

EL LÉXICO DE LA VERDAD SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ

UNA RELECTURA DEL PRÓLOGO DE LA OCTAVA DISPUTACIÓN METAFÍSICA*

The lexicon of truth according to Francisco Suárez.
A re-reading of the prologue to the eighth Metaphysical Disputation

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ**

Fecha de recepción: 13/05/2024
Fecha de aceptación: 01/09/2024

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN: 0008-7750, núm. 60 (2026), 415-433
<https://doi.org/10.30827/acfs.v60i.29750>

RESUMEN El presente artículo analiza principalmente el léxico y los conceptos del proemio de la Disputación metafísica VIII de Suárez, titulada “Sobre la verdad o lo verdadero en cuanto es pasión del ente”. En ella presenta Suárez tres tipos de verdad, a saber, la verdad de la significación, la verdad del conocimiento y la verdad del ser, en un orden de fundamentación que va de la palabra al conocimiento y del conocimiento a la cosa. Dado, por otro lado, que una comprensión cabal de esta temática requiere un encuadramiento en la historia del pensamiento, el artículo presenta unas consideraciones preliminares que pretenden ayudar a la contextualización y mejor comprensión de dicha temática.

Palabras clave: Suárez, adecuación, reflexión, posverdad, verdad de la significación, verdad del conocimiento, verdad del ser.

ABSTRACT This article mainly analyzes the lexicon and concepts of the proem of of Suárez’s *Disputatio metaphysica* VIII, entitled “On truth or the true as it is the passion of the being”. It presents three types of truth, namely, the truth of meaning, the truth of knowledge and the truth of being, in an order of foundation that goes from the word to knowledge and from knowledge to the thing. On the other hand, given that a thorough understanding of this subject requires a framing in the history of thought, the article presents

* Para citar/citation: Prieto López, L. J. (2026). El léxico de la verdad según Francisco Suárez. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 60, pp. 415-433.

** Universidad Francisco de Vitoria. M-515, km 1, 800, 28223 Pozuelo de Alarcón (España). Correo electrónico: leopoldojose.prieto@ufv.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0990-6445> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación “Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII” (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), del que el autor es el IP primero.

some preliminary considerations that are intended to help contextualizing and better understanding of this subject.

Keywords: Suárez, adequacy, reflection, post-truth, truth of meaning, truth of knowledge, truth of being.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

La pregunta por la verdad es una de las cuestiones constantes y de mayor densidad de la historia de la filosofía. Ya Parménides en el siglo V a.C. en su *Peri physeon* pone en boca de la diosa *Diké* que los caminos de la vida humana son tres: la vía de la verdad, la vía del error y la vía de la apariencia (cf. Diels y Kranz, 1960, pp. 231-238)¹. La vía de la verdad nace de la confluencia del pensar con el ser, pues “lo mismo es el pensar y el ser” en la identidad de la verdad (Diels y Kranz, 1960, p. 231). Más de veinte siglos después escuchamos todavía a Hegel pronunciarse de modo semejante al afirmar que la verdad es la unidad de lo real (que Hegel caracteriza como lo *an sich*) y la conciencia (caracterizada como el momento de la reflexión o lo *für sich*) (cf. Hegel, 1993, p. 15).

La relevancia de la verdad en la vida de la persona humana procede de su naturaleza misma como ser racional, o mejor, como animal racional, es decir, como animal dotado de intelecto, de *lógos* y, en consecuencia, de lenguaje en sentido propio. Desde luego, el ser humano es un animal, pero de ningún modo un simple animal, sino que, según una larguísima tradición que arranca de Aristóteles, es aquel extraño y único “animal que tiene lógos” (*zoón logon echón*). Sabemos bien que en este contexto el término *lógos* significa tanto intelección (o comprensión) como palabra y lenguaje. En la medida que están dotados de intelecto, como afirma el Estagirita en el inicio mismo de su *Metafísica*, “todos los hombres desean por naturaleza saber” (*pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*) (Aristóteles, 1987, p. 2)², o lo que es lo mismo, alcanzar la verdad de las cosas, pues tal cosa es el saber.

En virtud del carácter *despierto* que le otorga su condición intelectual, se puede decir que la persona humana es, de algún modo, dos veces. El hombre no sólo “es”, sino que “sabe que es”. Tal conciencia activa y despierta sobre la realidad del mundo y sobre su propia realidad; tal desdoblamiento intelectual que realiza un distanciamiento objetivante de sí mismo; en breve, tal reflexividad le procura “estar en la verdad”, bien sabido que

1. Cf. Diels y Kranz, 1960, 28 B 2-8. Cf. también Ferrer y Montero, 1978, pp. 146-183.

2. Aristóteles, *Metafísica* 980 a 21.

el “estar en la verdad” comporta no sólo la posesión de la verdad de algo, sino la conciencia de dicha posesión. He ahí el carácter inequívocamente reflexivo de la verdad. En efecto, la verdad no consiste sólo en un enunciado que se conforma con un estado de cosas real, sino que exige además ser consciente de tal *conformidad*. Este “ser por segunda vez”, este ser consciente es indicio inequívoco de la vida dotada de intelecto y, en definitiva, de la vida específicamente humana. De este carácter despierto, diría casi en permanente vigilia, nace la indagación, la pregunta (cf. Aristóteles, 1987, p. 410 y Heidegger, 2002, pp. 11-49)³, la conjetura, la duda, la solución a veces y, lo que no es menos importante, la posibilidad del reconocimiento del error en el caso de “caer” en él. En definitiva, la característica reflexividad humana, que H. Plessner ha referido espléndidamente con el nombre de “posicionalidad excéntrica” (*exzentrische Positionalität*), es el protofenómeno humano, del que depende todo aquello que es propia y específicamente humano (cf. Plessner, 1981 y Prieto, 2008, pp. 217-262).

Por otro lado, y esto es decisivo visto el tiempo en que vivimos, negar la existencia de la verdad es inhumano, pero sobre todo es absurdo. Sospechamos que algunas de las llamadas *teorías de la posverdad* tienen algo de ambos caracteres. Desde luego, negar que existe la verdad es *inhumano*. Tal negación, en efecto, equivaldría a condenar al hombre a ser una criatura perpetuamente hambrienta, haciéndolo incapaz de satisfacer el profundo deseo, y necesidad, de verdad (la antes referida *orexis*, que bien podría traducirse como *apetito de verdad*) que le es consustancial e imprescindible para vivir. Más aún, dicha negación supondría la admisión de que *teoría* y *praxis*, los dos grandes momentos de la vida intelectual, y sus respectivas facultades, a saber, intelecto (teórico y práctico) y voluntad, carecerían de correlato en la realidad y vendrían a ser facultades “de nada” o “para nada”. Ya esta última observación anuncia el *nihilismo* consiguiente a la negación de la verdad, que a estas alturas del siglo XXI sabemos también que conduce a la negación del hombre. Pero, sobre todo, negar que existe la verdad es *absurdo*. En efecto, es absurdo negar la existencia de la verdad porque negarla supone aceptarla y, por tanto, negarla conlleva contradecirse irremediabilmente (cf. Aristóteles, 1987, pp. 169-189)⁴. Dicho de otra manera, negar la verdad supone que es verdad que no existe la verdad. Tal enunciado, que niega lo que afirma, supone su propia destrucción. La realidad vincula a la criatura humana, a su intelecto (he ahí la verdad) y a su voluntad (he ahí

3. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 7, 17, 1041 a 10. También Heidegger ha hecho valiosas observaciones sobre qué es “preguntarse por algo”.

4. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 4, 4, 1006 a 1-1009 a 4.

el bien, que de algún modo no es sino la verdad del querer, de la voluntad y de la libertad). Pero también la salva del nihilismo antes anunciado. Aristóteles ironizaba diciendo que los escépticos, es decir, los que niegan que exista la verdad, deberían reducirse a un estado semejante al de las plantas, a una vida vegetal, evitando rigurosamente todo pensar, decir y hacer, porque, en efecto, el pensar, el decir y el hacer presuponen la verdad, que es su guía. Más aún, que existe la verdad lo indica la existencia misma del error. O de otro modo: la constatación más sencilla y accesible a todos de la existencia de la verdad es la existencia del error. En breve: sin verdad no hay error. Es así que hay error, luego hay verdad.

Todos estos prenotandos están de algún modo presupuestos en las *Disputationes metaphysicae* VIII y IX, donde Suárez presenta un estudio metafísico sobre la verdad y la falsedad⁵. También en su *Tractatus de anima* estudia Suárez algunas cuestiones relevantes relacionadas con la verdad, como son el conocimiento como praxis vital, qué y cuáles son las facultades sensoriales implicadas y qué es el intelecto (cf. Castellote 1981 y 1991 y Suárez, 1856)⁶. Ahora bien, a diferencia de las *Disputationes metaphysicae*, donde el teólogo granadino estudia la *metafísica de la verdad*, en su *Tractatus de anima* se aborda, entre otras cosas, la *psicología de la verdad*. En este breve trabajo nos limitaremos a algunas sucintas consideraciones sobre el proemio (presentado por Suárez como “plano de la disputación” [*ordo disputationis*]) de la Disputa metafísica VIII, titulada a su vez por Suárez: “De la verdad o lo verdadero, que es pasión del ente” (*De veritate seu vero, quod est passio entis*). No pretendemos con ello presentar novedades de la investigación sobre Suárez, sino releer y reproponer una teoría de la verdad como la del teólogo granadino, cuya solidez y precisión, además de su clasicismo, le otorgan todavía hoy una considerable credibilidad científica. Añadiremos también algunas reflexiones finales sobre las secciones

-
5. Sobre la teoría suareciana de la verdad, cf. R. Darge (2006), “Kognitive und ontologische Wahrheit bei Suarez”; R. Darge (2004), “Suárez Theorie der ontischen Wahrheit und die Metaphysiktradition”; R. Darge (2003), “Seinswahrheit und Erkenntniswahrheit. Francisco Suárez und die thomistische Lehre von der *analogia ver*”; H. Seigfried (1967), *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez*; J. Hellín (1963), “Las verdades esenciales se fundan en Dios, según Suárez”; J. F. Yela Utrilla (1948), “El tema de la verdad en la Metafísica de Suárez”.
 6. En relación con el suareciano *Tractatus de anima* hay que decir, con S. Castellote, que en realidad se trata de la reelaboración del conimbricense Baltasar Alvares de la obra de Suárez titulada *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*. En ella estudiaba Suárez algunas de las cuestiones relacionadas con nuestra temática. Entre otras, las facultades cognoscitivas en general y las sensitivas en particular (DM VI: *De potentiis cognoscitivis in communi*, ed. Castellote, t. 2, pp. 282-452) y la facultad intelectiva (DM IX: *De potentia intellectiva*, ed. Castellote, t. 3, pp. 62-277).

7.^a y 8.^a de esta DM VIII en relación con la verdad metafísica. Es obvio que, refiriéndose aquí a la verdad como una *propiedad del ente*, no como el fruto de una praxis cognoscitiva, sino más bien como su fundamento, Suárez delimita el contenido de esta DM VIII refiriéndolo al estudio de las dimensiones metafísicas de la verdad.

2. EL PRÓLOGO DE LA DM VIII: EL “PLANO DE LA DISPUTA”

Una primera aproximación a la noción de verdad que estimamos de gran valor nos la proporciona el “plano de la disputa” que Suárez hace anteceder a la DM VIII. Dada la naturaleza de este trabajo y su necesaria limitación de extensión, nos atenderemos en lo fundamental a un sucinto estudio de este breve proemio en el cual encontramos algunos conceptos (y su léxico correspondiente) de gran valor para el estudio de la verdad. Veámoslos.

Procediendo según el orden de exposición del propio Suárez encontramos en este “plano” ante todo la consideración de la verdad como algo propio del ente, es decir, como una pasión o propiedad del ente, cuya colocación precisa, según la clásica deducción de los transcendentales) (cf. De Aquino, 2005, pp. 116-123)⁷, es posterior a la unidad y anterior a la bondad. Según Suárez, en efecto, a la verdad corresponde “entre las pasiones del ente el segundo lugar, después de la unidad”, a la vez que precede a la bondad, sobre la que goza de prioridad nocional (Suárez, 1960 b, p. 73)⁸.

Ahora, Suárez acepta la idea del Aquinate según la cual el dinamismo del alma humana se corresponde con la referida estructura de los transcendentales del ente (unidad, verdad, bondad) y mantiene el mismo orden. Así pues, en cuanto referida al ente nace en el alma una facultad o potencia psíquica, a saber, el *intelecto*, el cual, a su vez, en correspondencia con la deducción de los transcendentales, precede también a la *voluntad*. Como en el ente la verdad precede a la bondad, así también en el alma el intelecto precede a la voluntad (cf. Suárez, 1960 b, p. 73)⁹. Por tanto, sin verdad y sin intelecto no hay orden moral (el bien, la voluntad, la libertad). En cual-

7. Cf. De Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.

8. Cf. Suárez, DM 8, *Ordo disputationis* [Od]: “Post considerationem de unitate, sequitur disputatio de veritate, quae ratione prior est bonitate et inter passiones entis secundum locum post unitatem obtinet”.

