

Res, aliquid y nihil en Suárez y la filosofía moderna

Res, aliquid and nihil in Suárez and modern philosophy

Leopoldo PRIETO LÓPEZ

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Recibido: 26-03-2012

Aceptado: 26-06-2012

Resumen

El aspecto de mayor relevancia filosófica en la interpretación suareciana de los trascendentales es su doctrina de las nociones *res* y *aliquid*. Por ello, tras analizar la *naturaleza* y el *número* de los trascendentales, así como la relación entre estos y los *primeros principios*, el artículo se detiene en un análisis histórico pormenorizado de las nociones de *res* y *aliquid*. Con precedentes en Avicena y Escoto el *ens* es entendido a partir de Suárez, negativamente, como lo que *no es nada* y, en tal sentido, es *algo* (*aliquid*) y, positivamente, como lo que tiene una *quiddidad* y, por ello, es *res*. Se introduce así en la metafísica moderna la cuestión de la *nada* (*nihil*). Ahora bien, dicha interpretación es una de las condiciones fundamentales de la transformación de la *metafísica* en la *ontología moderna*. Así, en el contexto postcartesiano de la *Schulmetaphysik*, supuesta su *aliquididad* (como *non-nihil*) y su *carácter quidditativo* (como *res*), el *ens* será entendido como un *inteligible*. Comienza con ello una *revolución copernicana* previa al propio Kant.

Palabras clave: *Ens, res, aliquid*; Avicena, Escoto, Suárez, Clauberg, Baumgarten, Wolff, Kant, Heidegger.

Abstract

The main relevant philosophical aspect in Suárez's interpretation of the transcendentals is his doctrine of the notions *res* and *aliquid*. Therefore, after analyzing the *nature* and the *number* of the transcendentals, as well as the relationship between them and the *first principles*, the article goes into a detailed historical analysis of the notions *res* and *aliquid*. With

precedents in Avicenna and Duns Scotus, the *ens* is understood according to Suarez, negatively, as *it is not nothing* and, in such sense, it is *something (aliquid)* and, positively, as it has got a *quidditas* and, therefore, it is *res*. The question of *nothing (nihil)* is thus introduced into modern metaphysics. What's more, the said interpretation is one of the fundamental conditions of the transformation of *metaphysics* in modern *ontology*. Thus, in the post-Cartesian context of *Schulmetaphysik*, and its *aliquitas* (as *non-nihil*) and its *quiditative character* (as *res*) being presumed, the *ens* will be understood as an *intelligible*. Through that, a *Copernican revolution* commenced that anticipated Kant himself.

Keywords: *Ens, res, aliquid*; Avicena, Escoto, Suárez, Clauberg, Baumgarten, Wolff, Kant, Heidegger.

Las *Disputationes metaphysicae* (DM) de Francisco Suárez dedican la disputación tercera al estudio de *las propiedades y principios del ente en general (De passionibus entis in communi et principiis eius)*. Esta disputación se divide, a su vez, en tres secciones: la primera estudia la naturaleza de las propiedades transcendentales, la segunda afronta la cuestión del número de las mismas, y, finalmente, la tercera indaga, aunque en un sentido muy general, la relación entre los transcendentales y los primeros principios de la metafísica.

Pero la DM III no es la única dedicada al estudio de los transcendentales. En ella sienta Suárez su doctrina general sobre los transcendentales, de acuerdo con la cual, como veremos, las nociones de *ens, res* y *aliquid*, siendo sinónimos, no son, en cuanto tales, verdaderos transcendentales. En consecuencia, el número de los transcendentales queda limitado a tres: *unum, verum y bonum*.

A estos transcendentales se dedican las disputaciones IV a XI en el siguiente orden: a la *unidad*, las DM IV (la unidad transcendental en general), V (la unidad individual y su principio), VI (la unidad formal y la universal) y VII (los diversos géneros de distinción); a la *verdad* se dedican las DM VIII (la verdad o lo verdadero, pasión del ente) y IX (la falsedad o lo falso); finalmente, al *bien* se consagran las DM X (el bien o la bondad transcendental) y XI (el mal).

En el estudio de las *propiedades transcendentales unidad, verdad y bondad* no se perciben cambios interpretativos de consideración en comparación con la tradición filosófica precedente. Acerca de la *unidad* Suárez estima en la DM IV que ésta no es otra cosa que la *entidad misma considerada como indivisa* (secciones 1ª y 2ª). La *unidad* propiamente *transcendental* es la que se convierte con el ente. Estrechamente relacionada con la unidad, está la noción de *multiplicidad* (secciones 4ª a 8ª), que Suárez explica sin recurrir a la noción de *aliquid*, entendido fundamentalmente, como veremos más adelante, como lo opuesto a la nada. Finalmente, además de la unidad transcendental, existe otro tipo de unidad, la *unidad cuantitativa* (o *predicamental*), que no es transcendental, en la medida en que está relacionada con la *extensión* que afecta únicamente a las sustancias materiales (sección 9ª). También en relación con la unidad, adoptando un planteamiento de *impronta nominalista*, se trata en la DM V del *principio de individuación*. En opinión de Suárez, lo real es constitutivamente individual, no en virtud de principio metafísico alguno, sino en virtud de sí mismo. Lo real es, en efecto, según Suárez, individual por sí mismo.

Tampoco en el estudio de la *verdad* se advierten cambios de consideración. En la DM VIII se acoge la definición clásica de la verdad como la *adecuación de la cosa y del entendimiento*. A la definición, sigue la división de la verdad en dos modalidades fundamentales: la *verdad transcendental* y la *verdad predicamental*. La primera, la entidad misma en cuanto conveniente a un entendimiento y la segunda como la adecuación del entendimiento a la cosa no presentan divergencias apreciables con el tratamiento que se encuentra, por ejemplo, en las *Quaestiones disputatae de veritate*, de Tomás de Aquino.

Finalmente, en la DM X se estudia el *bien*. El bien transcendental es definido como el ente en cuanto conveniente a un apetito. La bondad o *apetibilidad* del ente radica en su *perfección*. Poseyendo el carácter de *perfecto*, el ente es, a su vez, *perfectivo*; o lo que es igual, porque es perfecto es capaz de perfeccionar a otro. A la definición sigue la división del bien. De la conveniencia del *bien*, el *ente perfecto*, al *apetito racional* o *sensible*, se sigue la división del bien en *bien honesto* y *deleitante*, bienes ambos con razón de *fin*. En cambio, es meramente *bien útil* aquél que carece de razón de fin y sólo es *apetecido* como medio para un fin querido por sí mismo.

