

# La crítica de Duns Scoto al concepto de verdad como primer objeto del intelecto. Antecedentes doctrinales de la controversia

Duns Scotus' Critique to the Concept of Truth as First Object of the Intellect. Doctrinal Sources of the Controversy

Duns Scotupa pinqasqan suti yachaymanta

Hernán Guerrero Troncoso<sup>1</sup>

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile  
hguerrero@ucm.cl

## RESUMEN

Este trabajo presenta el examen crítico de Duns Scoto de la concepción de verdad de santo Tomás de Aquino y Enrique de Gante. De acuerdo con el Doctor Sutil, que sostiene que la noción de ser constituye el primer objeto adecuado del intelecto, las doctrinas de los otros dos Doctores pueden llevar a concluir que ese primer objeto consiste más bien en la verdad. Esta crítica es la base de la propia comprensión del maestro franciscano de la verdad, y por ende permite interpretar mejor el contexto especulativo en el que surge su comprensión. En la primera parte de este artículo, se expone la manera en que Scoto entiende la posición de sus predecesores sobre la verdad, y las críticas a dicha posición. En la segunda parte, se presentan las doctrinas de santo Tomás y Enrique de Gante, para constatar si en su examen el Doctor Sutil interpreta adecuadamente dichas doctrinas. En la parte conclusiva, se resumen los puntos principales de la crítica de Scoto, y se muestra cuál sería el interés especulativo de esta crítica a la noción de verdad.

---

1 Licenciado en Filosofía (2005) y magíster en Filosofía con mención en Metafísica (2007) de la Universidad de Chile, y doctor en Filosofía (2012) de la Pontificia Università Antonianum de Roma. Especialista en filosofía medieval, en particular en el beato Juan Duns Scoto († 1308), también se ocupa del problema del ser en autores antiguos y modernos (Parménides, Platón, Jacobi, Hegel, Schelling). Es autor de diversos artículos, como "Los presupuestos metafísicos de la univocidad en Duns Scoto" (2015, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 7, pp.11-32), "La relación entre la simplicidad divina y los límites del lenguaje en Duns Scoto" (2013, *Thaumazein*, 5 [11], pp. 71-100), "Res, essentia, ente. Una lectura aviceniana del proemio del *De ente et essentia* de s. Tomás de Aquino" (2010, *Intus-Legere Filosofía* 4.1, pp. 9-36).

## **PALABRAS CLAVE**

Enrique de Gante, interpretación, ontología, pensamiento escolástico, Tomás de Aquino (santo), trascendentales

## **ABSTRACT**

This paper presents Duns Scotus' critical examination of the notion of truth in saint Thomas Aquinas and Henry of Ghent. According to the Subtle Doctor, who claims that the notion of being is the first object of the intellect, the doctrines of the other two Doctors could lead to conclude that that first object rather consists in the notion of truth. This critique is the basis of the Franciscan master's own conception of truth, and therefore allows a better comprehension of the speculative context in which his conception comes up. The first part of this article exposes the way Scotus understands his predecessors' position regarding truth, and his critics to that position. The second part presents the doctrines of saint Thomas and Henry of Ghent, in order to confirm that, in his examination, the Subtle Doctor interprets in an adequate manner those doctrines. The final part summarizes the main points of Scotus' critique, and shows what is the speculative interest of this critique to the notion of truth.

## **KEYWORDS**

Henry of Ghent, Interpretation, Ontology, Scholastic thought, Thomas Aquinas (saint), Transcendentals

## **PISILLAPI QILLQASQA**

Kay qillqasqaqa rimanqa suti yachaymanta Duns Scotupa qilqasqanmanta. Paymi rimaspa qilqakura santo Tomás de Aquinomanta, Enrique de Gantemantapas. Imatapunin paykunapa chay suti yachaymanta nisqankunamanta. Chay doctor Sutil nisqanwan hinaqa, punta ñawpaq yachanaqa kara kay tukuy imapas kasqanmantas. Paymi nira chay iskay doctorkunamantaqa (santo Tomasanta, Enrique de Gantemantapas) icha paykunapaqa punta ñawpaq yachanaqa kara suti yachanamantapuni. Ichachu kaytapuni niyta munarqa chay amawta sanfranciscanuqa. Kay qillqasqaqa huk ñiqinpi riman Scotupa nisqanmanta, paypa yachasqanmanta, paypa ñawpaqninkuna nisqankunamanta suti yachaymanta, chaymanta pinqachisqanmantapas. Iskay

ñiqinpitaqmi, rimañqa santo Tomasmanta, Enrique de Gantemantapas. Kayqa qillqasqa doctor Sutilpa nisqanta yachanapaq, allintachu payqa unancharqa chay santo Tomaspa doctrinankuna nisqanmanta. Chaymantaqmi, qipa kaqqiqa taqwirin Scotupa nisqankunata, tupsispa imata munasqa chay suti yachaymanta rimaspan.

### TIQSI RIMANAKUNA

Enrique de Gante, aypay, Ontología nisqa, Pensamiento escolástico nisqa, Tomas de Aquino, suti yachay

Uno de los rasgos característicos del pensamiento de Duns Scoto, y que a menudo es pasado por alto o mal entendido, consiste en que muchas veces sus posiciones son fruto de una discusión con sus predecesores y contemporáneos, o bien se prestan para un examen de ese tipo. En efecto, ya desde joven el Doctor Sutil consideraba que, incluso cuando se examinan cuestiones de fe —sobre las cuales no es lícito opinar de una manera diversa a lo que sostiene la Iglesia—, es conveniente llevar a cabo una discusión, aunque sea como un ejercicio para que se comprenda mejor el asunto tratado, ya que el dogma se extiende a la doctrina y a no su explicación ni a su demostración (Duns Scoto, 1960, pp. 166-167)<sup>2</sup>.

Ahora bien, una de las discusiones más importantes y extensas del maestro franciscano es aquella relativa a la determinación del primer objeto del intelecto. En ella están en juego aspectos tanto filosóficos como teológicos, gnoseológicos como ontológicos. Ya la división de la respuesta basta para poner en evidencia la sutileza de su examen. De hecho, según Scoto, no se puede afirmar sin más que haya un solo primer objeto del intelecto, sino que dicho objeto se debe concebir ya sea relación con su origen, su perfección y su adecuación (Duns Scoto, 1954, p. 48)<sup>3</sup>. Este último aspecto adquiere una trascendencia tal, que en la versión más madura de su pensamiento, contenida en este caso en la *Ordinatio*, se le dedica una cuestión aparte<sup>4</sup>. Más aún, en lo que respecta

---

2 «Intelligendum est in principio quod duo sunt de substantia fidei de quibus principaliter tractatur in I libro *Sententiarum*, scilicet quod sint tantum tres personae et unus Deus, et quod hae personae non sunt a se, sed una persona producit aliam et duae tertiam. Circa hoc autem non est licitum varie opinari. Sed utrum personae constituentur per relationes vel per modos essendi, dummodo tamen salvantur praedicta, non est illicitum varie opinari, sed licitum est circa illa exerceri, quia non teneor ex fide ad quodcumque verum».

3 «Triplex est ordo intelligibilium in proposito: unus est ordo originis sive secundum generationem, alius est ordo perfectionis, tertius est ordo adaequationis sive causalitatis praecisae» (1960, p. 249).

4 Sobre el primer objeto del intelecto en relación con su origen, que puede ser actual y habitual, ver Duns Scoto, 1954, pp. 49-61; 1960, pp. 251-255. En relación con su perfección,

al conocimiento adecuado al intelecto, nuestro Doctor afirma que el primer objeto no es otro que el concepto de ser, entendido de modo unívoco y en virtud de una doble primacía, a saber, de universalidad y virtualidad (Duns Scoto, 1954, pp. 85-94; Duns Scoto, 1960, pp. 261-264; Guerrero Troncoso, 2015, pp. 13-20).

Al adoptar esta posición, Scoto da un giro radical respecto a la comprensión tradicional de la verdad y a la manera en que se debe entender su relación con la noción de ser, no obstante conciba la verdad, al igual que sus predecesores, en el sentido de una adecuación, en cuanto «adecuación entre la cosa y el intelecto»<sup>5</sup>. Dicho giro se consuma a partir de una discusión con la tradición, que según el Doctor Sutil afirmaría que la verdad es el primer objeto del intelecto, ya que este último se perfecciona gracias a la verdad, en cuanto que ella agrega el carácter inteligible a la noción de ser, el cual en sí mismo sería indiferente al hecho de ser percibido o conocido (1960, pp. 277-278; 1954, pp. 104-105; 1997, pp. 58-61).

Es necesario destacar que la crítica a la tradición, aunque evoluciona a lo largo de su carrera, en el fondo se mantiene igual. En efecto, una comparación de los lugares paralelos de las *Cuestiones sobre la metafísica de Aristóteles*, de la *Lectura* y de la *Ordinatio*, muestra que en estos últimos dos escritos —como es de esperarse, puesto que la *Lectura* es una de las fuentes a partir de las cuales Scoto compuso la *Ordinatio*— la enunciación de la posición contraria y los argumentos de la crítica mantienen una cierta continuidad. En las *Cuestiones sobre la metafísica*, en cambio, se puede advertir mejor hacia dónde apunta la controversia con la tradición, no solo en lo que respecta al primer objeto del intelecto, sino que sobre todo en torno a la noción de verdad y su relación con aquello que cabe bajo la mirada del metafísico. Por este motivo, este trabajo se concentrará en la crítica de la comprensión tradicional de la verdad en este último

---

que puede ser simple o proporcional, ver Duns Scoto, 1954, pp. 62-63; 1960, pp. 256-258. En cuanto a su adecuación, ver Duns Scoto, 1954, pp. 68-123; 1960, pp. 258-273.