9. Cf. Suárez, DM 8, *Od*: “nam sicut intellectus prior est potentia quam voluntas, ita etiam verum, quod respectum dicit ad intellectum, prius ratione est quam bonum, quod ad voluntatem pertinet”.

quier caso, el orden de las potencias del alma está, podríamos decir, como esculpido por el ente y sus propiedades.

Tras esta correspondencia de facultades racionales en la persona y de propiedades transcendentales en el ente yace oculta una clave potente, inspirada en el *De veritate* de Tomás de Aquino que Suárez da por supuesta. Tal clave no es sino la constitutiva apertura transcendental del alma humana al ente. Heidegger ha insistido muy oportunamente sobre este aspecto. Tal constitutiva apertura del alma racional al ente hace de quien la posee un *animal metaphysicum*, como Heidegger llama en varias ocasiones al hombre. En efecto, tomado el ente en toda su amplitud (es decir, transcendentamente) sólo es comparable (según una relación de conveniencia) con otro ente “que ha sido creado para convenir con todo ente” (*quod natum sit convenire cum omni ente*). Tal ente relativo a la realidad en toda su amplitud (*cum omni ente*) es el *alma*, de la que, como dice Aristóteles en *De anima* III, es “en cierto modo todos los entes” (Aristóteles, 2000, p. 143)¹⁰. Podría decirse que en el psiquismo superior, el propio del alma racional, constitutivamente abierto a toda la realidad, surge el intelecto, que es la capacidad de *aprehensión* (de *asimilación* incluso, usando un símil biológico) de la realidad en toda su amplitud transcendental. Tras el intelecto, surge también en dicho psiquismo superior, siempre comparado con el ente tomado en su totalidad, la voluntad constituida por una relación tendencial hacia esa misma realidad. De ahí las dos *vires animae*: la *vis cognitiva* y la *vis appetitiva*, cuya relación (según un cierto orden) ya expresó el Estagirita en la idea de la *circularidad* de los actos del viviente, a saber: el intelecto interioriza información de la cosa (a modo de entrada o *input*) y la voluntad actúa (en vista de tal información, en un movimiento de salida o *output*) sobre la cosa. Tal orden no es otro que la precedencia del conocer sobre el apetecer, como expresa claramente el principio *nihil volitum nisi prius cognitum*, bien supuesto que tanto conocer como querer se relacionan con la realidad, aunque de modo inverso. De manera que “la *conveniencia del ente con el apetito* es lo que expresa el nombre de *bien*, como se dice al inicio de la *Ética*, que el bien es lo que todos apetecen”, así como también “la *conveniencia del ente con el intelecto* se expresa con el nombre de *verdad*” (De Aquino, 2005, p. 120)¹¹.

Ahora bien, la metafísica (ciencia del ente y sus propiedades, tomadas en toda la amplitud del ente o propiedades *transcendentales*, o restringidas a un modo particular del ente o propiedades *predicamentales*), dice Suárez

10. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 8, 431 b 21.

11. De Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.

siguiendo a Aristóteles, es “la ciencia máximamente contemplativa de la verdad” (Suárez, 1960 b, p. 73)¹², tal como corresponde a aquella ciencia que busca la verdad con independencia de los diversos usos o utilidades que de ella puedan derivarse. De ahí que, de nuevo con Aristóteles, afirme el granadino que “la indagación de la verdad pertenece máximamente a esta ciencia [metafísica]” (Suárez, 1960 b, p. 73)¹³.

Para confirmar tal pertenencia afirma Suárez a continuación que en el estudio sobre la verdad caben dos tipos diversos de tratamiento. Está, de un lado, el estudio de la verdad “en acto ejercido” y de otro está el estudio de la misma “en acto signado” (Suárez, 1960 b, pp. 73-74)¹⁴. La terminología empleada, característica de la Escolástica tardía, no carece de valor. Esta distinción llama la atención sobre la diferencia en el estudio de alguna realidad de modo espontáneo y directo (*in actu exercito*) o de modo reflejo (*in actu signato*). Pues bien, una consideración refleja de la verdad o “en acto signado” es la perspectiva propia de la metafísica. Dice Suárez: “Debe advertirse, en efecto, que cabe una doble consideración de la verdad. La primera, que puede llamarse *a modo de materia* o *en acto ejercido*, es aquella que se lleva a cabo conociendo las cosas y sus propiedades tal como están en la realidad. De este modo tratan la verdad todas las ciencias, también las prácticas [...] La segunda consideración de la verdad es, *a modo de forma* y, por así decir, *en acto signado*; es decir, procede inquiriendo qué es la verdad en sí misma, cuántas son sus clases y cuándo se compara con el ente” (Suárez, 1960 b, pp. 73-74)¹⁵.

Una cuestión de importancia es la siguiente: incluso para una mirada no filosófica (esa que Suárez llama una consideración *in actu exercito*), como es la propia de las ciencias en general, la existencia de la verdad es esencial. En efecto, las ciencias existen para estudiar los diversos aspectos de la realidad en un determinado campo de conocimiento, aunque no se detengan temáticamente en el estudio de la verdad. Es decir, aún sin detenerse en

12. Suárez, DM 8, *Od.*: “hanc scientiam maxime esse veritatis contemplatricem”.

13. Suárez, DM 8, *Od.*: “hoc loco disputationem de veritate instituimus, quod ad hanc scientiam maxime pertinere docuit Aristotel[is], II Metaph. text. 3”.

14. Suárez, DM 8, *Od.*: “Est enim considerandum duplicem esse posse veritatis contemplationem. Prior dici potest [...] *in actu exercito* [...]. Posterior veritatis consideratio est [...] *in actu signato*”. *Cursivas propias*.

15. Suárez, DM 8, *Od.*: “Est enim considerandum duplicem esse posse veritatis contemplationem; prior dici potest *quasi materialis* seu *in actu exercito*, quae fit cognoscendo res et proprietates earum, prout a parte rei insunt; et hoc modo omnes scientiae, etiam practicae, considerant seu demonstrant veritatem [...] Posterior veritatis consideratio est *quasi formalis*, et (ut sic dicam) *in actu signato*, scilicet, inquiriendo quidnam ipsa veritas in rebus sit, et quotuplex, et quando ad ens comparetur”. *Cursivas propias*.

su estudio reflejo, la ciencia presupone la verdad y vive completamente de ella. Toda ciencia en realidad es un estudio siempre parcial sobre la verdad en un cierto campo del ser. La verdad, como se dijo al inicio, no es sino el connubio del intelecto y la realidad, el fruto del encuentro del ser y el conocer más alto que llamamos intelecto.