* * *

Así pues, siguiendo el esquema propuesto por Suárez dividiremos este artículo en tres partes: el concepto suareciano de transcendental, la eliminación de los transcendentales *res* y *aliquid* (a consecuencia de una cierta interpretación esencialista del ente) y la relación, más sugerida que desarrollada por Suárez, entre los transcendentales y los *primeros principios* del ente. El artículo prosigue con dos epígrafes posteriores que contienen dos excursos históricos, uno sobre el transcendental *res* y otro sobre el *aliquid*, en cuya interpretación y desarrollo la filosofía de Suárez ha desempeñado una notoria influencia en la historia del pensamiento.

1. Naturaleza de las propiedades transcendentales según Suárez

La síntesis doctrinal de Suárez sobre los transcendentales es sucinta. Se contiene en la primera sección 1ª de la DM III.

1) En primer lugar, los transcendentales son propiedades del ente, que no le añaden nada positivo o realmente distinto. Ninguna propiedad, en efecto, puede ser añadida al ente como algo distinto de él. Por eso, sólo pueden consistir en concepciones del espíritu en forma de *negación* (en el caso del *unum*) o de *relación de razón* (o de *denominación extrínseca*, como la llama frecuentemente Suárez). A este propósito Suárez cita como autoridad a Tomás de Aquino¹. Como dice el propio Suárez: “Estos predicados o atributos pueden reducirse a dos grupos: el primero está formado por aquellos que consisten en una *negación* o una *privación* y así decimos que una cosa es indivisible, que un acto moral es malo o que un hombre es ciego. El segundo está constituido por aquellos predicados que consisten en *denominaciones extrínsecas* tomadas de las cosas mismas”². La razón de ello es que el ente no puede

¹ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a.1; *Sth*, I, q. 5, a.1; q. 11, a. 1; q. 16, a. 1.

² DM, 3, 1, 7.

tener auténticas propiedades positivas que se distingan *realmente* de él³. Es, por tanto, necesario que estos atributos añadan al ente al menos una consideración de razón (del tipo negación o relación), por medio de la cual “se *explica* una real y positiva perfección del ente, no según algo real sobreañadido al ente mismo, sino según la misma razón formal o esencial de ente”⁴. En breve, los transcendentales son *concepciones del espíritu* que no añaden al ente algo distinto de sí. Consisten, por ello, en negaciones o denominaciones extrínsecas, por medio de las cuales el espíritu explicita la perfección que el ente encierra en sí y que no es inmediatamente presente al espíritu humano en un solo acto de conocimiento. Se puede decir también que estos atributos difieren del ente *nocionalmente* o racionalmente, no *realmente*.

2) Por otro lado, en segundo lugar, aunque estas propiedades o atributos del ente no son algo real y positivo sobreañadido al ente, no por ello son un mero o simple producto de la razón que goza sólo de *existencia objetiva* en el alma, sino que, como insiste Suárez, se predicán del ente verdadera y realmente, conviniéndole de modo absoluto y con anterioridad a cualquier consideración del entendimiento⁵. De nuevo con Suárez: “El ente tiene algunas propiedades o atributos, que no son meros productos de la razón, sino que se predicán de él verdadera y realmente. Porque es absolutamente cierto que todo ente es uno, bueno, etc. Ahora bien, para que esto sea cierto no es preciso que la mente excogite ningún ente de razón, pues, aun cuando la mente no piense nada respecto de las cosas, el oro es verdadero oro y es una determinada realidad distinta de las demás”⁶.

3) En tercer lugar, dichos atributos no son sinónimos del ente. Aunque el ente es significado por cada uno de estos conceptos transcendentales, lo es *in oblicuo*, porque lo que es significado *in recto* es la formalidad o el aspecto concreto dado a conocer. Un ejemplo: decir *ente uno*, no es incurrir en una repetición inútil, porque *ente* y *uno* no son conceptos sinónimos, sino nociones que significan aspectos distintos (a saber, la entidad y la indivisión), aunque, eso sí, de una misma cosa. El *aspecto dicho (modus dicendi)* en cada uno de ellos es distinto (entidad y unidad), aunque la *cosa referida (res dicta)* sea la misma (el mismo ente). Sobre ello descansa la mutua *convertibilidad* de los transcendentales entre sí. Las propiedades transcendentales, pues, no constituyen realidades verdaderamente distintas del ente, sino aspectos diversos de una misma realidad. Precisamente eso es lo que significa el viejo principio, según el cual *el ente, la unidad, la verdad y la bondad se identifican o se convierten (ens et unum et verum et bonum convertuntur)*. La razón de ser, pues, del estudio de estos atributos se ordena precisamente a obtener un mejor conocimiento y una explicación más detallada de la naturaleza del ente. Dice Suárez al respecto: “Efectivamente, porque no conocemos de manera perfecta las cosas simples, tal como son en sí, recurrimos para explicarlas con claridad bien a negaciones, bien a comparaciones con otras cosas. Por eso, aunque estos atributos añaden formalmente negaciones y relaciones, sin embargo, mediante ellas, se explicita la naturaleza del ente, sea en cuanto a su perfección, sea en cuanto a su integridad o algo semejante”⁷.

³ Cf. DM, 3, 1, 8.

⁴ DM, 3, 1, 11.

⁵ Cf. DM, 3, 1, 10.

⁶ DM, 3, 1, 10.

⁷ DM, 3, 1, 11. Permitásenos aquí, para clarificar la cuestión de la naturaleza de las nociones transcendentales, citar a Tomás de Aquino, siempre sintético y claro. El texto, tomado de *De Veritate*, q. 21,

2. El número de los transcendentales: la interpretación esencialista del ente y reducción a tres de los transcendentales (*unum, verum, bonum*)

Tras estudiar la naturaleza de las propiedades transcendentales estudia Suárez la cuestión de su número. La DM III en su segunda sección comienza exponiendo la tesis clásica sobre el número de los transcendentales, para pasar inmediatamente después a proponer la solución propia. “De ordinario suelen enumerarse seis transcendentales: *ens, res, aliquid, unum, verum* y *bonum*. De ahí parece inferirse que las pasiones del ente son cinco, ya que cinco, y no más son los predicados que se convierten con el *ente*. Pero a esto se opone que no todos estos transcendentales pueden realizar la noción de pasión y que nosotros podemos pensar otros, además de los antes indicados”⁸.