<sup>5</sup> Esta definición, que es utilizada corrientemente por los autores escolásticos, y que se encuentra formulada de esa manera en Avicena (1977, pp. 55-56), es atribuida a Isaac Israeli. Sin embargo, esa definición no se encuentra literalmente en el texto de Isaac (Muckle, 1933). Al contrario, en su definición afirma que la verdad es aquello que la cosa es, y por ende atañe más bien a las cosas que al intelecto. Su definición de verdadero, sin embargo, se podría interpretar en el sentido de la definición clásica, pero ahí Isaac solo alude a la definición de Aristóteles. «Definitio veritatis: veritas est quod est res. Et definerunt eam disertores: dixerunt enim veritas est sermo quem firmat demonstratio aut sensibiliter aut intellectualiter. Inquit Isaac: haec definitio est assumpta ex qualitate veritatis non ex eius quiditate. Et illud ideo quoniam cum aliquis dicit quid est veritas est responsio in eo 'est quod est res', et cum dicit qualis est dicitur ei quod est sermo quem demonstratio firmat aut intellectualiter aut sensibiliter [...]. Definitio veri: verum est affirmare rem rei cui est secundum veritatem, aut expellere rem a re a qua vere removetur» (Israeli, 1937-1938, pp. 322-323).

texto, para hacer ver cómo, mediante una discusión con la tradición, Scoto prepara su propio análisis del fenómeno de la verdad<sup>6</sup>.

Tomando ese texto como base, se procederá de la siguiente manera. En la primera sección, se presentan el planteamiento y las críticas de Duns Scoto a la comprensión de verdad. En la segunda sección, se expone la concepción de la verdad de quienes son objeto de esa crítica, santo Tomás de Aquino y Enrique de Gante. En la última sección, se intenta mostrar cuáles son los puntos que critica Scoto de la comprensión de sus predecesores, y si su examen es capaz o no de interpretar de manera adecuada la posición en cuestión. Ello nos permitirá advertir mejor el ámbito en el que surgió la comprensión de la verdad, sus términos y las consecuencias especulativas de las posiciones adoptadas.

### **Los términos de la controversia de Duns Scoto en torno a la verdad**

Como se dijo anteriormente, el Doctor Sutil parte del presupuesto que sus predecesores sostienen que la verdad consiste en el primer objeto del intelecto. Dicha posición se funda sobre dos argumentos principales. El primero se basa en la analogía que se puede plantear entre la verdad y el bien, por una parte, y el ser, por otra. Dice nuestro Doctor:

El objeto del apetito, como [lo es] el bien, determina al ser; por lo tanto, de manera similar, se puede observar que el objeto del intelecto determinaría al ser; tal [objeto] en relación con el intelecto no es sino lo verdadero (1997, pp. 58-59)<sup>7</sup>.

Esta formulación, bastante sintética, alude a lo que se verá en santo Tomás y Enrique de Gante, que conciben la relación entre el ser, lo bueno y lo verdadero como una determinación que llevan a cabo estas últimas nociones, en el sentido de que ellas añaden algo que les es propio, y que no se encuentra formalmente presente en el ser, es decir, que no se encuentra en este en cuanto tal. Así, en la medida en que el ser se encuentra determinado por el bien, sería apetecible, y en cuanto determinado por la verdad, sería inteligible.

---

6 Dicho análisis ha sido expuesto en mi conferencia «Duns Scoto y el fenómeno de la verdad. Proyecciones históricas e implicancias metafísicas», en el Coloquio de Filosofía Cristiana: Humanismo y Cristianismo, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Viña del Mar, Chile, 4 y 5 de noviembre de 2015. El texto será publicado en la revista *Philosophica*, de la misma universidad, en el número correspondiente a diciembre de 2015.

7 «Obiectum appetitus, ut bonum, determinat ens; ergo a simili videtur quod obiectum intellectus determinet ens; tale respectu intellectus non est nisi verum». Todas las traducciones son propias.

El segundo argumento, por su parte, plantea la misma relación, pero esta vez se destaca el carácter anterior del ser a cualquier determinación, y a su vez la necesidad de una determinación que permita que el ser se ajuste al intelecto que lo percibe o comprende. Continúa Scotto diciendo:

El ser es de suyo indiferente a lo sensible y a lo inteligible. Sin embargo, el objeto propio es determinado hacia la potencia de la cual es objeto; pero no se observa algo otro que determine a este [a saber, al ser] al intelecto, sino lo verdadero (1997, p. 59)<sup>8</sup>.

Si el primer argumento puede llevar a concluir que la relación entre el ser y las nociones de bien y de verdadero posee un carácter extrínseco, en el segundo argumento se ve que la indiferencia propia del ser constituiría el motivo que hace necesaria su determinación por parte de las nociones trascendentales. En cuanto indiferente, el ser en cierta medida atraería a sí la verdad, para que de este modo se pueda volver adecuado para los sentidos o el intelecto, es decir, para darse a conocer. Tal indiferencia, luego, constituiría la razón por la cual el ser no tendería por sí mismo a ponerse de manifiesto al intelecto, sino solo en cuanto verdadero, es decir, que se encuentra determinado por la verdad.

Así, de acuerdo con esta posición, la verdad, en cuanto adecuación entre la cosa y el intelecto, se debería entender como una determinación que le permite al ser estar presente en el intelecto y, por lo tanto, la verdad haría posible que el intelecto alcanzara su perfección, mediante la presencia del ser verdadero como objeto conocido. Sin embargo, el ser en el intelecto no es independiente, sino que es más bien «disminuido» (*ens deminutum*), esto es, menor que el ser en cuanto tiene lugar en la realidad, de manera independiente, fuera del intelecto, y por ende no podría ser objeto de la consideración del metafísico<sup>9</sup>.

El maestro franciscano alude finalmente al modo en que quienes sostienen esta posición entienden la presencia del ser verdadero en el intelecto; a saber, que no se trata de que lo verdadero se encuentre

8 «Ens de se est indifferens ad sensibile et intelligibile. Obiectum autem proprium determinatur ad potentiam cuius est obiectum; sed non videtur aliud determinans ipsum ad intellectum nisi verum».

9 Duns Scotto 1997, p. 59: «Ex hoc ad propositum dicitur quod cum intellectus tendat in obiectum in quantum in intellectu est, “verum” dicet rationem entis in intellectu, et ideo entis deminuti, et ideo excludetur a consideratione metaphysici»; véase al respecto Gómez Caffarena (1958, pp. 51-58). Sobre el *ens deminutum*, ver Maurer, 1950. Siempre según esta posición, Scotto señala que solo el ser en cuanto existencia estaría excluido de la metafísica, ya que el ser quiditativo, que es esencial, acompaña necesariamente —si bien no de manera formal— al ser del objeto, pero entonces surge la dificultad en relación con el ser en cuanto objeto de la voluntad, el cual poseería entonces una determinación distinta del ser en cuanto objeto del intelecto, y así no se comprende cómo algo que se desea podría ser entendido, o cómo se podría desear algo que no es (1997, pp. 59-60).

formalmente en el intelecto, como si solo pudiera tener lugar en él, sino que más bien se encuentra de manera objetiva, como se encuentra lo que es conocido en aquel que conoce. En este sentido, la verdad de una cosa se puede afirmar por comparación al intelecto divino, que sería entonces la medida del ser y de la verdad de las criaturas, de manera similar a como el intelecto humano es la medida de las cosas artificiales. Por su parte, la verdad de las cosas naturales sería fruto de una comparación accidental con nuestro intelecto —es decir, que su verdad solo sería constatada, no creada por él—, ya que no serían medidas por el intelecto humano, sino que más bien ellas serían la medida a la que este último debe corresponder (1997, pp. 60-61).

### **La crítica de Scoto a sus predecesores: la verdad concebida como el primer objeto del intelecto**

En su crítica a la comprensión de sus predecesores queda más claro cómo entiende el maestro franciscano que la verdad sería el primer objeto del intelecto. Dicha crítica consta de tres argumentos. En el primero, el Doctor Sutil define qué entiende por el primer objeto de una potencia, para luego examinar qué ocurre con la verdad. Así, el primer objeto de una potencia es naturalmente anterior a ella, y con mayor razón a su operación. En este sentido, la verdad, si se concibe como lo que permite la presencia del ser en el intelecto —puesto que le confiere su carácter cognoscible—, no es anterior a la operación de este, ya que la presencia de un ser en el intelecto, en cuanto que es conocido, no se puede entender si a la vez no se entiende el acto de entender, mediante el cual el ser verdadero está presente en el intelecto (1997, p. 61)<sup>10</sup>. En otras palabras, incluso si se admite que el carácter de inteligible le es conferido al ser por la verdad, la presencia de un ser en el intelecto no es producto de la verdad, sino que de la operación propia del intelecto. De igual modo, el reconocimiento de la presencia de un objeto en el intelecto tampoco sería producto de la verdad, sino que más bien de la reflexión del intelecto sobre su propia actividad.