Continuemos. Pues bien, al particular tipo de consideración de la verdad *in actu signato*, que es el propio de la metafísica, corresponde hacerse las preguntas de más hondura. En concreto, como dice el teólogo granadino, a esta perspectiva compete “la investigación de qué es la verdad misma en las cosas, cuántas son sus clases y cuándo se compara con el ente” (Suárez, 1960 b, p. 74)¹⁶. Se trata como puede verse de una triple cuestión: primera, sobre la esencia de la verdad (o sobre su definición); segunda, sobre su clasificación; y tercera (dado que las DM son un tratado de metafísica), sobre una particular clase de verdad a la que Suárez da la mayor importancia, a saber, la verdad metafísica o el transcendental *verum*, del que Suárez tratará en las secciones 7.^a y 8.^a.

Creemos pertinente al respecto una observación. El tratamiento sobre la verdad seguramente más completo en el tiempo de Suárez era el de Tomás de Aquino en las *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a.1, donde se recogen las mejores aportaciones para una teoría de la verdad a la altura del siglo XIII a partir de una larga lista de autores, entre los que sobresalen: Aristóteles, Agustín de Hipona, Avicena, Isaac Israeli, Anselmo, etc. En esta obra el Aquinate propone en primer lugar una definición de verdad, después una clasificación y finalmente un orden genético entre las diversas formas de verdad (como “causa de la verdad”, “esencia de la verdad” y “efecto de la verdad”).

A partir de aquí expone Suárez los tres aspectos prometidos, aunque sin atenerse al orden propuesto. Primero nos habla de los tipos de verdad; después de la verdad que interesa al metafísico (es decir, la verdad que se compara con el ente, la verdad transcendental o *veritas rei*); finalmente, presenta una definición de verdad. Procedamos según el orden presentado por el propio Suárez. Dice, en efecto, nuestro autor: “En este punto debe tenerse en cuenta, asimismo, que se suele distinguir una triple verdad, a saber: de significación, de conocimiento y del ser” (Suárez, 1960 b, p. 74)¹⁷. Tres, pues, son los tipos de verdad aquí apuntados por Suárez. Veámoslos.

16. Suárez, DM 8, *Od*: “Posterior veritatis consideratio est quasi formalis, et (ut sic dicam) *in actu signato*, scilicet, inquirendo quidnam ipsa veritas [...] sit, et quotuplex, et quando ad ens comparetur”. *Cursivas propias*.

17. Suárez, DM 8, *Od*: “In quo est rursus observandum triplicem solere distingui veritatem, scilicet, *in significando* et *cognoscendo* et *in essendo*”. *Cursivas propias*.

La “verdad de la significación” (*veritas in significando*) es la verdad “que se encuentra propiamente en las palabras orales o escritas, o también en los conceptos” (Suárez, 1960 b, p. 74)¹⁸. A su vez, la “verdad del conocimiento” (*veritas in cognoscendo*) “reside en el entendimiento que conoce las cosas o en el conocimiento y concepción de las mismas cosas” (Suárez, 1960 b, p. 74)¹⁹. La “verdad del ser” (*veritas in essendo*) “se halla en las cosas mismas, que por ella reciben la denominación de verdaderas” (Suárez, 1960 b, p. 74)²⁰. La cuestión, pues, es que los tres tipos de verdad realizan (análogamente) una misma noción de verdad, diferenciándose *prima facie* por el lugar (el llamado *locus veritatis*) en el que cada tipo de verdad se da. A la pregunta de *en dónde* se encuentra la verdad responde Suárez que en las *palabras*, el *intelecto* y el *ente*. El lenguaje común lo sabe muy bien. Resulta obvio, de otro lado, aunque no lo diga Suárez, que se trata de una cadena de fundamentación, donde las palabras son verdaderas a condición de expresar lo contenido en el intelecto y el intelecto lo es igualmente a condición de referir la realidad de una cosa o ente exterior al espíritu. En breve, las palabras expresan (convencionalmente) lo conocido por un intelecto y el intelecto expresa (naturalmente) lo conocido de la cosa. Se contiene aquí esa estructura metafísica que después se verá en la definición de verdad (como adecuación o conformidad de cosa e intelecto).

Establecida la terminología sobre la verdad de acuerdo a su clasificación y a su *Lugar*, prosigue Suárez con la clasificación terminológica según los diversos tipos de ciencia a los que compete el estudio de la verdad. Dice, en efecto, Suárez: “Por tanto, la primera consideración de la verdad incumbe al *dialéctico*²¹; la segunda, al *físico*, en cuanto estudia el alma y sus funciones²²; y la tercera compete a *esta ciencia [metafísica]*²³, que se ocupa

18. Suárez, DM 8, *Od.*: “Veritas [in significando] proprie reperitur in vocibus vel scripturis, aut etiam in conceptibus”.

19. Suárez, DM 8, *Od.*: “[Veritas in cognoscendo] est in intellectu cognoscente res, seu in cognitione et conceptione ipsarum rerum”.

20. Suárez, DM 8, *Od.*: “[Veritas in essendo] est in rebus ipsis, quae ab illa denominantur verae”.

21. En conformidad con la tradición precedente Suárez entiende por *dialéctico* el lógico y el gramático, es decir, aquellas ciencias ideales que la Antigüedad había llamado las “tres vías”, el *trivium*: lógica, gramática y retórica.

22. Igualmente por *físico* entiende aquí Suárez al que hoy llamamos *antropólogo*. Suárez piensa en aquel científico que estudia la naturaleza, la *physis*, en sus diversas formas, bien como naturaleza inerte (*physis*, de donde *física*), bien como naturaleza viviente (*psyché*, de donde *psicología*) y aquí, ante todo, al hombre. En tal sentido hoy, después del profundo cambio operado por la fenomenología, sobre todo por M. Scheler en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), se ha cambiado el uso lingüístico de *psicología* (*racional*) a *antropología*.

23. Suárez omite por obvia la mención explícita del nombre de *metafísico*.

del ente en cuanto ente y de las pasiones de los entes” (Suárez, 1960, p. 74)²⁴. Para dejar bien establecida la relación entre clases de verdad y las ciencias que la estudian, sostiene Suárez que la *lógica* y la *gramática* estudian la verdad de la significación; la psicología o la antropología, la verdad del conocimiento; la metafísica, finalmente, la verdad del ser. Con todo, dada la naturaleza de las *Disputationes metafísicas* como tratado sistemático de metafísica, Suárez presenta como tipo central de verdad la metafísica, es decir, aquella verdad “que es propiedad del ente” (*quae proprietatis entis esse dicitur*) (Suárez, 1960 b, p. 74)²⁵, no del juicio (la verdad lógica o verdad del conocimiento).