Como veremos enseguida de estos cinco ni *res* ni *aliquid* parecen a Suárez verdaderas propiedades transcendentales del ente. A su vez, otras propiedades distintas de éstas podrían ser transcendentales, como es el caso de la *duración* y la *presencia local*, así como el de las *pasiones complejas*. Por lo que se refiere a la *duración* (*durare*) y la *ubicación* (*esse alicubi*), aunque inicialmente dice Suárez que “acompañan necesariamente a todos los entes”, más adelante corrige esta apreciación, haciendo ver que “la *duración* quizás no sea algo diverso de la existencia actual”, así como que la *presencia local* “no es sino un modo de algunos entes, por lo que constituye un *predicamento especial*”⁹. En realidad, Suárez parece no sólo no darse cuenta de confundir de este modo el orden de los *transcendentales* con el de los *predicamentos*, sino sobre todo de caer en la trampa de la propensión materialista, tan característica del nominalismo. Porque si tener presencia local se identifica con el ente, de ahí se seguiría que todo ente es material, como algunos años después dirá Hobbes en el *Leviathan*¹⁰. También se hace eco Suárez de la tesis de origen escotista, que tendrá una amplia resonancia en la escolástica protestante, de las pasiones complejas o *passiones disjunctivae*. Pero al igual que con la *duración* y *localización* se decanta finalmente por excluirlas del número de los transcendentales, adopta idéntica posición con las *pasiones*

a. 1, dice así: “Así pues, el bien no añade nada al ente, pues el bien se divide igualmente en los diez géneros, como el ente, como consta en la *Ética* a Nicómaco I. Por lo que o no añade nada [real] al ente o añade algo que es únicamente de razón [...] Puesto que el ente es aquello que primero cae en la concepción del intelecto, como dice Avicena, conviene que todo otro nombre sea o sinónimo del ente (cosa que no puede decirse del bien, porque no es repetición inútil decir ente bueno) o añada algo al menos según razón. Y así, conviene que el bien, del que no resulta una contracción del ente, añada algo al ente, aunque sea sólo de razón. Ahora bien, aquello que es sólo de razón, no puede ser más que una de estas dos cosas: o una negación o alguna relación. En efecto, toda posición absoluta significa algo existente en la naturaleza”.

⁸ DM 3, 2, 1.

⁹ DM 3, 2, 10.

¹⁰ Cf. TH. HOBBS, *Leviathan*, cap. 34: “The word *body*, in the most general acceptation, signifieth that which filleth, or occupieth some certain room, or imagined place [...] The same also, because bodies are subject to change, that is to say, to variety of apparence to the sense of living creatures, is called *substance*, that is to say, subject, to various accidents [...] And according to this acceptation of the word, *substance* and *body*, signify the same thing; and therefore *substance incorporeal* are words, which when they are joined together, destroy one another, as if a man should say, an *incorporeal body*”. Las cursivas son mías.

complejas, entendiendo que estas *passiones disjunctivae* (a las que también llama *parejas de opuestos*) más que verdaderas pasiones del ente en general son *divisiones del ente*¹¹.

Después de rechazar la posibilidad de introducir nuevos transcendentales, como acabamos de ver, se dedica Suárez a la cuestión de cuáles son los verdaderos transcendentales. Pues bien, el número de las propiedades transcendentales queda en su metafísica reducido a tres, como se dice abiertamente en las DM: “*Las pasiones del ente son sólo tres [...] Hablando con propiedad y prescindiendo de inventar distinciones totalmente innecesarias, hemos de afirmar brevemente que las pasiones propias del ente son sólo tres: unidad, verdad y bondad*”¹².

* * *

La reducción del número de los transcendentales no es exclusiva de Suárez. Antes de él fue sostenida por otros autores como Alejandro de Hales, Capreolo, Juan Bautista Monllor¹³, Pedro de Fonseca, Diego Mas, etc. Nos limitamos aquí a comentar brevemente algunas ideas de Mas y Fonseca.

El dominico Diego Mas procede en dos pasos: primero rechaza la tesis del número de seis de los transcendentales y en segundo lugar aporta un fundamento antropológico de esta reducción. Veamos. En primer lugar, Mas niega en su *Metaphysica Disputatio de ente et eius proprietatibus*¹⁴ que las nociones de *res* y *aliquid* sean verdaderos transcendentales, porque no difieren ni siquiera nocionalmente del concepto de ente, del que son simples *sinónimos*. Dice Mas así: “La tercera opinión es la de muchos latinos que, siguiendo a Avicena en su *Metaphysica*, sólo determinan seis transcendentales, que son ente, uno, verdadero, bueno, cosa y algo. Pero la opinión de estos filósofos también nos desagrada, porque admiten que *cosa* y *algo* son transcendentales distintos del ente, cuando en verdad no difieren de él en modo alguno, sino que son nombres sinónimos que explican lo mismo que él, como lo son

¹¹ Cf. DM 3, 2, 11.

¹² DM 3, 2, 3: “*Passiones entis tres tantum [...] et ideo breviter dicendum est, si proprie loquamur et non fingamus distinctiones minime necessarias, tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet, unum, verum et bonum*”.

¹³ MONLORIUS (Juan Bautista Monllor), jesuita y escritor español de mediados del siglo XVI, nacido en Bocairante (Valencia) y fallecido en 1569. Hizo sus estudios en la Universidad de Valencia y obtuvo el grado de doctor en teología, siendo, además, muy versado en latín, griego, hebreo, filosofía y matemáticas. Entre sus obras destacan sobre todo las de contenido lógico: *Oratio in commendationem Dialecticae* (Valencia, 1567), *Paraphrasis et scholiorum in duos libros priores analyticorum Aristotelis a graeco sermone in latinum a se conversorum* (Valencia, 1569), *De nomine Entelechia apud Aristotelem, De universis copiosa disputatio, in qua praecipue docetur, universa in rebus constare sive mentis opera* (Valencia, 1569), y *Oratio de utilitate Analyseos seu ratiocinationis Aristotelae et Philosopho veritatem potius esse amplectendam, quam personarum delectum habendum* (Frankfurt, 1591).