El segundo argumento afirma que no es posible conocer el primer objeto de una potencia mediante un acto reflejo, sino que por un acto directo, ya que este último es anterior por naturaleza al acto reflejo. Así, en lo que respecta a la verdad, incluso quienes sostienen la posición que critica Duns Scoto consideran que su conocimiento es producto de un acto

---

10 «Objectum primum, secundum suam formalem rationem, prius est naturaliter ipsa potentia, et magis saltem ipso actu. "Verum" autem, si dicit rationem entis in intellectu, non est naturaliter prius ipso actu, quia non contingit intelligere rationem entis in intellectu ut cogniti, nisi intelligendo actum intelligendi per quem est sic in intellectu».

reflejo que realiza el intelecto que compone y divide. En efecto, lo que se concibe como inteligible en aquello que el intelecto ha aprehendido, es concebido una vez que ha tenido lugar la aprehensión, es decir, después que el objeto conocido se ha hecho presente ante el intelecto. Así, se puede concluir, contra esta posición, que el objeto se concibe simplemente en cuanto que es, antes que sea concebido en cuanto verdadero, y por lo tanto la razón de ser es anterior a la razón de lo verdadero. Por ende, si el primer objeto del intelecto fuera lo verdadero, habría un sujeto anterior, que no se encontraría incluido en ese primer objeto, sino que lo superaría. En ese caso, no podría haber un conocimiento científico, ya que la potencia no puede ser superada por su objeto (1997, pp. 61-62)<sup>11</sup>.

Finalmente, el tercer argumento parte del principio que sostiene que todo lo que puede ser concebido según su propia razón, y no en cuanto que incluye en sí algo otro, puede ser comprendido de igual manera que ese otro que contiene en sí, y por ende ese otro no puede ser el primer objeto del intelecto. En este sentido, resulta que lo bueno, en la medida en que es diverso de la verdad y no la incluye en sí de manera formal, se puede comprender según su determinación propia, tal como lo verdadero, sin que sea necesario que lo bueno incluya en sí lo verdadero para ser entendido. De hecho, el intelecto conoce las diferencias de lo bueno en cuanto bueno solamente —que no incluye en sí lo verdadero—, así como reconoce las diferencias de lo verdadero en cuanto tal. Más aún, si el intelecto no pudiera conocer algo sino en la medida en que incluye en sí la noción de verdadero, no se conocería nada sino por accidente, ya que la verdad está incluida por accidente en todo lo demás. Por ende, el conocimiento de lo bueno, y en general de la *quiditas* de las cosas sería accidental, y así no habría conocimiento (1997, pp. 62-63)<sup>12</sup>.

---

11 «Illud non est primum obiectum potentiae intellectivae quod non actu directo sed tantum reflexo cognoscitur. Huiusmodi est "verum" secundum eos. Dicunt enim: quod intelligitur sicut ratio intelligibilis, intelligitur postquam lapis fuerit intellectus reflectendo super rationem obiecti, ergo etc. —Maior patet, quia actus directus naturaliter praecedit reflexum, et in quolibet actu oportet rationem formalis obiecti inveniri. Ex hoc sequitur, contra illos, quod cum ratio entis sit prior ratione veri —ens est per se subiectum metaphysicae—, quod aliquid erit subiectum hic quod non habet rationem obiecti intelligibilis in quantum tale. Et ita haec non est scientia, quia obiectum habitus non excedit obiectum potentiae habitatae».

12 «Quod secundum propriam rationem intelligi potest, non in quantum includit aliud, ita per se intelligibile sicut illud aliud; nec illud aliud per consequens est primum obiectum intellectus. Sed bonum, in quantum distinguitur contra verum et in quantum eius rationem non includit, ita est per se intelligibile secundum propriam rationem suam, sicut e converso verum in quantum non includit bonum [...] Minor patet. Tum quia intellectus differentias boni, in quantum bonum, et veri, in quantum veri, cognoscit [...] Tum quia si non intelligeretur bonum nec aliquid aliud nisi in quantum includeret verum, cum per accidens ipsum includat, sequeretur quod nec bonum nec quiditas rei intelligeretur nisi per accidens, et ita non intelligeretur simpliciter».

Justamente este último argumento lleva a Scoto a sostener que el primer objeto del intelecto debe consistir en algo que esté incluido esencialmente en todo lo que se inteligible por sí mismo, tal como en todo lo que es visible por sí mismo está incluido el primer objeto de la visión —la luz o el color—. Así, dado que todo lo que es, es inteligible por sí mismo y, salvo el concepto de ser, no hay ninguna otra noción que esté incluida de manera esencial en todo lo que es, se debe concluir que es el ser, y no la verdad, el primer objeto del intelecto. Esta última, junto con las demás nociones trascendentales, es posterior al ser, y ninguna de ellas es más inteligible que las otras; por consiguiente, ninguna de ellas es un objeto mayor del intelecto que las otras (1997, p. 63)<sup>13</sup>.

Ya se puede apreciar que el hilo de la argumentación ha conducido al maestro franciscano a afirmar la primacía del concepto de ser en lo que respecta a su inteligibilidad, contra quienes consideran que en virtud de la verdad el ser se adecúa al intelecto. Dicha primacía, por una parte, deja en evidencia que el ser es de por sí inteligible, que no necesita de nada ajeno a él para ser aprehendido. En este sentido, su aprehensión es inmediata, tal como sostiene Avicena:

[Las nociones de] cosa, ser y necesario son de tal manera, que se imprimen inmediatamente en el alma por la primera impresión, la cual no se adquiere a partir de algún otro que sea más evidente que ellos, como ocurre con la convicción que poseen los primeros principios, a partir de los cuales ella proviene en cuanto tal, y [aunque] es diversa de ellos, no obstante tiene lugar en virtud de ellos (1977, pp. 31-32)<sup>14</sup>.

Este pasaje del filósofo persa no solo se halla a la base del pensamiento de Scoto, sino que también influyó profundamente a sus predecesores. Ejemplo de ello son santo Tomás y Enrique de Gante, quienes desarrollan su propia doctrina de la verdad teniendo en cuenta el carácter inmediato de la noción de ser. Veamos brevemente qué sostiene cada uno.

---

13 «Propter istam ultimam rationem concedendum est quod primum obiectum intellectus non potest esse aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili. Sicut primum obiectum visus non est aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se visibili, ut coloratum in albo et nigro. Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile, et nihil potest in quocumque essentialiter includi nisi ens, sequitur quod primum obiectum intellectus erit ens. —Et hoc dicit Avicenna I *Metaphysicae* quod ens prima impressione imprimitur in anima. Quaecumque autem rationes transcendentes, quae sunt quasi passionis entis —ut verum, bonum etc.—, sunt posteriores primo obiecto. Et quaelibet earum aequae per se est intelligibilis, nec una magis habet rationem obiecti intellectus quam alia».

14 «Res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiruntur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea».

## El concepto de verdad en santo Tomás de Aquino y Enrique de Gante

En su crítica a la noción de verdad en cuanto primer objeto del intelecto, se puede advertir que Scotus tenía presente la doctrina de dos importantes Doctores de mediados y fines del siglo XIII; a saber, santo Tomás de Aquino y Enrique de Gante. De hecho —como los editores de las *Cuestiones sobre la metafísica* ponen en evidencia en sus notas—, los argumentos que nuestro Doctor presenta a favor de la posición que concibe la verdad como aquello que vuelve inteligible al ser se encuentran en los escritos de dichos autores. Así, para que quede claro el objetivo y alcance de la crítica del maestro franciscano a la noción tradicional de verdad, en esta sección se expondrá el concepto de verdad del Doctor Angélico, y luego la posición del Doctor Solemne al respecto, la cual surge a partir de un diálogo con santo Tomás en torno al carácter trascendental de la noción de verdad.

### Santo Tomás: la verdad en el intelecto en cuanto concepto propio de lo verdadero

En la obra de santo Tomás, hay cuatro textos que examinan la verdad: el escrito sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (ca. 1252), las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (1256), el primer libro de la *Summa contra gentiles* (ca. 1259) y la primera parte de la *Summa theologiæ* (de 1265-1268) (Wippel, 2007, p. 69). De todas ellas, la que tiene un rol central para comprender la doctrina tomista de la verdad es la segunda, conocida también como *De veritate*. En ella, el Doctor Angélico formula de manera casi definitiva su doctrina sobre la verdad, y aclara algunos puntos que en el escrito sobre las *Sentencias* requerían un examen más profundo. Asimismo, las elaboraciones sobre la verdad que se encuentran en sus *Sumas* no presentan mayores variaciones respecto a lo que había afirmado en el *De veritate*. Por estos motivos, ese será el texto base de esta exposición, y cuando sea necesario se indicarán las diferencias con la *Summa theologiæ*<sup>15</sup>.

En la q. 1 a. 1 del *De veritate*, que examina en qué consiste la verdad, santo Tomás distingue tres sentidos en los que se puede definir dicha noción. El primero posee un sentido real, y afirma que lo verdadero consiste en «aquello que precede a la razón de la verdad, y en lo cual se funda lo verdadero». Este sería el modo en que san Agustín y Avicena, entre otros,

---

15 De entre los innumerables estudios en los que se puede profundizar sobre la metafísica de santo Tomás, su concepto de verdad y su doctrina de los trascendentales, véanse Owens, 1970; Aertsen, 1996, pp. 243-289; Elders, 1997, pp. 95-111; Dewan, 2002; Waddell, 2003; Wippel, 2007.

concibieron la verdad (santo Tomás, 1970, p. 6; Wippel, 2007, p. 79)<sup>16</sup>. El segundo, en cambio, lo define «según aquello en lo cual se perfecciona formalmente la razón de lo verdadero». Así habrían entendido lo verdadero san Anselmo y Aristóteles, y aquí se hallaría su definición más célebre —que el Doctor Angélico atribuye a Isaac Israeli—; a saber, que la verdad es la adecuación entre la cosa y el intelecto (santo Tomás, 1970, p. 6; Wippel, 2007, p. 79)<sup>17</sup>. Por último, según el tercero, lo verdadero puede ser concebido en la medida en que constituye un efecto que se deriva de la verdad, es decir, en cuanto una manifestación de aquello que es. Tal sería la definición de san Hilario y de san Agustín (santo Tomás, 1970, p. 6; Wippel, 2007, p. 79)<sup>18</sup>.