Pero antes de entrar en una consideración detallada de los tipos de verdad (a saber, del significar, del conocer y del ser), Suárez advierte que es necesario contar con una *definición* de verdad. Afirma, en efecto, Suárez: “Ahora bien, como al principio de todo tratamiento científico resulta necesario indicar el sentido del nombre, suponemos, siguiendo la acepción común, que la *verdad* [...] consiste en *cierta adecuación o conformidad* entre la cosa y el intelecto, conformidad que puede ser ya del entendimiento con la cosa, ya de la cosa con el entendimiento” (Suárez, 1960 b, pp. 74-75)²⁶. Es decir, como adecuación o conformidad entre la cosa y el intelecto, la verdad puede ser o verdad del conocimiento o verdad de la cosa. Con esta definición Suárez apela nuevamente a la autoridad de Tomás de Aquino, según el cual, siendo la verdad una relación (de adecuación [*adaequatio*]) entre dos términos (cosa [*res*] e intelecto [*intellectus*]), caben fundamentalmente dos tipos de verdad según sea el orden de los términos de la relación. En tal sentido, la relación de la cosa con el intelecto (*adaequatio rei ad intellectum*) es la *verdad de la cosa o verdad metafísica* y la relación del intelecto con la cosa (*adaequatio intellectus ad rem*) es la verdad del conocimiento o verdad lógica (cf. De Aquino, 2005, p. 120)²⁷.

Así, pues, Suárez divide la verdad en tres tipos: verdad del conocimiento (o verdad lógica), verdad de la cosa o verdad transcendental (o metafísica) y verdad de la significación. A la primera asigna, como es común en

24. Suárez, DM 8, *Od*: “Prima igitur veritatis consideratio *ad dialecticum* pertinet; secunda *ad physicum*, quatenus de anima eiusque functionibus considerat; tertia vero *est propria huius scientiae*, quae tractat de ente in quantum ens et de passionibus entium”.

25. Suárez, DM 8, *Od*: “sic enim facilius constabit quid sit veritas, quae proprietatis entis esse dicitur”.

26. Suárez, DM 8, *Od, in fine*: “Quoniam vero ratio nominis in principio omnis disputationis necessaria est, supponimus ex communi omnium consensu, veritatem [...] consistere in adaequatione quadam seu conformitate inter rem et intellectum, sive sit conformitas intellectus ad rem, sive rei ad intellectum”.

27. De Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.

las escuelas de inspiración más o menos aristotélica, la *esencia de la verdad*. De ahí la expresión empleada a veces para referirse a esta verdad del conocimiento como *veritas formalis*. *Veritas formalis*, es fácil de ver, significa la verdad en sentido propio y formal, es decir, la verdad considerada de acuerdo a su forma o esencia. Así considerada, Suárez entiende que la verdad del conocimiento es la *intelección* considerada en su estatuto acabado como juicio que afirma (o que compone) o niega (o que divide). Al estudio de esta clase de verdad se concede la mayor extensión en la DM VIII, dedicándole en concreto las seis primeras secciones²⁸. De la segunda, la verdad de la cosa, la *veritas rei*, afirma Suárez que no es sino la *inteligibilidad*. La inteligibilidad, es claro, se dice no del juicio o del conocimiento, sino de la cosa misma. Es algo del ente. En tal sentido, en la medida que la inteligibilidad de la cosa conforma o determina la intelección en el alma (en el intelecto), esta *veritas rei* es considerada clásicamente la *causa de la verdad*. El realismo filosófico que procede de la gran tradición de Aristóteles exige a Suárez concebir el *ens intelligibile* (la *res*, si se prefiere) como actualidad, a diferencia del *intellectus* que es potencia o capacidad de intelección. En tal sentido había dicho Aristóteles: “Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos que verdaderamente eres blanco; sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad” (Aristóteles, 1987, p. 474)²⁹. Se ve bien en este célebre texto de Aristóteles que la verdad es una relación de adecuación entre dos términos, de los cuales el primero, la *res* determina (como acto) al segundo, el *intellectus*, que es determinado (como potencia). Invertir el sentido de estos términos es el absurdo del representacionismo e idealismo. Pero retornemos a nuestro propósito. A la *veritas rei*, a la verdad transcendental dedica Suárez las secciones 7.^a y 8.^a³⁰.

28. Creemos muy útil dejar constancia de la estructura de las secciones relativas a la verdad lógica de la DM VIII. Hela aquí: sección 1.^a: “Si se da la verdad formal en la composición y división del entendimiento” (*Utrum in compositione et divisione intellectus sit formalis veritas*); sección 2.^a: “Qué es la verdad del conocimiento” (*Quid sit veritas cognitionis*); sección 3.^a: “Si la verdad del conocimiento se encuentra sólo en la composición y división o también en los simples conceptos” (*Utrum veritas cognitionis sit solum in compositione et divisione, vel etiam in simplicibus conceptibus*); sección 4.^a: “Si la verdad del conocimiento o del intelecto no existe en él hasta el momento del juicio” (*An veritas cognitionis seu intellectus in eo non sit donec iudicet*); sección 5.^a: “Si la verdad del conocimiento se da únicamente en el entendimiento especulativo o también en el práctico” (*An veritas cognitionis sit tantum in intellectu speculativo vel etiam in practico*); sección 6.^a: “Si la verdad se da en la división de igual modo que en la composición” (*An in divisione sit veritas aequae ac in compositione*).

29. Aristóteles, *Metafísica* 9, 10, 1051 b 6-9.

30. Las secciones de la DM 8 dedicadas asimismo a la verdad transcendental son las dos últimas: sección 7.^a: “Si existe en las cosas alguna verdad que sea pasión del ente” (*Utrum*

Finalmente, a la *veritas significationis* (*veritas verbi*) no concede un capítulo especial, sino que su estudio aparece de ordinario como un desarrollo de la verdad del conocimiento.

Antes de concluir este artículo, debemos referir varios aspectos de la doctrina suareciana de la verdad en su sentido transcendental no tratados en el prólogo de esta DM VIII, sino en las secciones 7.^a y 8.^a, a saber: primero, en qué sentido la verdad transcendental se identifica realmente con el ente, aún diferenciándose de él nocionalmente; segundo, en qué sentido la verdad transcendental es la inteligibilidad del ente; y, tercero, cuál es el lugar de la verdad transcendental en relación con la verdad del conocimiento. Veamos la primera cuestión.