¹⁴ Cf. D. MAS, *Metaphysica Disputatio de ente et eius proprietatibus quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus*, Valentiae, apud viduam P. Huete, 1587, disponible actualmente traducida al castellano por H. Banyeres y S. Orrego con el título de *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades transcendentales*, Eunsa, Pamplona 2003. La cuestión del número de los transcendentales (*De numero transcendentium*) se trata capítulo 2 del libro I.

espada y gladio, vestido e indumento”¹⁵. Tras exponer su opinión, justifica esta reducción recurriendo a un fundamento antropológico, según una cierta analogía entre el alma y sus facultades y entre el ente y sus propiedades. “Existe la misma relación entre el ente y sus propiedades que entre el alma y sus facultades. Las facultades del alma son tres, en cuanto que es racional, a saber: *intelecto*, *memoria* y *voluntad*, las cuales, con el alma que es su sujeto propio, hacen un número cuaternario. Por lo tanto, también serán tres las propiedades del ente, a saber: *uno*, *verdadero* y *bueno*. *Uno*, que corresponde a la *memoria*, en la que las cosas retienen la unidad; *verdadero*, al *intelecto*, por cuya conformidad las cosas se dicen verdaderas; y *bueno* a la *voluntad*, que se dirige al mismo como a lo apetecible”¹⁶.

También Pedro de Fonseca, en una obra posterior a las *Disputationes* de Suárez, critica la opinión de quienes mantienen el número de cinco trascendentales. En su *Commentarium in libros Metaphysicorum Aristotelis* afirma Fonseca: “Constando que de los cinco trascendentales, que los autores más recientes añaden al ente como *pasiones simples*, los dos primeros no se distinguen en nada del ente, quedan por estudiar únicamente los tres últimos, a saber, la unidad, verdad y bondad, como se hace en las tres [siguientes] cuestiones”¹⁷. La tesis, pues, es la misma que la de Mas. No distinguiéndose en nada, ni siquiera nocionalmente, del concepto de ente, concluye Fonseca que los conceptos de *res* y *aliquid* son simples sinónimos de éste.

Tras Suárez y Fonseca, la tesis que reduce a tres el número de las propiedades trascendentales se hará común entre los escolásticos tanto católicos como protestantes. Según P. Petersen en su *Historia de la filosofía aristotélica en la Alemania protestante* la suerte que cupo a los trascendentales *res* y *aliquid* (que procediendo de Avicena y Averroes, habían sido hechos propios por Tomás de Aquino y Escoto) en la escolástica alemana protestante fue el simple rechazo o un escaso interés en su estudio (como antes habían hecho tres jesuitas: Suárez, Fonseca y Monlorius), al considerarlas como sinónimos del concepto de ente¹⁸.

¹⁵ D. MAS, *Metaphysica Disputatio de ente*, pp. 8-9: “Tertia opinio est multorum Latinorum, qui secuti Avicennam in sua Metaphysica, sex tantum constituunt Transcendentia, quae sunt Ens, Unum, Verum, Bonum, Res et Aliquid. Horum tamen Philosophorum opinio, etiam nobis displicet, ex eo quod afferunt, *rem et aliquid*, esse Transcendentia ab ente distincta, cum revere *ab eo nullo modo different*; sed sint *nomina synonyma*, cum eo eandem naturam explicantia; quemadmodum sunt gladius et ensis, vestis et indumentum”. Las cursivas son mías.

¹⁶ D. MAS, *Metaphysica Disputatio de ente*, pp. 10-11: “Eadem ratione se habet Ens ad suas proprietates, qua anima rationis compos ad suas facultates. Sed tres sunt facultates animae rationis computis, ea ratione, qua est intelligens, scilicet *intellectus*, *memoria* et *voluntas*, quae cum anima quae est earum proprium subjectum, constituunt numerum quaternarium. Ergo tres quoque erunt proprietates Entis, scilicet, *Unum*, *Verum*, *Bonum*. *Unum*, quod respondeat *memoriae*, in qua res retinent unitatem. *Verum intellectui* per cuius conformitatem res dicuntur verae. Et *Bonum voluntati*, quae refertur ad ipsum, tanquam ad appetibile”.

¹⁷ P. DE FONSECA, *Commentarium in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Coloniae, 1615, (repr. Georg Olms, Hildesheim 1964), I, p. 765: “Cum igitur constet ex quinque transcendentibus, quae Enti velut passiones simplices a recentioribus adduntur, prima duo nihil ab ente distingui: restat, ut de solis tribus extremis, id est de uno, vero, bono, his tribus quaestionibus, agendum sit”.

¹⁸ Cf. P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Felix Meiner, Leipzig 1921, (repr. Friedrich Frommann, Stuttgart, 1964), p. 308: „Die beiden von den Arabern: Avicenna und Averroes eingeführten, von Thomas, darauf auch von Scotus übernommenen

La razón de esta reducción no es otra que la comprensión esencialista del ente. Resuelto el ente, en última instancia, en esencia, *ens*, *res* y *aliquid* son no sólo una misma realidad, sino un mismo concepto. Son sinónimos, y por tanto, no pueden incluirse entre los transcendentales.

* * *

Después de haber estudiado la naturaleza de las propiedades transcendentales del ente según Suárez, pasemos ahora a un análisis más detallado de la sección II, que lleva por título “El número de las pasiones del ente y la relación que guardan entre sí” (*Quot sint passionis entis et quem ordinem inter se servant*)¹⁹.