Que santo Tomás haya enumerado diversas definiciones de verdad no es algo nuevo, puesto que antes que él Felipe el Canciller y san Alberto Magno habían hecho lo propio (Elders, 1997, pp. 98-99). Sin embargo, el Doctor Angélico habría sido el primero en intentar articular esos diversos sentidos a partir de un principio común (Elders, 1997, p. 99; Wippel, 2007, pp. 109-112). Dicho principio se halla en la segunda definición, que concibe la verdad como adecuación entre la cosa y el intelecto, ya que en ella «se encuentra en primer lugar la razón completa de la verdad» (1970, p. 9)<sup>19</sup>. La importancia de esta definición, que en esta cuestión del *De veritate* aparece al centro, en la *Summa theologiae* ocupará el último lugar, dando así a entender que se puede aplicar tanto a la verdad de la cosa como a la del intelecto, y por ende es la más comprensiva de todas (Wippel, 2007, p. 112)<sup>20</sup>.

---

16 «Uno modo [veritas sive verum invenitur diffiniri] secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in libro *Soliloquiorum* “Verum est id quod est”, et Avicenna in sua *Metaphysica* “Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei”, et quidam sic: “Verum est indivisio esse et quod est”».

17 «Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Ysaac quod “Veritas est adaequatio rei et intellectus”, et Anselmus in libro *De veritate* “Veritas est rectitudo sola mente percipibilis” —rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur—; et Philosophus dicit IV *Metaphysicae* quod diffinientes verum dicimus “cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est”». Sobre la atribución de la definición clásica de verdad a Isaac Israeli, ver la nota 6.

18 «Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius quod “Verum est declarativum et manifestativum esse”, et Augustinus in libro *De vera religione* “Veritas est qua ostenditur id quod est”, et in eodem libro “Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus”».

19 «Cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis».

20 «If truth taken as adequation of thing and intellect appears in the central and most important position according to the classification in the *De veritate*, in the text from the *Summa theologiae* it is placed in the last position. This seems to imply that it covers both truth of a thing (or being) and truth of the intellect. Hence truth defined as adequation has now been promoted, if I may so speak, so as to reflect Thomas’s emphasis on adequation in his theory of truth» (santo Tomás, 1888, p. 207).

En este sentido, puesto que la definición de verdad en cuanto adecuación entre la cosa y el intelecto constituye para el maestro dominico el concepto propio de la verdad, y en vistas de él se debe interpretar la verdad en el intelecto y en las cosas, es necesario ver cuál es el fundamento de dicha prioridad por sobre las otras definiciones. A ello está dedicado el segundo artículo. En él, santo Tomás afirma que el sentido que se debe considerar primero no consiste en aquel que es causa de los demás, sino que más bien en aquel en el cual se encuentra completa en primer lugar la razón de aquello común a todos los demás sentidos.

Ahora bien, algo está completo cuando el movimiento del que parte ha alcanzado su término, esto es, cuando se halla en posesión de aquello hacia lo cual tendía. En el caso del movimiento de la virtud intelectual, este alcanza su consumación en el alma, cuando aquello que pretendía conocer se encuentra ya presente en el intelecto en cuanto conocido, según el modo en que el intelecto es capaz de conocerlo. Con la virtud apetitiva ocurre al contrario, ya que en ella el movimiento se consume en la cosa, cuando aquello que el intelecto había mostrado como deseable se encuentra ya en poder de quien lo deseaba (Aristóteles, 1984, p. 244)<sup>21</sup>. Por lo tanto, si se considera el ser a partir del bien, se puede afirmar que posee un orden al apetito, y si se le considera a partir de la verdad, en cambio, que está ordenado hacia el intelecto. Por ello, concluye el maestro dominico:

Una cosa no se dice verdadera sino según que es adecuada al intelecto, por lo que lo verdadero se encuentra en sentido posterior en las cosas, y en sentido anterior, en cambio, en el intelecto (1970, p. 9)<sup>22</sup>.

Resulta, entonces, que el sentido propio de la verdad consiste en aquel en el que la adecuación entre la cosa y el intelecto se encuentra consumada, y dicha consumación solo puede tener lugar en el intelecto, y más precisamente, en aquel que compone y divide las nociones simples, es decir, el que afirma o niega algo de aquello que se da a conocer. Este no puede ser el conocimiento que el intelecto puede tener de la *quiditas* de algo, dado que presenta una semejanza de la cosa, y por ende no se puede considerar como una operación propia, ya que depende de la aprehensión de

---

21 «Intellectus autem qui propter aliquid ratiocinatur et qui practicus; differt autem a speculativo fine. Et appetitus propter aliquid omnis est; cuius enim appetitus, hoc principium practici intellectus, ultimum autem principium actionis est. Quare rationabiliter haec duo videntur moventia, appetitus et intelligentia practica; appetibile enim movet, et propter hoc intelligentia movet, quia principium huius est quod appetibile» (santo Tomás, 1984, pp. 245-246).

22 «Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu».

dicha cosa. Por el contrario, cuando el intelecto juzga lo que está presente en él, sí se puede hablar de la acción propia del intelecto, ya que no dice relación directa con la cosa, sino que exige que se dé una correspondencia entre ellos, la cual consiste precisamente en su adecuación. Así, en la medida en que el juicio corresponde a la cosa, tiene lugar una adecuación entre ambos, y por ende es verdadero (santo Tomás 1970, pp. 10-11)<sup>23</sup>.

Dado que el sentido primario de la verdad consiste en la adecuación que tiene lugar en el juicio, el maestro dominico distingue otros tres sentidos, que son más o menos propios en vistas del sentido primero. El segundo modo de la verdad es la que se afirma de las definiciones, en la medida en que se remiten a una composición verdadera o falsa. El tercero, en cambio, dice relación con las cosas, en cuanto que se adecúan al intelecto divino, o bien que son capaces de ser adecuadas a las capacidades del intelecto humano. El cuarto y último sentido se refiere al hombre, que puede elegir lo verdadero, y estimar que lo que dice o hace él mismo o los demás es verdadero o falso (santo Tomás, 1970, p. 11)<sup>24</sup>

Pues bien, el tercer sentido, que es el de la verdad en las cosas, el Doctor Angélico lo explica mediante una distinción entre los modos en que el intelecto se relaciona con las cosas; a saber, práctico y especulativo. El intelecto práctico sería causa de las cosas, mientras que el especulativo en cierta medida sería movido por ellas. Por lo tanto, el intelecto práctico sería la medida de las cosas que son producidas por él, mientras que el especulativo, en cambio, sería medido por las cosas naturales. Estas últimas, a su vez, se hallarían entre dos intelectos: por una parte, constituirían la medida del conocimiento de ellas que adquiere el intelecto humano; por otra parte, serían medidas por el intelecto divino, ya que toda criatura es producida por Dios. Así, el intelecto divino sería una medida que no puede ser medida por otro, las cosas naturales serían medidas por el intelecto

---

23 «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis. Sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei quod non invenitur extra in re; sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividensis».

24 «Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de diffinitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine, propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem, sicut intellectus quos significant».

divino y constituirían la medida del intelecto humano, mientras que este último sería medido por las cosas naturales y no mediría sino solo las cosas artificiales (1970, p. 9)<sup>25</sup>.

Una de las consecuencias más importantes de la distinción entre intelecto práctico y especulativo es que le permite a santo Tomás encontrar una manera de derivar la verdad en las cosas a partir de la verdad en el intelecto, y esto lo hace de modo tal, que no solo puede conciliar su posición con la tradición —en particular con las autoridades que destacan el carácter real de la verdad—, sino que también puede postular distintos niveles de verdad. Así, el maestro dominico sostiene que la verdad de las cosas naturales, que se encuentran entre el intelecto divino y el humano, es una adecuación que se puede entender en dos sentidos. Según el orden al intelecto divino, algo se dice verdadero en la medida en que cumple con aquello para lo cual ha sido ordenado por este último. Para este orden, el Doctor Angélico aduce la autoridad de san Anselmo, san Agustín —en el *De vera religione*— y Avicena. Por su parte, en lo que respecta a su relación con el intelecto humano, una cosa se dice verdadera en cuanto que está determinada a partir de sí misma para hacer una estimación verdadera de parte de dicho intelecto (1970, p. 9).

Por ende, las cosas se dirán verdaderas en primer lugar por comparación al intelecto divino, que constituye su medida porque las produjo, y por consiguiente dicha comparación es anterior a la que puede tener lugar al intelecto humano. Es más, si no hubiera un intelecto humano al cual se pudieran comparar, las cosas aún serían verdaderas por comparación al intelecto divino. La única manera en que las cosas no fueran verdaderas, sería si ellas existieran sin que existiera un intelecto, ni divino ni humano, al cual pudieran ser comparadas (1970, p. 9)<sup>26</sup>.

---

25 «Res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum: intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum; ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum [...], sed sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificia in intellectu artificis: sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res autem naturalis mensurans et mensurata, sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum».

26 «Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum: unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum; Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret».

De este último punto, surge luego la dificultad de determinar si hay una sola verdad, en relación con la cual las cosas se dicen verdaderas, o bien hay distintas verdades. Partiendo de la base de que las cosas son verdaderas por comparación al intelecto, el Doctor Angélico distingue tres modos en que dicha verdad puede tener lugar en el intelecto. El primero, que es el modo propio y primero, es que las cosas son verdaderas en cuanto que están presentes en el intelecto divino. El segundo —propio y a la vez secundario— consiste en que lo son porque están presentes en el intelecto humano. El tercer modo, en cambio, es impropio y también secundario, porque las cosas no son verdaderas en sí, sino solo porque se encuentran en uno de los dos intelectos. Así, la verdad en el intelecto divino sería una sola, en virtud de la cual se derivan muchas verdades en el intelecto humano; en relación con las cosas, habría tantas verdades como entidades (santo Tomás, 1970, pp. 13-14)<sup>27</sup>.

