).
- Berti, Enrico. *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos, 2008.
- Burlando, Giannina. "Suárez on *Translatio vocis 'Veritas'*", en *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, editado por Lukáš Novák, 63-86. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Courtine, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. 1. éd. Epiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 1990.
- . "Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysics", en *A companion to Francisco Suárez*, editado por Victor M. Salas y Robert L. Fastiggi, 72-90. Leiden; Boston: Brill, 2014.
- Darge, Rolf. "Suárez on the Subject of Metaphysics", en *A companion to Francisco Suárez*, editado por Victor M. Salas y Robert L. Fastiggi, 91-123. Leiden; Boston: Brill, 2014.

⁹² En esta dirección creo que apunta Burlando en su artículo cuando concluye que la relación o denominación intrínseca propia del *verum* pone de relieve el tránsito desde una consideración trascendental hacia un nivel que ella designa como “supra-trascendental” del ser-conocido en general. Por lo que, según su punto de vista, esto connota un “ascenso” de la *prima philosophia* a la Epistemología, cfr. Giannina Burlando, “Suárez on *Translatio vocis 'Veritas'*”, 85. Sin embargo, este marcado acento epistemológico que la autora infiere de las implicaciones de la noción suareciana de verdad trascendental, a mi juicio, no hace del todo justicia al aspecto ontológico de la misma. Pues el “ser-conocido” es en mayor medida un resultado de la aptitud del objeto, que de la intencionalidad representativa del concepto. De lo contrario, habría que admitir –a pesar de que Suárez rechaza esta alternativa– que las cosas no son verdaderas si no hay un entendimiento que las conciba. Al respecto, me parece esclarecedor el siguiente pasaje de la Octava Disputación: “(...) aunque resulte imposible que exista algún ente que no sea actualmente concebido con verdad por algún entendimiento, al menos por el divino, sin embargo, aun cuando el entendimiento aprehenda como realizada esa hipótesis imposible (la de que todo entendimiento, incluso el divino, cesara en la concepción actual de las cosas), no obstante, todavía habría verdad en las cosas, toda vez que el compuesto de cuerpo y alma sería verdadero hombre, y el oro sería verdadero oro, etc.” (cfr. *DM VIII*, 7, 27). Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, 2, 146.

- Fernández, Óscar Barroso. "Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología". *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 62, No. 232 (2006): 121–138.
- Forlivesi, Marco. "Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts". *Quaestio* 5 (2005): 559-86.
- Guidi, Simone. "The Truth We Know. Reassessing Suárez's Account of Cognitive Truth and Objective Being". *Mediaevalia. Textos e estudos* 39-40 (2020-21): 297-334. DOI: 10.21747/21836884/med40a11
- Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit; [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30]*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- . *Die Grundprobleme der Phänomenologie: Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. Gesamtausgabe Vorlesungen, Martin Heidegger; Abt. 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- . *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007.
- . *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducido por Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2001.
- Ivanov, Vitaly. "Objective, Transcendental, Formal Truth: The Question on Truth in the Early Modern Jesuit Metaphysics and Scholastic Theology". *ΣΧΟΛΗ* 16 (2022): 593-633. DOI: [10.25205/1995-4328-2022-16-2-592-633](https://doi.org/10.25205/1995-4328-2022-16-2-592-633)
- Novák, Lukáš, ed. *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Contemporary Scholasticism, volume 2. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Salas, Victor M., y Robert L. Fastiggi, eds. *A companion to Francisco Suárez*. Leiden; Boston: Brill, 2014.
- Suárez, Francisco. *Opera Omnia*. Editado por Ludovicus Vivès. Vol. 25. París, 1861.
- . *Disputaciones Metafísicas*. Traducido y editado por Sergio Rábade, Salvador Caballero, y Antonio Puigcerver. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1960.
- . *Disputaciones Metafísicas*. Traducido y editado por Sergio Rábade, Salvador Caballero, y Antonio Puigcerver. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1960.

- Torrijos-Castrillejo, David. "La relación intencional de Brentano a la luz del pensamiento de Suárez". *Anuario Filosófico* 53(3) (2020): 419-446. DOI: 10.15581/009.53.3.002
- Volpi, Franco. "Suarez et le problème de la métaphysique". *Revue de Métaphysique et de Morale* 98e Année, No. 3 (1993): 395-411.