Como ya sabemos, comienza reconociendo Suárez que de ordinario suelen admitirse seis: *ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, *verum* y *bonum*. Pero no todos esos transcendentales tienen la naturaleza específica de las propiedades transcendentales, según se expone en la sección primera. Con un sumario enunciado inicial presenta la tesis fundamental, a saber: dado que *ens*, *res* y *aliquid* significan lo mismo formalmente, los transcendentales son sólo tres. Dice Suárez así: “Cosa [*res*] sólo expresa de manera formal la *quiddidad* de la cosa y la esencia real o confirmada del ente”²⁰. Una oportuna nota a pie de página de la edición de las DM de la *Biblioteca Hispánica de Filosofía*²¹ advierte que la edición de B. Colosino introduce, inmediatamente después de esta frase, la siguiente cláusula: “Pero ésta [*la res*] no es una propiedad, sino la esencia misma del ente” (*Haec [*res*] autem non est proprietatis, sed potius essentia entis*). Prosigue Suárez diciendo: “Por eso muchos estiman que el predicado *cosa* es más esencial que el mismo ente”²². En lo referente al *aliquid* se añade igualmente: “Igual ocurre con el *algo*. Puesto que se distingue inmediatamente de la nada, parece que, de manera formalísima, no significa otra cosa que el mismo ente, ya que *algo* viene a designar lo que tiene alguna *quiddidad*, significación formal que coincide con las de *cosa* y *ente*”²³.

2.1. *Ens* y *res*

Con el antetítulo de *Solución de la cuestión* (nn. 3-9) se expone la doctrina suareciana del número de los transcendentales en los siguientes términos.

Begriffe *res* und *aliquid* werden dagegen entweder abgelehnt oder kürzer behandelt und alsdann zumeist (nach dem Vorgang von Suárez, Fonseca und Monlorius) als Synonyma des *ens* und als aequipollente Worte genommen“.

¹⁹ DM, 3, 2, 1.

²⁰ DM 3, 2, 1.

²¹ Cf. *Disputationes metafísicas*, edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, en “Biblioteca Hispánica de Filosofía”, Gredos, Madrid 1960, vol. I, p. 464.

²² DM 3, 2, 1: “Primum probari potest ex dictis, quia *res* solum dicit de formali rei quidditatem, et ratam seu realem essentiam entis; unde multi censent magis essentialia praedicatum esse rem quam ipsum ens”.

²³ DM 3, 2, 1: “Similiter *aliquid*, cum distinguatur immediate contra nihil, nihil aliud formalissime significare videtur quam ipsummet ens; perinde enim dictum videtur *aliquid* ac habens aliquam quidditatem; haec autem formalis significatio coincidit cum significatione rei et entis”.

Comienza el n. 3 afirmando en su encabezado que *Las pasiones del ente son sólo tres (Passiones entis tres tantum)*. “Hay que afirmar brevemente que las pasiones propias del ente son tres: unidad, verdad y bondad”²⁴. Las razones por las que estas tres propiedades son consideradas verdaderos transcendentales ya las conocemos. Son las expuestas en la sección I. En definitiva: se trata de propiedades distintas entre sí, no con distinción real, sino de razón. Significan siempre el mismo ente, pero bajo formalidades o nociones distintas. El *unum* expresa con una negación (de división) la entidad, mientras que el *verum* y el *bonum* expresan la misma entidad por medio de una relación de conveniencia sea al intelecto, sea a la voluntad (o al apetito en general), respectivamente. La identidad real junto con la distinción de razón asegura que “cada uno de estos tres atributos conviene a todo ente y se convierten con él”²⁵.

El n. 4 se dedica a la *res* y los nn. 5-6 al *aliquid*. Veámoslos. Dice nuestro autor: “*Cosa y ente se emplean comúnmente como sinónimos*” (*res et ens iuxta communem usum tamquam synonyma usurpantur*)²⁶. Ahora bien, si ambas nociones son sinónimos, la cuestión ya está decidida: *res* es no un transcendental según la doctrina general previamente establecida. Suárez argumenta diciendo que *ente* se predica del ente actualmente existente, mientras que *cosa* se predica del ente prescindiendo de la existencia actual.

Es muy discutible la consideración de Suárez de que *ens* y *res* sean sinónimos. En cualquier caso, sólo tiene sentido en el sistema general de su filosofía, al reducir el *ens* a *essentia* o *res*. *Cosa* y *ente*, en definitiva, sólo indican, con *modos de abstracción* (o *precisión*) *distinta*, una misma realidad: *la entidad que es esencia*. Así, se emplea el término *ens* para referirse al *ente actualmente existente*, mientras que *res* se reserva para referirse al mismo *ente, prescindiendo de la existencia actual*. Por tanto, dice Suárez: “Es claro que *cosa* no significa una pasión del ente, sino que es un predicado enteramente quiditativo; por el contrario, *ente* expresará algo fuera de la esencia, al menos en las criaturas”²⁷.

Ente –dice Suárez– significa lo que existe actualmente. *Esencia* o *res* significan lo que es *apto para existir*, con abstracción de que exista de hecho o no. Y esta *aptitud para existir* constituye el fundamento de la distinción entre la *quididad real* y la *quididad irreal o ficticia*. En definitiva, real no es lo que existe de hecho, sino lo que puede existir, lo posible. A diferencia de lo ficticio, real es, en su fundamento, la esencia posible o, simplemente, lo posible.

Así pues, *el ente es la esencia. La esencia, a su vez, es real por la intrínseca aptitud para ser producida y llevada a la existencia*. Es ficticia o irreal, en cambio, si no es apta para ser producida. Wolter ha caracterizado oportunamente el objeto de la metafísica de inspiración escotista, de la que sin duda participa Suárez, como un *existible*, es decir como una *esencia real apta ad existendum*²⁸. *La esencia real, verdadera entidad, tiene dos modos: la*

²⁴ DM, 3, 2, 3: “Breviter dicendum est [...] tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet *unum, verum et bonum*”.

²⁵ DM, 3, 2, 3: “[...] quodlibet istorum attributorum convenire omni enti atque ita converti cum ente”.

²⁶ DM 3, 2, 4.

²⁷ DM, 3, 2, 4.

²⁸ Cf. A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, St. Bonaventure, New York 1946, p. 69.

posibilidad y la actualidad. Brevemente dicho, *res* es la posibilidad como fundamento y *ens* es la realización fáctica de dicha posibilidad.