Por otra parte, la relación de las cosas con el intelecto —divino o humano— determina también el modo en que ellas pueden ser consideradas verdaderas. Así, la relación con el intelecto humano es accidental, ya que si este no existiera, las cosas permanecerían igualmente en su esencia. La verdad que se afirma de ellas en comparación al intelecto divino, por el contrario, es inseparable de ellas, ya que no podrían subsistir si el intelecto divino no las produjera. Este es, asimismo, el fundamento del carácter anterior o posterior de la relación entre el intelecto y las cosas. Dado que el intelecto divino produce las cosas, la comparación con este es primaria, y por ello se puede afirmar que todas las cosas son verdaderas en virtud de una verdad. En el caso del intelecto humano, la presencia de las cosas en él es casi un efecto de estas últimas, ya que el hombre adquiere el conocimiento a partir de las cosas. Por consiguiente, no solo hay verdades diversas de las cosas, sino que incluso hay distintas verdades de la misma cosa, según el modo en que estén presentes a los diversos hombres (santo Tomás, 1970, p. 14; Wippel, 2007, pp. 96-97)<sup>28</sup>.

---

27 «Dicendum quod [...] veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino [...]; in rebus autem aliis invenitur veritas per relationem ad intellectum [...]. Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie, in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario, in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi per respectum ad alteram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates [...]; veritates autem quae sunt in rebus sunt plures sicut et rerum entitates».

28 «Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodam modo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret. Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam, ad humanum autem quodam modo sicut ad effectum, in quantum intellectus scientiam a rebus accipit. Sic ergo res aliqua principaliter dicitur vera in ordine ad veritatem

Ahora bien, de lo anterior se puede concluir que aquella que para santo Tomás es la definición propia de verdad no solo sirve para distinguir sus sentidos impropios, sino que también es el punto de partida para considerar su fundamento real. Y es que la verdad, al igual que el bien o lo uno, no constituye un concepto más entre otros que se pueden tener de las cosas, sino que le compete al ser en cuanto tal. En efecto, dichas nociones añaden algo al ser, que no les es totalmente ajeno, pero que a su vez no es expresado por el puro ser. En este sentido, ellas son nociones trascendentales. Y es sobre este asunto, sobre la determinación del carácter trascendental de la verdad, que la discusión que lleva a cabo Enrique de Gante con santo Tomás permite apreciar mejor el ámbito y las implicancias del carácter trascendental de la verdad, y asimismo deja en evidencia el punto sobre el cual recae todo el peso de la crítica de Duns Scoto a la comprensión de ambos Doctores.

### **Enrique de Gante: la determinación del carácter trascendental de la noción de verdad y del fundamento real de los trascendentales**

La doctrina de la verdad de Enrique de Gante se encuentra tan ligada a su teoría del conocimiento en general, que una exposición aislada de dicha noción no es capaz de dar cuenta de su complejidad y sus alcances<sup>29</sup>. Sin embargo, a partir de la discusión que lleva a cabo con santo Tomás sobre dicha noción —sobre la que ya han llamado la atención Hödl (1992, p. 208), Decorte (2001, pp. 53-54) y Aertsen (2003, pp. 101-102)—, es posible advertir el punto sobre el cual Duns Scoto dirige sus críticas a la comprensión de verdad de ambos Doctores, que es la intención de este trabajo. Para ello, se expondrá la respuesta de Enrique a la cuestión sobre el modo en que la verdad está presente en Dios. En ella tiene lugar la discusión con santo Tomás, y permite ver asimismo el ámbito especulativo en el que surge la comprensión común de la relación entre ser y verdad<sup>30</sup>.

---

*intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini [...]. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam secundario res verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates et etiam unius veri plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius veri tantum una veritas».*

29 Sobre los aspectos fundamentales de la concepción de verdad en Enrique, en particular en relación con su teoría del conocimiento y de la iluminación divina, ver Gómez Caffarena, 1958, pp. 11-35; Hödl, 1992, pp. 208-215; y en particular Pickavé, 2007, pp. 265-289.

30 Un análisis detallado de las concordancias y diferencias entre santo Tomás y Enrique se encuentra en Decorte (2001, pp. 53-58) y Aertsen (2003, pp. 102-114). En una nota se presentarán los textos paralelos de santo Tomás, con las respectivas citas a la literatura secundaria, cuando corresponda.

En su *Summa*, a. 34 q. 3, Enrique examina la posición según la cual la verdad está presente en Dios en razón de Su esencia, en sentido absoluto, y no a partir de una relación entre la esencia y el intelecto divino<sup>31</sup>. Dicha posición está fundamentada por cuatro argumentos, que afirman que la verdad se identifica con el ser. El único argumento en contra se basa en las definiciones de verdad de Isaac Israeli y san Anselmo (1991, p. 189). Ahora bien, en su respuesta, el Doctor Solemne considera necesario comenzar determinando el concepto de verdad. Tal determinación, sin embargo, no se reduce a una mera definición, sino que va más allá; a saber, intenta poner en evidencia lo que la verdad añade al ser y el modo en que tiene lugar esa adición<sup>32</sup>. Por ello, Enrique parte mostrando la necesidad de llegar a un primer principio del conocimiento o, mejor dicho, a una noción primera, a la cual todo lo demás se pueda reducir, y que esté presente en todo lo que se conoce a partir de ella:

Así como en el intelecto complejo corresponde que se haga una reducción a algún primer principio complejo, que sea evidente por sí mismo para el intelecto —pues de otra manera se procedería hasta el infinito—, así, en un concepto para el intelecto no complejo de aquello que es algo —y que se indica por el nombre, que es la razón propia del término, a partir de la cual se le impone [al concepto] lo que significa—, corresponde que todos los conceptos similares se reduzcan a algún concepto no complejo, primero y del todo evidente, al que todos los demás se puedan reducir, y que esté incluido en todos los demás. (1991, p. 190)<sup>33</sup>.

Esta necesidad de un primer principio del conocimiento, que podría parecer antojadiza, no consiste en una remisión a un ser que sea el fundamento real del conocimiento de todo lo que es —el cual sería Dios<sup>34</sup>—, sino que más bien a una noción inmediata, mediante la cual se dé a conocer todo lo que es. Dicha noción no es otra que la noción de ser. En efecto, continúa Enrique:

---

31 Enrique de Gante, 1991, p. 188: «Circa tertium arguitur quod in Deo sit veritas ratione suae essentiae absolute, et non ex aliquo respectu ad eius intellectum».

32 Enrique de Gante, 1991, pp. 189-190: «Ad istam quaestionem oportet respondere aspicendo ad significatum termini, quae videlicet sit propria ratio quam addit verum super ens. Et potest quaestio ista esse generalis ad veritatem creatam et incretam».

33 «Sicut in intellectu complexo oportet fieri reductionem in aliquod primum principium complexum omnino intellectui per se notum —aliter enim procederetur in infinitum—, sic in conceptu intellectus incomplexi de eo quod quid est, quod dicitur per nomen, quod est propria ratio termini, a qua imponitur ad significandum, oportet omnes huiusmodi conceptus reducere ad aliquem conceptum incomplexum primum et notissimum, in quem omnes alii habent reduci, et qui includitur in omnibus aliis» (santo Tomás, 1970, pp. 4-5). «Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum» (Aertsen, 2003, pp. 102-104).

34 Gómez Caffarena, 1958, pp. 59-63; Pickavé, 2007, pp. 146-149.

Y este es el «concepto de ser en cuanto que es ser», según Avicena en el libro I de la *Metafísica* [...]. Y esto es lo que significa la certeza, por la cual es todo lo que es algo en su naturaleza y esencia en sentido absoluto, sin ninguna condición ni adición (1991, p. 190)<sup>35</sup>.

Es necesario detenerse sobre la alusión que hace el maestro gandavense a Avicena, ya que la noción de certeza en este contexto puede llevar a error. Para el filósofo persa, la certeza consiste en aquello que constituye una cosa en cada caso como esta cosa, su determinación propia (Avicena, 1977, pp. 34-35; Pickavé, 2007, pp. 195-201)<sup>36</sup>, y no, como se entiende desde Descartes en adelante, la certidumbre que posee el sujeto en relación con el objeto está presente en él. Así, la certeza de la noción de ser, esto es, su determinación propia, más allá de toda adición que se le pueda hacer, constituye el primer principio del conocimiento, es decir, aquello que permite el conocimiento de todo lo que es.

Ahora, a partir de dicho principio, el Doctor Solemne debe distinguir el modo en que la verdad añade su determinación propia al ser. Para ello, expone los modos en que es posible que una noción simple añada algo al ser.

Y así, resulta que cualquier otro concepto añade alguna razón sobre la razón del ser ya indicada, la que sin embargo no puede ser ajena al ser, porque la razón de ser subentra en todas las razones. Por lo que también el ser, por eso mismo, no puede tener la razón de un género [...]. En efecto, todo cuanto añade algo en algún modo sobre la razón de ser, es alguna razón, o un modo de ser, la cual no puede ser explicada ni comprendida con el nombre de ser (1991, p. 190)<sup>37</sup>.