En DM VIII, 7 estudia Suárez la verdad transcendental. La investigación de esta forma de verdad —dice de nuevo Suárez— “es uno de los fines principales de la presente disputación, pues hemos tratado todo lo demás en cuanto que se ordena a explicar la verdad del ente” (*nam ad explicandam veritatem entis reliqua praemissimus*) (Suárez, 1960 b, p. 123)³¹. Una cosa es, pues, el concepto formal de la noción de verdad, y tal cosa es la *verdad del conocimiento*, y otra bien distinta el concepto relativo a la *verdad del ente* (*veritas entis*) considerado central por Suárez en sus DM. Sin duda para Suárez la cuestión central de la verdad es la *veritas rei*, la verdad transcendental, seguramente porque por su medio nuestro teólogo puede retornar a la cuestión central de las *Disputaciones Metafísicas*, a saber, qué es el ente (cf. Suárez, 1960 a, pp. 357-450)³² y cuáles son sus pasiones o propiedades transcendentales (cf. Suárez, 1960 a, pp. 451-486)³³, ratificando nuevamente así su teoría del ente como una *esencia realizada* existencialmente por la omnipotencia creadora de Dios (cf. Prieto, 2013, pp. 56-58). Dice, en efecto, Suárez: “Ser verdadero ente real no expresa ningún otro concepto que el de ser ente real, es decir, no ficticio ni quimérico. Por eso afirmábamos anteriormente que *cosa [res]* no añade nada al ente real, pues no significa más que tener una esencia confirmada, lo cual es tanto como poseer una esencia real, y esto equivale a decir verdadera esencia” (Suárez, 1960 b, p. 125)³⁴. Se desprende de aquí “que la verdad, en algún aspecto, es

veritas aliqua sit in rebus quae sit passio entis); Sección 8.^a: “Si la verdad se dice antes de la verdad del conocimiento que de la verdad de la cosa y en de qué modo” (*An veritas per prius dicatur de veritate cognitionis quam de veritate rei, et quo modo*).

31. Suárez, DM 8, 7, 1.

32. Cf. Suárez, DM 2: “De ratione essentiali seu conceptu entis”.

33. Cf. Suárez, DM 3: “De passionibus entis in communi et principiis ejus”.

34. Suárez, DM 8, 7, 2: “Et eadem ratione in universum esse verum ens reale nullum alium conceptum dicit quam esse ens reale, id est, non fictum neque chymaericum. Qua ratione supra dicebamus *rem nihil addere supra ens reale, quia nihil dicit nisi habere ratam*

atributo del ente y se convierte con él” (Suárez, 1960 b, p. 127)³⁵. Pero, ¿en qué sentido esta noción de verdad es atributo del ente? Lo es en el sentido de que “la verdad transcendental significa cierta propiedad real y absoluta que se distingue del ente con distinción de razón razonada” (Suárez, 1960 b, p. 127)³⁶. Es decir, el término verdad no es sinónimo de entidad. Verdad y entidad son aspectos distintos de un mismo ente. “No se trata de un nombre sinónimo, cuyo significado sea idéntico al de entidad. Luego [verdad] significa una perfección distinta de la entidad, al menos con distinción de razón” (Suárez, 1960 b, p. 127)³⁷. Desde luego, “que *verdad y entidad no se identifican como sinónimos* resulta claro por el común modo de pensar y por las diversas definiciones con que explicamos sus respectivos conceptos objetivos” (Suárez, 1960 b, p. 127)³⁸. Es decir, los términos verdad y entidad se refieren a una misma realidad (*res significata*), pero la refieren de modo distinto (*modus significandi*). Nuestro autor hace a continuación una pertinente distinción cargada de presupuestos metafísicos: una cosa es estudiar aquello que la noción de verdad transcendental *incluye* y otra bien distinta hablar de aquello que este tipo de verdad *añade* a la entidad. “Aquello que incluye” (*quod includit*) significa una identidad real entre verdad y entidad y una distinción de razón con exclusión de sinonimia. “Aquello que añade” (*quod addit*) significa, en cambio, una distinción de realidades, que debe ser rechazada. Ello es así porque, no pudiendo cosa alguna ser distinta del ente, en la teoría de estas propiedades del ente hay que descartar que se trate de distinciones reales (cf. Suárez, 1960 b, p. 128)³⁹. Ha de tratarse, pues, con necesidad, de distinciones de razón con las que se indica de distinta manera una misma realidad. Por eso, dice Suárez, así como la unidad “no significa solo una negación [de división], sino la entidad bajo el aspecto

essentiam, quod nihil aliud est quam habere realem essentiam et idem est dicere veram essentiam”. *Cursivas propias*.

35. Suárez, DM 8, 7, 4: “Atque hinc rursus manifestum etiam est verum sub aliqua ratione esse attributum entis et cum illo converti”.
36. Suárez, DM 8, 7, 5: “Primus est veritatem transcendentalem significare quamdam proprietatem realem absolutam et ratione ratiocinate distinctam ab ente”.
37. Suárez, DM 8, 7, 5: “Probatum quia veritas est realis perfectio; ergo dicitur rationem realem, non relativam; ergo absolutam; et *non est nomen synonymum* idem significans quod entitas; ergo *dicitur perfectionem saltem ratione distinctam ab entitate*”. *Cursivas propias*.
38. Suárez, DM 8, 7, 5: “Quod denique veritas et entitas non sint idem tamquam synonyma, constat ex communi modo concipiendi omnium et ex diversis definitionibus quibus earum conceptus obiectivi a nobis explicantur; necesse est ergo saltem ratione ratiocinata distingui.”.
39. Cf. Suárez, DM 8, 7, 6: “Sed in hac sententia et in omnibus sequentibus observandum est aliud esse loqui de toto illo *quod includit* veritas in essendo, aliud vero de eo *quod addit* veritas supra entitatem seu (quod idem est) verum supra ens”. *Cursivas propias*.

de negación, de igual debemos ahora afirmar que la verdad no designa una mera razón extrínseca o elaborada por el entendimiento, sino la entidad significada bajo algún otro aspecto [...] que es lo que ahora investigamos” (Suárez, 1960 b, p. 128)⁴⁰.

Pues bien, ¿qué es este aspecto que se dice de la entidad con un concepto distinto de esta y que, sin embargo, no le añade nada *realmente*, sino solo *nocionalmente*? Tal aspecto es la *inteligibilidad*, que no es sino la misma entidad, pero considerada desde el punto de vista de su relación actual o potencial (*aptitudinal*, dice Suárez) con un intelecto, divino o humano. En efecto, la verdad añade al ente una relación de conformidad con el entendimiento (actual, si es el intelecto divino, y aptitudinal, si es el humano). Más precisamente dice nuestro autor en relación con la conformidad aptitudinal con el intelecto humano: “La verdad transcendental no es más que la *inteligibilidad del ente*, la cual no sólo expresa una denominación extrínseca tomada de la *facultad* que tiene *potencia intelectual* para entender todo ente, sino que por parte de la *misma cosa inteligible* expresa cierta aptitud para poder ser entendida, aptitud que añade una relación al entendimiento, al que puede adecuarse en cuanto a ella respecta” (Suárez, 1960 b, p. 131)⁴¹.