2.2. *Ens y aliquid*

En los nn. 5-6 de la sec. II estudia Suárez el *aliquid*. El *aliquid* tiene dos significaciones, según Suárez: 1º) lo que, como opuesto a la nada, es algo, 2º) lo que dividido de los demás es principio de la multiplicidad, según el significado clásico de *aliquid* como *aliud quid*. Pues bien, el *aliquid* en el primer sentido, que es, sin duda, el decisivo para Suárez, es sinónimo de ente y, como tal, al igual que la *res*, no es una propiedad transcendental. Lo opuesto a la nada, en efecto, es el ente, que para Suárez es la *esencia*, “lo que tiene *alguna quiddidad*”²⁹. La expresión *alguna quiddidad* (*alia quidditas*) hace pensar en la noción escolástica de *aliquitas*, que veremos mas adelante. Dice así Suárez: “Por lo que respecta al *aliquid* es susceptible de una doble etimología o interpretación. Una consiste en ponerlo como idéntico a lo que tiene alguna quiddidad; sea o no ésta la primera derivación de la palabra, parece que comúnmente se toma ya en este sentido. Se estima, en efecto, que hay una oposición contradictoria o privativa entre *algo* y *nada*. Ahora bien, *nada* significa lo mismo que *no-ente*, o sea, lo que no posee entidad alguna. Consiguientemente, *algo* es idéntico a lo que tiene alguna entidad o quiddidad”³⁰. Interpretada la *entidad* como *res* o *quidditas*, resulta necesario admitir que *ens* y *aliquid* son sinónimos; y que, por tanto, *aliquid* no es un transcendental del ente. O como dice Suárez: “Resulta, pues, evidente que según esta significación, *algo* no es pasión, sino sinónimo del ente. Por eso se juzga que, atendiendo a la razón formal y al concepto, decir de una cosa que es *algo* equivale a decir que es *ente*”³¹. Sobre este aspecto, decisivo para la filosofía moderna, se incidirá posteriormente al final de este artículo.

* * *

Recapitulando la doctrina de Suárez sobre el número de los transcendentales, hay que decir que no todos los conceptos clásicamente entendidos como transcendentales lo son. Algunos proceden únicamente de una *diferente imposición de nombre* (*impositione vocis*); otros, de una *diversa etimología*. Del primer modo se distinguen *ens* y *res*, porque *ens* se toma de la existencia y *res* de la *quiddidad* real. Del segundo modo, dice Suárez, se distinguen *aliquid* y *unum*³². En definitiva, los transcendentales son, en rigor, tres, porque sólo

²⁹ DM 3, 2, 5.

³⁰ DM 3, 2, 5.

³¹ DM, 3, 2, 5.

³² Cf. DM, 3, 2, 10: “*Quare sex transcendentia numerentur.*— Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur non ideo sex transcendentia numerari, quia omnia significant distinctas passiones entis, sed aliqua distingui hac ratione, aliqua vero solum ex diversa etymologia vel impositione vocis. Et ita distinguuntur *res* et *ens*, quia hoc *ab esse*, illud *a quidditate reali* sumptum est. Et similiter *aliquid* et *unum* ex prima impositione distinguuntur, quod *unum* ex negatione divisionis in se, *aliquid* vero ex negatione identitatis cum alio dicta sunt; in re vero eandem passionem significant, quia illa duo ad perfectam unitatem requiruntur”.

tres se identifican con el ente, sin añadirle nada real, sino sólo algo de razón, en virtud de lo cual no son sinónimos. Así, *uno* añade al ente una negación. *Verdadero* y *bueno*, por su parte, añaden al ente una relación de conveniencia, al entendimiento y a la voluntad, respectivamente³³.

3. Deducción de los primeros principios a partir de los trascendentales

Como hemos dicho al inicio, la sección tercera de la DM III estudia la relación entre los trascendentales y los primeros principios de la metafísica. La razón por la que Suárez estudia los primeros principios en el contexto de los trascendentales es la siguiente. La metafísica necesita primeros principios en los que pueda resolver últimamente sus conclusiones. Pero los primeros principios se fundan en nociones primeras. Y éstas, según Suárez, son las propiedades trascendentales. La necesidad de principios primeros de la metafísica, como también de cualquier ciencia, proviene de que toda ciencia procede por *demostración*, resolviendo las conclusiones en principios. Como esta resolución no puede proceder al infinito, es necesario que se detenga en algunos principios primeros, que, en cuanto tales, deben ser evidentes por sí mismos³⁴.

Así las cosas, si la *primera noción* que el entendimiento concibe y en la que resuelve todas sus concepciones es la de *ente*, el *primer principio* debe ser aquél que expresa en forma de juicio primero la imposibilidad de que el ente tenga contrarios. Ahora, por ser el ente la primera noción del intelecto, las propiedades trascendentales del ente, dado que se convierten con él, gozan por ello mismo de una prioridad sobre las demás nociones. Por eso, “los principios universalísimos, que en cierto modo, se basan en los mismos trascendentales, son igualmente anteriores a los demás”³⁵. Hasta aquí las sugerencias ofrecidas por Suárez para una teoría de los primeros principios fundamentados en los trascendentales.

La idea de una derivación de los primeros principios a partir de las nociones trascendentales no es original de Suárez. Estaba presente ya en otros autores. La idea de la que procede es sencilla. La operación del intelecto es doble: con la primera conoce lo que algo es, con la segunda afirma o niega (compone o divide) algo de algo. Pues bien, en ambas operaciones debe haber algo primero. Así, en la primera operación lo primero es aquello que cae en la concepción del intelecto y que recibe el nombre de ente. Igualmente en la segunda operación lo primero es el principio que, fundado sobre la noción de ente, afirma que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo³⁶.

Manser abundaba sobre esta idea. A propósito de los *primeros principios ontológicos de la demostración* advierte: “A los *supremos conceptos trascendentales* están unidos de la manera más íntima los *primeros y supremos principios demostrativos*. Y, como el *concepto del ser* está a la cabeza de los primeros, desempeña un papel primordial. En atención a él se denominan acertadamente principios *ontológicos* o del ser. La unión entre las primeras ideas y los primeros principios es tan estrecha, porque los últimos están formados de las primeras y, por tanto, éstas entran en ellos como elementos”³⁷.

³⁴ Cf. DM, 3, 3, 2.

³⁵ DM 3, 3, 2.

³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Met.*, lect. 6, n. 605.

³⁷ A. MANSER, *La esencia del tomismo*, CSIC, Madrid 1947, p. 311.