Es aquí donde el maestro gandavense expone lo que para él es propio de los trascendentales, que consiste en el hecho de que son nociones

---

35 «Et est iste "conceptus entis in quantum ens est", secundum Avicennam in I<sup>o</sup> *Metaphysicae* [...]. Et hoc est quod significat certitudinem, qua est unumquodque id quod est in natura et essentia sua absolute, absque omni conditione et additione» (santo Tomás, 1970, p. 5). «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*» (Aertsen, 2003, pp. 104-110). 36 «Sed res [...] significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium» (Pickavé, 2007, pp. 195-201).

37 «Ita quod omnis alius conceptus rationem aliquam addit super iam dictam rationem entis, quae tamen non potest esse extranea ab ente, quia ratio entis omnes rationes subintrat. Unde et ens propterea non potest habere rationem generis [...]. Quidquid enim quocumque modo additur super rationem entis, hoc est ratio aliqua, vel modus essendi, quae nomine entis non explicatur nec intelligitur» (santo Tomás, 1970, p. 5). «Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde probat etiam Philosophus in III *Metaphysicae* quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur» (Decorte, 2001, pp. 55-56; Aertsen, 2003, pp. 110-111).

simples que añaden algo que no es totalmente ajeno al ser. En este sentido, la alusión a la sentencia de Aristóteles, que el ser no es un género, indica que la relación entre el ser y los trascendentales no es como la que se da en el orden categorial, en el cual lo que distingue al género de sus especies son las diferencias, que agregan algo que, si bien es compatible con el género, no se encuentra en él, sino que le es ajeno, y en cierta medida lo enriquece. Así, por ejemplo, si bien un gato es un felino, y un felino es un animal, en la definición de felino no se encuentra la de gato, ni en la de animal la de felino. Por consiguiente, la especie felina añade al género animal algo que le es ajeno, y a la vez compatible, y lo mismo ocurre con la especie gatuna y el género felino.

Los trascendentales, en cambio, deben ser considerados como modos de ser, que ponen en evidencia algo que no puede ser entendido a partir de la sola noción de este último, pero que en cierta medida le es propio. En este sentido, ya que agregan algo que es propio del ser, los trascendentales no son incompatibles ni se excluyen entre sí, al contrario de lo que ocurre con las diferencias: si bien un gato es un felino, no es ni un tigre ni un león, a pesar de que estos últimos también son felinos; de la misma manera, un felino es tan animal como un canino o un equino, pero como ellos se excluyen mutuamente, un felino no puede ser ni un canino ni un equino. Lo verdadero, en cambio, en la medida en que es, puede ser también bueno o uno, y viceversa.

Es en este punto que se hace evidente la diferencia entre la posición de Enrique y la de santo Tomás en relación con los trascendentales en general, y con la verdad en particular. Como se vio en la sección anterior, el maestro dominico considera que el orden al intelecto divino, en cuanto creador de todo lo que es, es lo que permite afirmar que las cosas son verdaderas. Esto se desprende del modo en que considera la relación entre los trascendentales y el ser. Según el Doctor Angélico, los trascendentales son modos generales que se siguen de todo ser, ya sea en relación con cada ser en sí mismo, o bien en cuanto que se ordena a otro. En el primer caso, este modo general puede ser afirmativo —como en el caso de la esencia, que es lo único que se puede afirmar de todo ser, y de ello se desprende la noción de cosa— o negativo —que consiste en la indivisión del ser, de lo cual se sigue la noción de uno—. En el segundo caso, es decir, en el orden de todo ser a otro, esto ocurre porque el ser está dividido —esto es, separado— de los demás —y de ahí proviene la noción de algo, que equivale a decir «algotro»—, o bien porque posee una conveniencia con eso otro. Santo Tomás sostiene que solo del alma —la cual, de acuerdo con la sentencia de Aristóteles, es en cierta medida todas las cosas (Aristóteles, 1984, p. 235)— se puede afirmar que conviene con todos los

seres. Dicha conveniencia, por lo tanto, según las virtudes del alma, puede tener lugar de dos modos: con la virtud apetitiva —y de ahí surge el bien— o con la virtud intelectual. Ese sería el fundamento de la verdad en cuanto noción trascendental (santo Tomás, 1970, p. 5; Aertsen, 1996, pp. 97-103; Decorte, 2001, p. 55).

Para el maestro gandavense, en cambio, dado que los trascendentales son antes que nada modos de ser, es el ser el que se dispone mediante la verdad o el bien para ser conocido o apetecido por el intelecto o la voluntad, antes de que se haga presente ante estos en cuanto inteligible o apetecible. Por ende, el orden del ser al intelecto o la voluntad no constituye el fundamento de la verdad o del bien en la cosa, sino que se da la relación contraria: las virtudes del alma se consuman en la medida en que acogen al ser que se presenta como inteligible o apetecible, y ese hacerse presente bajo uno de esos aspectos tiene lugar gracias a la verdad o al bien (Decorte, 2001, p. 56; Aertsen, 2003, pp. 111-114; Pickavé, 2007, pp. 274-278). En este sentido, Enrique dirá más adelante, *Summa*, a. 41 q. 1:

Lo verdadero denomina una relación que tiene el ser por especie al intelecto, en el cual se perfecciona el acto de ponerse de manifiesto; lo bueno, en cambio, denomina una relación a la especie misma que perfecciona a la cosa, y por ello dice el Filósofo, *Metafísica* VI, que «lo verdadero y lo falso están en la consideración, lo bueno, en cambio, y lo malo están en las cosas». Y nunca se define lo verdadero sino por el acto de ponerse de manifiesto, y tampoco lo bueno sino por el acto de llevar a la perfección (1998, p. 7)<sup>38</sup>.

Luego, para determinar en qué consiste la verdad, Enrique enumera tres condiciones para que esta se pueda concebir. En primer lugar, el intelecto no compone ni divide nada que no caiga bajo su aprehensión, de manera que no es posible que constituya el fundamento de la verdad de la cosa; por consiguiente, la verdad debe ser anterior a la composición y división. En segundo lugar, el ser no determina por sí solo que las cosas puedan ser o no aprehensibles por el intelecto o los sentidos. En tercer lugar, el intelecto no es capaz de concebir nada, sino en cuanto que consiste en algo que es. Por ello, es menester que la aprehensibilidad se añada al ser, ya que ella permite que este último mueva al intelecto. Asimismo, el hecho de poder ser aprehendido no es algo ajeno al ser, sino que este es de suyo capaz de acoger en sí dicha capacidad, porque de lo contrario no

---

38 «Verum nominat respectum quem habet res per speciem ad intellectum, in quo perficitur actus manifestandi, bonum vero nominat respectum ad ipsam speciem quem rem perficit, ideo dicit Philosophus, VI° *Metaphysicae*, quod «verum et falsum sunt in consideratione, bonum vero et malum sunt in rebus». Et numquam definitur verum nisi per actum manifestandi, neque bonum nisi per actum perficiendi».

podría ser aprehensible en absoluto. En este sentido, la aprehensibilidad se encuentra en el ser, en cuanto que este de suyo está determinado a asimilarse al intelecto (1991, p. 191)<sup>39</sup>.

A partir de esta afirmación quedan en evidencia, entonces, los términos de la relación entre el ser y la verdad. En la medida en que esta última es una noción trascendental, lo que añade al ser, no constituye algo ajeno a este, sino más bien consiste en algo que el ser es capaz de acoger en sí en cuanto tal. Dicha aptitud por parte del ser a acoger el carácter aprehensible que le es añadido por la noción de verdad, corresponde a su capacidad de asimilarse al intelecto. En este sentido, se puede sostener que la aprehensibilidad, la disponibilidad para ser conocido, consuma la capacidad del ser de asimilarse al intelecto, es decir, de hacerse presente en él, de constituirse en su objeto.

Sobre esta base, el Doctor Solemne termina su determinación de la verdad en los siguientes términos:

Pues bien, la asimilación del intelecto a lo conocido es la primera causa y razón del conocimiento. Por lo tanto, la primera razón, por la que el ser —según su razón absoluta, libre de cualquier condición— asume sobre sí la consideración del intelecto, es la razón según la cual se conforma al intelecto. Sin embargo, una conformación como esta es una cierta adecuación, es decir, una rectitud, mediante la cual el intelecto, por aquello que concibe de la cosa misma, se adecúa y corresponde a la cosa. Pero esta razón es aquella, a partir de la cual se impone el nombre de «verdadero» o de «verdad», y la añade al ser, de modo tal que lo verdadero no es ninguna otra cosa que el ser asimilativo o adecuado o declarativo de lo que está en el intelecto, y esto ya sea en acto o en un hábito, según lo cual posee una razón de lo verdadero más o menos perfecta (1991, p. 191)<sup>40</sup>.

---

39 «Nihil autem est nata ratio intellectus distinguere, nisi in quantum cadit vel natum est cadere sub eius aprehensione, ratio autem entis non determinat in re aliquam rationem aprehensibilis ab intellectu vel non aprehensibilis, sicut neque sensibilis aut non sensibilis, licet secundum Avicennam in 1<sup>o</sup> *Metaphysicae*, de nullo potest formari conceptus menti, nisi habeat rationem entis, oportet igitur quod super rationem entis, ut determinetur ad rationem intelligibilis, sit ratio aprehensibilis, qua ens respectum habet ad intellectum ut motivum intellectus, ita quod ratio entis aprehensibilis ab intellectu non esset, nisi huiusmodi rationis in se esset susceptibilis. Haec enim ratio est in ente per hoc quod est natum sibi assimilare intellectum».