Más adelante, en la “solución de la cuestión” expresa nuestro autor su opinión (cf. Suárez, 1960 b, pp. 143-152)⁴². En efecto, dice Suárez, “afirmo en primer lugar que la verdad transcendental expresa intrínsecamente la entidad real de la cosa que se denomina verdadera y fuera de esa entidad no añade nada intrínseco, ni absoluto ni relativo, que se distinga de ella con distinción real o de razón” (Suárez, 1960 b, p. 143)⁴³. E inmediatamente después añade: “Afirmo en segundo lugar que la verdad transcendental significa la entidad de la cosa *connotando* el conocimiento o concepto intelectual a que dicha entidad se adecúa, o en el que esa cosa está o puede estar

40. Suárez, DM 8, 7, 6: “Sic enim asserendum est, veritatem non dicere solam rationem extrinsecam vel intellectu fabricatam, sed esse entitatem sub aliqua alia ratione significatam, vel addendo aliquid, quod nunc inquirimus”.

41. Suárez, DM 8, 7, 9: “Alius est ut intelligatur de aptitudinali conformitate, et hoc modo dicunt aliqui nihil aliud esse veritatem transcendentalem quam *intelligibilitatem entis*, quae intelligibilitas non solum dicit denominationem extrinsecam a *facultate quam res intellectiva* habet ad intelligendum omne ens, sed ex parte *ipsius rei intelligibilis* dicit aptitudinem quamdam ut intelligi valeat, quae addit relationem ad intellectum, cui, quantum est ex se, potest conformari”. *Cursivas propias*.

42. Cf. Suárez, DM 8, 7, 24-34.

43. Suárez, DM 8, 7, 24: “Ut ergo hoc declarem, dico primo veritatem transcendentalem intrinsece dicere entitatem realem ipsius rei quae vera denominatur, et praeter illam nihil ei intrinsecum, neque absolutum, neque relativum, neque ex natura rei, nec sola ratione distinctum addere”.

representada tal como es” (Suárez, 1960 b, p. 144)⁴⁴. En definitiva, aquello que la noción de verdad transcendental significa o *denota* (o indicándola *in obliquo*) es la *entidad real*. En cambio, el aspecto *connotado* (o señalado *in recto*) de aquella realidad significada es la *inteligibilidad del ente*. En tercer lugar, dice Suárez, “sostengo que esta verdad transcendental puede explicarse, bien por medio de conformidad aptitudinal, bien por modo de conformidad actual, tanto en orden al entendimiento divino como en orden al creado” (Suárez, 1960 b, p. 145)⁴⁵. En otras palabras, el ente se dice verdadero en cuanto *inteligido* por el intelecto divino y en cuanto *inteligible* para el intelecto humano (cf. Suárez, 1960 b, pp. 147-148)⁴⁶. Con esta última explicación da a entender Suárez que la inteligibilidad del ente, que es la *causa de la verdad* para el intelecto creado o finito, es a su vez el *efecto* de la intelección divina. O de otra manera: que las cosas, en cuanto inteligidas por Dios, se convierten en inteligibles en sí y causa de la intelección humana, viniendo a ser así dichas cosas la mediación metafísica imprescindible entre la inteligencia divina (determinante) y la inteligencia humana (determinada).

Finalmente, en DM VIII, 8 estudia Suárez la cuestión del orden entre la verdad transcendental y la verdad del conocimiento. Sobre esta cuestión se muestra Suárez en completa continuidad con la tradición de Aristóteles y Tomás de Aquino. Sostiene nuestro autor que, dado que “la verdad se encuentra en las cosas y en el conocimiento”, se hace necesario “explicar en qué orden y medida conviene a unas y a otro (Suárez, 1960 b, p. 154)⁴⁷. Frente a la opinión de los que estiman que la verdad conviene a las cosas en mayor grado que al conocimiento, afirma el nuestro que la opinión mayoritaria es la contraria, a saber, “que la verdad es algo análogo, cuyo análogo principal es la *verdad del conocimiento* [*veritas cognitionis*], según se desprende de lo que Aristóteles afirma en el libro VI de su *Metafísica*, al final, donde dice que la verdad sólo se encuentra de manera formal y propia en el entendimiento, mientras que en las cosas está como en su causa, afirmación que repite en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 12” (Suárez, 1960 b,

44. Suárez, DM 8, 7, 25: “Dico secundo veritatem transcendentalem significare entitatem rei connotando cognitionem seu conceptum intellectus cui talis entitas conformatur vel in quo talis res representatur, vel repraesentari potest prout est”.

45. Suárez, DM 8, 7, 26: “Dico tertio hanc veritatem transcendentalem posse et per modum aptitudinalis et per modum actualis conformitatis explicari, et in ordine ad intellectum divinum et ad creatum”.

46. Cf. Suárez, DM 8, 7, 28 (“Veritas rei maxime spectanda in ordine ad divinum intellectum”) y 29 (“Secundario in ordine ad creatum [intellectum]”).

47. Suárez, DM 8, 8, 1.

pp. 154-155)⁴⁸. Por lo que respecta a las *palabras*, afirma Suárez, de nuevo con Aristóteles, que “la verdad está en ellas como en su signo, en cuanto significan lo verdadero o lo falso, según aparece en I *Periherm.[eneias]*, c. 4” (Suárez, 1960 b, p. 155)⁴⁹.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Recapitemos las principales cuestiones tratadas en este artículo.

Estar en la verdad o, si se quiere, ser capaz de verdad, presupone la posesión de la razón. La racionalidad es una propiedad esencial y específica del ser humano. En virtud de esta característica suya la persona humana trasciende la inmediatez del mundo natural (sensorialmente percibido) y queda expuesta a la totalidad de lo real. Pero no sólo. Esta misma racionalidad se presenta a su vez como reflexividad, como capacidad de retorno cognoscitivo sobre sí, como conciencia. Ahora, tal retorno hace al ser humano capaz de sustraerse al entorno natural. Conociendo las cosas en lo que son en sí mismas, objetivamente, es decir, en su esencia, y no sólo en el modo en que le afectan orgánicamente, y conociéndose a sí misma como distinta de su entorno, la persona humana se convierte en un centro autónomo de conducta. Sus actos ya no le son arrancados por el medio ambiente y sus ritmos (he aquí el instinto). La criatura racional es por ello mismo capaz de poner libremente sus actos. En breve, entre conocimiento objetivo de la realidad y dominio de sus propios actos hay una inequívoca relación causal (cf. Prieto, 2008, p. 219). He aquí por qué el conocimiento racional y reflexivo es la raíz de la libertad. Razón teórica y razón práctica quedan aquí caracterizadas como los dos momentos de una misma razón que se despliega en la búsqueda de la verdad de las cosas y de la verdad de los propios actos (o si se quiere, de la conformidad de los actos libres con aquello que la persona es y se siente llamada a ser). De otro lado, la sola pregunta por el *deber* presupone ya la existencia operante de la razón. En efecto, tal pregunta significa que la vida humana, lejos de ser guiada por el entorno biológico y el repertorio más o menos amplio de respuestas al mismo, está afectada por una característica discontinuidad y ruptura con

48. Suárez, DM 8, 8, 1: “In contrarium autem est, quia omnes auctores sentiunt, verum esse quid analogum, cujus principale analogatum est veritas cognitionis, ex Aristotele, 6 Metaph. [ysica], in fine, dicente veritatem esse tantum in intellectu formaliter et proprie, in rebus autem ut in causa, ut etiam dicit 9 Met.[aphysica], c. 12”.