Pues bien, lo que en este trabajo se quiere sostener, más allá de poner de manifiesto la relación postulada por Suárez entre transcendentales y primeros principios, es que, si bien es cierto que la idea de la derivación de los primeros principios de los transcendentales no es original de Suárez y de la posterior metafísica racionalista, algunos de los intentos realizados para justificar esta *derivación* están claramente marcados por la metafísica de inspiración escotista-suareciana. De un modo particularmente palmario se observa este estilo de pensamiento esencialista en la formulación de los *principios de identidad, de razón suficiente y de conveniencia*. A quien conozca la filosofía de Leibniz le resultará claro lo que aquí se mantiene.

Tomemos como ejemplo un modo concreto de elaborar esta teoría general de los primeros principios seguido por un manual clásico de *ontología*³⁸. Ligadas a las nociones transcendentales se dan también ciertas verdades primeras que Aristóteles llamó *axiomas*. Como la noción de ente es la primera de las nociones transcendentales, parece natural que desempeñe un papel primordial en los axiomas³⁹. El estudio de estos axiomas o principios corresponde a la metafísica, como Aristóteles dijo, porque tienen la misma amplitud y universalidad que el ente, que es el objeto de esta ciencia. Sólo de estos principios, absolutamente comunes y primeros, por tener la misma amplitud que el ente, debe ocuparse la metafísica. Pues bien, los principios presentados por este autor son los siguientes: del transcendental *aliquid* (entendido suarecianamente como *non-nihil* o lo contradistinto de la nada) procedería el *principio de no contradicción*; del *unum*, el *principio de identidad*; del *verum*, el *principio de razón suficiente*; y, finalmente, del *bonum*, el *principio de conveniencia*.

Propiedad transcendental

Aliquid
Unum
Verum
Bonum

Principio correspondiente

Principio de no-contradicción
Principio de identidad
Principio de razón suficiente
Principio de conveniencia

Sin entrar en el detalle de la cuestión, que nos llevaría lejos del propósito de este trabajo, entendemos que el *principio de razón suficiente* es la formulación racionalista del *principio de causalidad*⁴⁰. Así como el posterior *principio*, llamado *de conveniencia* es lo pro-

³⁸ Cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de metafísica, I: Ontología*, Gredos, Madrid 1987.

³⁹ Cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Ontología*, p. 115.

⁴⁰ La idea, sugerida reiteradamente por C. FABRO en *Partecipazione e causalità*, ha sido actualmente retomada por V. CARRAUD, en cuya obra *Causa sive ratio: La raison de la causa de Suárez à Leibniz* (PUF, Paris 2002) se pueden leer al inicio estas palabras: “La raison de la cause, de Suárez à Leibniz, mène une enquête historique et conceptuelle qui vise à inscrire la thèse portée para la formule cartésienne éponyme *causa sive ratio* dans l’histoire de la causalité, entre le privilège suarézien accordé à la cause efficiente sur les autres causes et l’invention leibnizienne du principe du raison suffisante. Cette enquête porte sur un unique objet, *la ratio causae*, c’est-à-dire la nature de la cause, et se déploie dans un temps déterminé et selon un unique questionnement, qui interroge les philosophes de l’époque moderne sur une thèse centrale, qu’ils soutient ou qu’ils récusent, mais qu’ils ont en commun de dis-

pio respecto del *principio de finalidad*. Tampoco las cosas parecen lo suficientemente claras a propósito del *principio de identidad*, de tan clara procedencia escotista. La primera formulación conocida del *principio de identidad* es del escotista Antonio Andrés⁴¹: *omne ens est ens*. Suárez rechaza esta fórmula de Andrés como tautológica y falaz⁴². Pero la brevedad a que obliga la naturaleza de este trabajo nos dispensa de entrar en pormenores y detalles de uno de los caminos más claros para poner de manifiesto la transformación tardomedieval de la filosofía bajo el influjo de Escoto y Suárez.

4. *Ens* y *res* a lo largo de la historia: Avicena, Tomás de Aquino, Enrique de Gante, Escoto y Suárez

Ya sabemos que Suárez no admite entre el número de los transcendentales ni la *res* ni el *aliquid*. Tal exclusión no se debe a infravaloración alguna de estas nociones, sino, por el contrario, a su completa identificación, incluso nocionalmente, con la noción de *ente*. De hecho las nociones de *esencia (res)* y *algo* están entre los conceptos que dan forma al sistema de la metafísica de Suárez. De ello vamos a tratar en estos dos últimos epígrafes.

El concepto suareciano de *res* procede la tradición iniciada en Avicena, continuada por Enrique de Gante y Duns Escoto. Para dicha tradición de pensamiento la *res* es, ante todo, lo que se ofrece al pensamiento como una *realitas*, como un *objeto*, cuya interna solidez (*ratitudo*) basta para distinguirla de una *res ficta*. Es bien sabido que la filosofía de Suárez interpreta el *ens* como *res*, y ésta, a su vez, como *essentia realis*, siendo la raíz ontológica de esta *essentia* la *posibilidad*, que, en última instancia, como acabará ocurriendo en Geulinckx y Clauberg, por poner dos ejemplos que veremos en breve, no es sino *pensabilidad*. El *ente* suareciano, pues, es *essentia realis*, que puede presentarse en dos estados: la *essentia possibilis* y la *essentia actualis*. Comparada con la de Tomás de Aquino, la metafísica de Suárez y la de la tradición esencialista de que forma parte se muestran irreductibles. Mientras la primera refiere el ente en última instancia al *actus essendi*, la segunda lo interpreta como aquella *esencia* a lo que no repugna el ser (*ens, hoc est cui non repugnat esse*⁴³). El concepto central, pues, de la metafísica aviceniano-escotista es aquella *esencia* que puede ser, aquella *esencia* a la que no repugna el ser. Es esto lo que Suárez llamará la *essentia realis*, cuya razón ontológica, insistimos, es la *esencia posible*. Por eso Suárez interpreta el *ente* en el sentido nominal del término: como *essentia realis*, dotada, por tanto, de la *aptitudo ad existendum*. En este preciso sentido, Wolter, como hemos visto, ha llamado al objeto de la metafísica escotista *el existible (the existible)*.

cuter : celle qui assigne à la causalité de conférer l'intelligibilité, au point de trouver son expression exemplaire dans l'équivalence cartésienne singulière de la cause et de la raison, para laquelle la *ratio causae* devient la raison que rend la cause elle-même" (p. 5).