40 «Assimilatio enim intellectus ad cognitum est causa et ratio cognitionis prima. Prima ergo ratio, qua ens secundum rationem suam absolutam absque omni conditione assumit supra se intellectus considerationem, est ratio conformandi sibi intellectum. Conformatio autem huiusmodi adaequatio quaedam est et rectitudo, qua intellectus per id quod concipit de re ipsa, rei adaequatur et correspondet. Haec autem ratio est illa a qua imponitur hoc nomen "verum" sive "veritas", et addit eam super ens, ut verum nihil aliud sit quam ens assimilativum vel aequativum vel declarativum eius quod est apud intellectum, et hoc vel actu vel habitu, secundum quod habet perfectiorem vel minus perfectam rationem veri».

En este pasaje queda de manifiesto el giro respecto a la posición de santo Tomás que lleva a cabo Enrique. El orden al intelecto, que para el maestro dominico es lo que la noción de verdad agrega al ser, según el Doctor Solemne sería intrínseco al ser, en la medida en que este último, por su propia naturaleza, es capaz de asimilarse al intelecto. Por consiguiente, dado que dicha asimilación es la primera causa del conocimiento, el ser sería cognoscible por el intelecto por sí mismo, en cuanto que por sí mismo es capaz de conformarse al intelecto. El fundamento de la verdad, entonces, se encontraría en el ser. Lo que ella añade, la adecuación o rectitud, no hace sino poner en evidencia el carácter inteligible, manifestativo o declarativo propio del ser, en la medida en que constata la relación entre la cosa y el intelecto (Decorte, 2001, p. 56; Pickavé, 2007, pp. 278-279).

Nuestro Doctor completa su exposición determinando más claramente en qué consiste la diferencia entre el ser y la verdad con las siguientes palabras:

Y así, la razón del ser no incluye a partir de su nombre la razón de lo verdadero inteligible o declarativo de sí en el alma, pero, al contrario, la razón de lo verdadero incluye la razón del ser, porque, aunque el primer concepto del intelecto en sentido objetivo sea la razón del ser, aún así [esta última] no se concibe sino según la razón de lo verdadero, y aunque la razón de lo verdadero sea la primera razón en que se concibe, no es por ello la razón que se concibe en primer lugar. De hecho, de modo objetivo y como se concibe, eso que es un ser, en cuanto que es un ser, es el primer concepto, y luego lo verdadero, en cuanto que incluye en sí el ser (1991, pp. 191-192)<sup>41</sup>.

Algo que los medievales consideran característico de la relación entre el ser y los trascendentales consiste en el hecho de que ambos son convertibles entre sí, es decir, que uno expresa lo mismo que el otro. En efecto, los argumentos con los que santo Tomás y Enrique inician las cuestiones en examen aluden precisamente a esa convertibilidad (santo Tomás, 1970, pp. 3-4; Enrique de Gante 1991, p. 189). Sin embargo, como destaca Enrique en este pasaje, su convertibilidad no implica una identidad absoluta entre ellos, sino más bien una remisión al ser por parte de los trascendentales<sup>42</sup>. En este sentido, se puede afirmar que el ser no incluye

---

41 «Et sic ratio entis non includit ex suo nomine rationem veri intelligibilis vel declarativi sui apud animam, sed e converso ratio veri includit rationem entis, quia, licet primus conceptus intellectus objective sit ratio entis, non tamen concipitur nisi sub ratione veri, et licet ratio veri sit prima ratio concipiendi, non tamen est ratio quae primo concipitur. Objective enim et ut concipitur, id quod est ens, in quantum est ens, primus conceptus est, et deinde verum, ut tamen ens in se includit».

42 Sobre la convertibilidad entre ser y verdad en santo Tomás, ver Aertsen, 1993, pp. 262-269.

en sí formalmente las nociones trascendentales, pero la verdad sí incluye la remisión al ser. Esto significa que el ser, considerado en sí mismo, no se remite a lo verdadero o a lo bueno, mientras que estas nociones, consideradas en sí, necesariamente se remiten al ser.

Ahora bien, en lo que respecta a la verdad, para el maestro gandavense la remisión al ser permite a su vez comprender cuál es la relación entre ser, verdad e intelecto. Enrique distingue aquí dos modos en los que el intelecto concibe el ser. El primero es el modo objetivo, y que consiste en el hecho de que en cada caso es el ser, en cuanto tal, el que está presente en el intelecto y es concebido por este último. Sin embargo, dicha presencia en el intelecto no tiene lugar sino mediante la verdad, que determina al ser para que se vuelva inteligible, para que se manifieste al intelecto. Tal como ocurre con la luz, que permite que los colores se muestren ante la vista, la verdad permite que el ser se declare ante el intelecto, que se haga presente en él. Y asimismo, tal como uno dice que ve colores y formas, y no luz, lo que el intelecto concibe no es la verdad por sí sola, sino que el ser en cuanto que inteligible, esto es, que se ha adecuado al intelecto.

El segundo modo en que el ser es concebido por el intelecto, por su parte, es aquel que el Doctor Solemne llama dispositivo, y consiste precisamente en la razón en virtud de la cual tiene lugar la manifestación del ser en el intelecto. Dice Enrique:

Sin embargo, de modo dispositivo y como razón según la cual se concibe lo que se concibe de modo objetivo, lo verdadero es la primera razón en que se concibe, y la única [...], porque abarca todo ser, tanto él mismo como todas las razones de ser, porque nada se concibe sino bajo la razón de lo verdadero, ni el ser, ni lo verdadero, ni el bien, ni lo bello, ni ninguna otra noción. No obstante, cuando se concibe la razón del ser o de lo bueno o de lo bello como objeto en torno al ser, no es necesario que se conciba la razón de lo verdadero (1991, p. 192)<sup>43</sup>.

Nuestro Doctor ha afirmado que lo que la verdad le añade al ser es algo que ya se encuentra en él —a saber, la inteligibilidad—, pero que no constituye una de sus determinaciones formales. La verdad le añade su propia determinación al ser, en la medida en que permite que su hacerse presente no consista solamente en alcanzar su consumación, sino que dicha presencia se manifieste, esto es, que esté a disposición de un

---

43 «Dispositive autem et ut ratio secundum quam concipitur id quod obiective concipitur, verum est prima ratio concipiendi, et sola [...], ita quod circuit totum ens, et se ipsum et omnes rationes entis, quia nihil concipitur nisi sub ratione veri, neque ens, neque verum, neque bonum, neque pulchrum, neque aliquid ceterorum. Tamen, cum concipitur ratio entis vel boni vel pulchri ut obiectum circa ens, non oportet quod concipiatur ratio veri».

intelecto que sea capaz de acoger dicha manifestación. Así, la verdad se añade al ser en cuanto que lo dispone hacia el intelecto, esto es, la verdad permite que se produzca la adecuación entre aquello que se manifiesta y aquello que es capaz de acoger en sí las diversas manifestaciones. Por lo tanto, en cuanto que le añade algo que no le es ajeno al ser, la verdad dispone a este último a algo a que él ya estaba predispuesto, a saber, a darse a conocer.

Así, la verdad adecúa la cosa y el intelecto, en la medida en que permite el encuentro entre el ser que se hace presente —para el que es indiferente si su presencia es aprehendida o no— y el intelecto que acoge toda manifestación, ya que pone a cada uno de ellos a disposición del otro, a la vez que se retrotrae y deja que sea el ser mismo, objetivamente, el que se dé a conocer, es decir, que se manifieste al intelecto. Por ello, Enrique sostiene que la verdad abarca a todo ser, en sí y en relación con sus determinaciones, porque, en cuanto que dispone todo lo que es hacia el intelecto, complementar su hacerse presente, y le permite que se dé a conocer, que se manifieste.

Luego, en este sentido es posible afirmar que para Enrique la verdad puede ser considerada el primer objeto del intelecto. Y es aquí donde volvemos al punto de partida, a la crítica de Duns Scoto a esta manera de comprender la verdad.

### **A modo de conclusión. En qué sentido se debe entender la crítica de Duns Scoto**

A partir de lo que se ha expuesto, queda en evidencia que el modo en que santo Tomás y Enrique conciben el rasgo más propio de la verdad; a saber, su carácter de adecuación, es radicalmente distinto. Para el primero, el sentido propio de la verdad consiste en el orden al intelecto, en la medida en que ella tiene lugar en un intelecto que reconoce la presencia en él de algo en cuanto conocido, y sobre todo en cuanto que es producto suyo, y solo de manera derivada se puede afirmar que la verdad se encuentra en la cosa que se manifiesta. Para el maestro gandavense, en cambio, la verdad constituye aquello que dispone al ser para ponerse de manifiesto, es decir, permite que algo sea reconocido en cuanto eso que es por un intelecto capaz de acoger su manifestación. Por otro lado, la verdad aparece en ambos casos no solo como una adecuación entre la cosa y el intelecto —como lo verdadero, que se opone a la ignorancia o a lo falso—, sino que también como aquello mediante lo cual dicha adecuación puede tener lugar, ya que permite la remisión recíproca entre la cosa y el intelecto.

Este es el primer punto sobre el cual Duns Scoto dirige su crítica a la interpretación que han dado Enrique y santo Tomás de la concepción

tradicional de la verdad. Si la verdad consiste en aquello que remite la cosa al intelecto, o lo que dispone a la cosa para ser conocida por un intelecto capaz de aprehender su manifestación, se puede concluir que lo que perfecciona al intelecto es la verdad y no el ser, y por lo tanto sería esa noción, y no el ser, el primer objeto del intelecto. Aun cuando Scoto mismo reconoce que su crítica puede ser descartada, porque la noción de objeto admite más de una acepción —porque puede ser entendida como respecto a una potencia, o bien como aquello que mueve una potencia pasiva (Duns Scoto, 1997, pp. 63-64)—, y por ende se podría sostener —como se vio en Enrique— que, según una de esas acepciones, la verdad sería el primer objeto del intelecto, queda siempre presente el problema de la determinación de la primacía del concepto de ser, así como la necesidad de ver cómo se da a conocer dicha noción, cómo se manifiesta más allá de cualquier determinación posterior. Nuestro Doctor, a estas alturas de su desarrollo como pensador, comprende la primacía y la comunidad del ser en un solo sentido. Solo más tarde, en la *Ordinatio*, sobre la base de la univocidad del ser, afirmará que este posee una doble primacía, de comunidad y de virtualidad (Duns Scoto, 1954, pp. 85-94; Guerrero Troncoso, 2015, pp. 13-20).