49. Suárez, DM 8, 8, 1: “In vocibus autem dicitur esse tantum in signo, quatenus verum et falsum significant, ut dicitur 1 Perih.[ermeneias], c. 4”.

el medio natural provocada por la reflexividad del ser humano. Adquirida la conciencia de sí, el hombre queda en sus propias manos y se hace dueño de sus actos.

Por otro lado, si la posesión del don de la razón, que capacita a la criatura humana para la verdad, es el patrimonio más propio del ser humano, las consecuencias nihilistas que subyacen a la pretensión de las teorías de la *posverdad* no se hacen esperar. Pero también —¡desdramaticemos!— si se analizan adecuadamente, tales teorías nos descubren el absurdo que las acompaña y las carcome. Una pretendida superación de la verdad es, ya lo hemos visto, absurda. Prueba de su irremediable e íntima inanidad es que el primer argumento que de ordinario emplea el escepticismo de siempre para atacar la existencia de la verdad, a saber, el error en sus diversas formas, se torna de inmediato en su contra, pasando a ser la prueba más rotunda de la verdad. Hay error, luego hay verdad. Pero, prosigamos, si hay verdad es porque hay ser y hay intelecto.

De esta síntesis de ser (o de realidad) e intelecto que es la verdad trata ampliamente Suárez en su DM VIII. Para concluir podríamos decir que el rasgo más característico de la DM VIII, tal como queda expuesto y justificado en “el plano” de la misma, nos parece la reafirmación de la tradición realista que desde Aristóteles (prosiguiendo con Agustín, Avicena, Isareli, Anselmo y Tomás, sobre todo) presenta la verdad en el triple orden del decir (en la palabra), del pensar (en el juicio) y del ser (en la cosa), siendo así que el fundamento y la justificación de la verdad de las palabras se halla en la verdad del pensamiento y el fundamento y justificación de la verdad del pensamiento se halla en la verdad del ser, que ya sabemos es la verdad transcendental en el lenguaje de Suárez. Pero, ¿dónde se halla el fundamento y la justificación de la verdad del ser? Suárez cierra el círculo de su teoría de la verdad con la noción de verdad transcendental, o lo que es lo mismo, con la idea del ser transido de la racionalidad del lógos divino. He ahí la inteligibilidad del ente que, sabemos ya, de un lado posibilita la verdad del intelecto y del juicio humanos (en sentido potencial o aptitudinal, como Suárez la llama), y del otro descansa en la conformidad actual con el intelecto divino, el cual siendo una perfecta identidad con su propio ser, es verdad subsistente. En efecto, mucho tiempo antes de Suárez había dicho Aristóteles que en Dios “el intelecto y lo inteligible [es decir, el ser] se identifican” y son una misma cosa (Aristóteles, 1987, p. 624)⁵⁰ y había caracterizado, en consecuencia, la vida divina como “intelección de la intelección”

50. Aristóteles, *Metafísica* 12, 7, 1072 b 21: “oste tautón nous kai noeton”. En la versión de Guillermo de Merboecke: “quare idem intellectus et intelligibile”.

(*noesis noeseos*) (Aristóteles, 1987, p. 638)⁵¹ o perfecta transparencia del ser infinito ante sí. En breve, la justificación última de la teoría de la verdad suareciana, y en particular de la *veritas transcendentalis*, encontraba así su acabamiento perfecto en Dios como verdad suprema, de modo semejante a como antes habían hecho Tomás y Agustín. Suárez lo corrobora con estas palabras: *Veritas rei maxime spectanda in ordine ad divinum intellectum* (“La verdad de la cosa ha de ser considerada ante todo en relación con el intelecto divino”) (Suárez, 1960 b, p. 147)⁵².

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (2000). *Acerca del alma*. Traducción de T. Calvo. Gredos.
- Aristóteles (1987). *Metafísica*. Traducción de V. García Yebra. Gredos.
- De Aquino, T. (2005). *Sulla verità (Quaestiones disputatae De veritate)*. Bompiani.
- Darge, Rolf. (2006). Kognitive und ontologische Wahrheit bei Suarez. En *Intellect et Imagination dans la philosophie médiévale*, vol. 3, pp. 1929-1940.
- Darge, Rolf. (2003). Seinswahrheit und Erkenntniswahrheit. Francisco Suárez und die thomistische Lehre von der *analogia veri*. En *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag (pp. 246-265)*, ed. M. Pickavé. Walter de Gruyter.
- Darge, Rolf. (2004). Suárez Theorie der ontischen Wahrheit und die Metaphysiktradition. *Theologie und Philosophie* 79, pp. 31-54.
- Diels, H. y Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Ferrer, F. y Montero, F. (1978). *La filosofía presocrática*. Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica.
- Hellín, José. (1963). Las verdades esenciales se fundan en Dios, según Suárez. *Revista de filosofía* 22: 19-42.
- Montero Moliner, F. (1960). *Parménides*. Gredos.
- Plessner, H. (1981). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Suhrkamp.
- Prieto López, L. (2008). *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Prieto López, L. (2013). *Res, aliquid y nihil* en Suárez y la filosofía moderna. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 30/1, 49-69.

51. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 12, 9, 1074 b 34.

52. Cf. *supra*, nota 47.

DOI: https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2013.v30.n1.42451

Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos. Losada.

Seigfried, Hans. (1967). *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez*. Bouvier.

Suárez, F. (1960a). *Disputaciones metafísicas*. Vol. 1. Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía. Edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigerver Zanón.

Suárez, F. (1960b). *Disputaciones metafísicas*. Vol. 2. Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía. Edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigerver Zanón.

Suárez, F. (1861). *Disputationes metaphysicae*. Vol. 25. En *R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu opera Omnia*, apud Ludovicum Vivès.

Suárez, F. (1978-1991). *De anima / Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, tres tomos. Edición crítica de S. Castellote y traducción de C. Baciero y L. Baciero.

Yela Utrilla, J. F. (1948). El tema de la verdad en la Metafísica de Suárez. *Revista de filosofía* 7.27, pp. 659-92.