Por otra parte, en lo que respecta a la comprensión de los trascendentales, el Doctor Sutil parece ir más allá que el maestro gandavense en su crítica a santo Tomás. En efecto, se puede sostener que Enrique intenta mostrar que la verdad, y en general todo trascendental, implica en primer lugar una determinación del ser, que lo dispone de una cierta manera —en cuanto verdadero, en cuanto bueno—, para que pueda ser objeto de la aprehensión o del deseo de aquel sujeto capaz de aprehenderlo o desearlo. Aquello que toda noción trascendental añade al ser, en la medida en que no es totalmente ajeno a este último, llegaría a su perfección en el ser que se hace presente a partir de esa disposición añadida, y no en el sujeto que actúa en virtud de ellas: la verdad se perfecciona en el ser que se manifiesta, no en el intelecto en el que tiene lugar su aprehensión; el bien se consuma en la cosa que alcanza su perfección, no en el apetito que tiende a alcanzarla en cuanto que la desea.

Sin embargo, para Duns Scoto, el problema radica en el hecho mismo de que la verdad le confiera al ser la inteligibilidad, sin que importe si ello ocurre en virtud de la presencia de la cosa en el intelecto, o porque la cosa que se hace presente se pone a su vez de manifiesto gracias a la verdad que está en ella. En este sentido, no obstante que la verdad no excluya de sí más que aquello que le es contrario —la ignorancia o la falsedad—, y por ende pueda ser concebida junto con cualquier otra noción —de otra manera, decir que algo es «verdaderamente bueno» no tendría sentido—,

no se encuentra formalmente presente en todo lo que es, o incluso en lo que puede ser concebido. Más aún, su operación es posterior a la del ser y, por ende —siguiendo en esto a Avicena—, no se puede explicar la operación de este último por medio de ella. Por consiguiente, incluso la disposición de la que habla Enrique de Gante sería inadecuada para entender la relación entre el ser y la verdad, y en general con los trascendentales, porque estos últimos son posteriores al ser, y por tanto no podrían explicar una relación absolutamente primera, como la que se da entre el primer objeto y la potencia que se perfecciona por él (Duns Scoto, 1997, p. 63).

Es aquí que el punto crucial que se señaló antes, aquel que da pie para las diferentes deducciones de los trascendentales en santo Tomás y Enrique, permite ver también la posición de Duns Scoto al inicio de su carrera. Cuando explica la relación entre el ser y los trascendentales, el Doctor Solemne sostiene que ellos no son totalmente ajenos al ser, sino que son un modo de ser de este. A partir de ello se puede concluir que el ser es anterior y común a los trascendentales y en general a cualquier otra noción. Pero esto también significaría que el fundamento de los trascendentales se encontraría de manera objetiva en el ser, ya que ellos no expresarían algo que le es ajeno, sino más bien que se encuentra más allá de su determinación propia. Los trascendentales, entonces, vendrían a complementar al ser, en cuanto que lo disponen hacia alguna potencia o en relación con otros. Sin embargo, ya que se trata siempre de un complemento, dichas nociones serían en cierta medida extrínsecas al ser, aunque no le sean ajenas.

Precisamente ese carácter extrínseco parece ser lo que ocasiona la crítica del maestro franciscano. Siguiendo los argumentos de Enrique de Gante —que son más cercanos a la doctrina de Scoto que los de santo Tomás—, cabe preguntarse si la noción de verdad no es en cierto modo redundante, ya que, si el ser es de suyo capaz de asimilarse al intelecto, no sería necesario que se le añadiera nada, o, mejor dicho, que la adecuación al intelecto —que es la verdad— consistiera en una adición al ser. Más aún, puesto que el maestro gandavense afirma que los trascendentales son modos de ser, no parecería conveniente que constituyan algo extrínseco a él. Pues bien, nuestro Doctor, si bien deja en evidencia esta dificultad, no responde a ella, sino que solo la enuncia. Recién cuando deba ocuparse de la distinción entre la esencia y las personas y propiedades divinas, el Doctor Sutil afirmará que entre ellas se da una no-identidad formal, según la cual es posible concebir que se trata de una sola y la misma cosa, pero bajo diversas razones formales, cada una de las cuales no incluye en sí las demás, no obstante todo lo que posean en común (Duns Scoto, 1950, pp. 349-361; Guerrero Troncoso, 2013, pp. 35-44).

Finalmente, ¿a qué conduce la crítica de Duns Scoto? Recordemos que la cuestión principal no trata sobre la verdad en cuanto tal, sino que se pregunta si la verdad puede caber dentro de la consideración del metafísico, es decir, es parte del objeto de dicha ciencia. Dando por supuesto que el primer objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser, la cuestión se podría reformular, para preguntar si es posible afirmar que el ser en cuanto ser puede ser considerado igualmente como verdadero. En otras palabras, si la verdad es algo que compete al ser de manera intrínseca o extrínseca. La solución de Scoto no consistirá, luego, en proponer una definición que conduzca a un primer principio de la verdad, sino que en una enumeración los diversos sentidos en que dicha noción puede ser concebida, tanto en la realidad como en el intelecto. Una vez que haya descrito esos diversos sentidos, se podrá advertir cuáles de ellos caben dentro de la metafísica y cuáles no. Se puede afirmar, en este sentido, que nuestro Doctor describe el fenómeno de la verdad, esto es, los distintos modos en que ella se pone de manifiesto. Esto equivale a decir, en cierta manera, que Duns Scoto intenta hacer ver los diversos modos en que todo lo que es, y el ser mismo, se dan a conocer a partir de sí mismos, es decir, se hacen presentes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aertsen, J. A. (1996). *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden, Nueva York, Colonia: Brill.

\_\_\_\_\_ (2003). Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich. En Guldentops, G. y Steel, C. (Eds.). *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*. Leuven: Leuven University Press.

Aristóteles (1984). De anima. En Aquino, Tomas de. *Sententia libri De anima. Opera omnia*. Roma: Commissio Leonina-Vrin.

Avicena (1977-1983). *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Leuven, Leiden: Peeters-Brill.

Decorte, J. (2001). Henri de Gand et la définition classique de la vérité. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 68, pp. 34-74.

Dewan, L. (2002). A Note on Metaphysics and Truth. *Doctor Communis Nova Series* 2, pp. 143-153.

Elders, L. J. (1997). *The Metaphysics of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden, Nueva York, Colonia: Brill.

Gante, E. de (2005). *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. 1-5. En Wilson, G. (Ed.). *Henrici a Gandavo Opera omnia*, Ancient and Medieval Philosophy, series 2, 21. Leuven: Leuven University Press.

\_\_\_\_\_ (1991). *Summa*, art. 31-34. En *Opera omnia*, 27. Leuven: Leuven University Press.

Gómez Caffarena, J. (1958). *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. Roma: Apud aedes Universitatis Gregoriana.

Guerrero Troncoso, H. (2013). El fundamento de la identidad. Introducción a la noción de distinción formal en el beato Juan Duns Scoto. *Palabra y Razón*, 4, pp. 27-46.

\_\_\_\_\_ (2015). Los presupuestos metafísicos de la univocidad en Duns Scoto. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 7, pp.11-32.

Hödl, L. (1992). Die göttliche Wahrheit im Verständnis des Thomas von Aquin, des Heinrich von Gent und des Aegidius Romanus. *Medioevo*, 18, 203-229.

Israeli, I. (1937-1938). *Liber de definitionibus*. En Muckle, J. T. (Ed.). *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 11, pp. 299-340.

Duns Scoto, J. beato (1950). *Ordinatio*, distinciones 1-2. En B. Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotistae ad fidem codicum edita. Civitas Vaticanæ: Typis Polyglottis Vaticanis.

\_\_\_\_\_ (1954). *Ordinatio*, distinctio 3. *Opera Omnia*, 3.

\_\_\_\_\_ (1960). *Lectura, prologus et distinctiones 1-7. Opera Omnia*, 16.

\_\_\_\_\_ (1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. En Andrews, R., Etkorn, G. y otros (Eds.). *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, 3-4. St. Bonaventure: The Franciscan Institute.

Maurer, A. (1950). *Ens diminutum. A Note on its Origin and Meaning. Mediaeval Studies*, 12, 216-222.

Muckle, J. T. (1933). *Isaac Israeli's Definition of Truth. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 8, 5-8.

Pickavé, M. (2007). *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Leiden, Boston: Brill.

Aquino, T. (1970). *Quaestiones disputatae de veritate*, qq. 1-7. *Opera Omnia*, 22. Roma: Ad Sanctae Sabiniae.

\_\_\_\_\_ (1888). *Summa theologiae*. En *Opera omnia*, vol. 4. Romae: Ex Typographia Polyglottae.

Waddell, M. M. (2003). *Truth or Transcendentals: What Was St. Thomas's Intention at De veritate 1.1?* *The Thomist* 67, 197-219.

Wippel, J. F. (2007). *Truth in Thomas Aquinas*. En *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (pp. 65-112). Washington D. C.: The Catholic University of America Press.

Recibido: diciembre de 2015  
Aceptado: febrero de 2016