⁴¹ Antonio Andrés (1280-1333), teólogo franciscano, es la figura más representativa del primer escoltismo español, llamado también *Scotellus* por su fidelidad al pensamiento de Duns Escoto.

⁴² Según Suárez Antonio Andrés estima, a diferencia de Aristóteles, que el primer principio no es el de no-contradicción, sino el de identidad. Cf. DM 3, 3, 4: "Prima sententia est non esse primum illud quod ex Aristotele retulimus, sed hoc, *omne ens est ens*. Ita tenet Antonius Andreas, IV Metaph., q. 5 [...] Sed hic auctor etiam in suis principiis non recte loquitur, quia illa propositio est *identica* et *nugatoria*".

En Avicena la noción de *cosa* es el punto de partida y ocupa un lugar central de su metafísica. Significa la *naturaleza determinada (certitudo)* por medio de la cual una cosa es lo que es. El término *certitudo* tiene en Avicena un sentido fundamentalmente ontológico, no gnoseológico. La *certitudo* de un caballo es aquello en virtud de lo cual el caballo es tal. Como dice Aertsen, el término aviceniano *certitudo* “expresa la tradición griega de la inteligibilidad, que se centra en la esencia de una cosa, lo obtenido cuando se pregunta de algo qué es”⁴⁴. *Res* significa el *qué*, la *quiddidad* de la cosa, que Avicena describe como su *ser propio (esse proprium)*. La *quiddidad* de cada cosa es distinta (*praeter*) del *esse*, aunque el concepto de *ens* no pueda separarse del concepto de *res*. Más bien, es siempre concomitante con él, “ya que la cosa tiene ser, o bien en lo singular o bien en el intelecto”⁴⁵. Para Avicena *cosa* es, pues, el transcendental primario.

Tomás de Aquino declara en varios lugares que *res* es verdaderamente un transcendental. Afirma en tal sentido en varias ocasiones: *Res est de transcendentibus*⁴⁶. En la *res* distingue dos sentidos, uno ontológico y otro cognoscitivo. Según el primero se llama *res* aquello que tiene un carácter firme y determinado (*esse ratum et firmum*) en la naturaleza. Este sentido deriva del término latino *ratus*, que significa firme, determinado, válido. Según esto, *res* significa lo que tiene una naturaleza o esencia firme y estable ontológicamente. Como se ve, se trata de la *certitudo* de Avicena. El segundo sentido, en cambio, se refiere al conocimiento. Dado que una cosa es cognoscible por su esencia, el nombre *res* se extiende a lo que es apto para ser conocido y así se extiende también a las *negaciones* y *privaciones*, aunque sean entes de razón. Así pues, firmeza y estabilidad ontológica y cognoscibilidad de la cosa son los dos sentidos de *res* para Tomás de Aquino. De ahí se concluye a veces que para Tomás el transcendental *cosa* es decisivo para la inteligibilidad del ente. Pero ésta es una interpretación más aviceniana que tomista, porque para Tomás lo *primero inteligible* es el *ens*, porque una cosa sólo es inteligible cuando es en acto.

También Enrique de Gante admite estos dos sentidos de *cosa*. En primer lugar, la *res* es lo cognoscible, sea esto una cosa ficticia, como una quimera, o una cosa verdadera, como es el caso de una cosa capaz de existir actualmente en el mundo. Pero, en segundo lugar, *res* es lo estable en el ser, a lo que también este autor designa con el nombre de *ratitudo*⁴⁷. Así las cosas, Enrique de Gante identifica el *ente* con el segundo sentido de *res*. *Ente* es lo que tiene un *ser quidditativo (esse quidditativum)*, aquello que está caracterizado por la *ratitudo*. En su opinión, las expresiones *ser quidditativo* y *ser firme* son convertibles⁴⁸.

⁴³ DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 2, pars 2, qq. 1-4, n. 262.

⁴⁴ J. AERTSEN, *La filosofía medieval y los transcendentales*, Eunsa, Pamplona 2003, p. 192.

⁴⁵ AVICENA, *Liber de scientia divina*, I, 5, ed. Van Riet, p. 34.

⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5, ad 2: “Dicendum, quod *res est de transcendentibus*, et ideo se habet communiter ad absoluta et ad relata; et ideo est *res essentialis*, secundum quam personae non differunt, et est *res relativa sive personalis*, secundum quam personae distinguuntur”. También *Sth I*, q. 39, a. 3, ad 3: “dicendum quod *hoc nomen res est de transcendentibus*. Unde, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis, secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur. Unde Augustinus dicit ibidem quod eadem trinitas quaedam summa res Est.”

⁴⁷ Cf. ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibet*, V, q. 2.

⁴⁸ Cf. ENRIQUE DE GANTE, *Summa quaestionum ordinarium*, 34, 2.

Como se ve, una nueva ontología se está abriendo paso: el *ente* se entiende no ya desde su *actualidad*, sino desde su *realidad esencial*⁴⁹. El planteamiento de Enrique de Gante ejerció un influjo fácilmente reconocible en el pensamiento de Escoto. En la metafísica de Duns Escoto, clarívidentemente calificada por L. Honnefelder como *scientia transcendens*⁵⁰, el ente se entiende desde el punto de vista de su *realidad*, que Escoto llama *firmeza (ratitudo)* de algo. Dicha *realidad* es el ente entendido no como *actual*, sino como *posible*. *El ente, pues, no es lo que actualmente es, sino aquello que puede ser*, o en palabras del propio Escoto, “aquello a lo que no repugna el ser” (*ens, hoc est, cui non repugnat esse*⁵¹).

Suárez se inspira fundamentalmente en Escoto en la reducción del ente a esencia. Y como éste, entiende el ente no tanto como *lo que existe*, sino como *lo que puede existir*. Y lo que puede existir es lo que tiene una *esencia (quidditas) real* (o *rata*) y verdadera, que es participación de una idea divina. Así, la esencia es real con independencia de que exista o no de hecho. La cuestión del ente reducido a esencia y ésta a posible es, pues, capital. Retornemos a Escoto para estudiarla más de cerca.

Escoto introduce un término interesante en su metafísica: la *aliquitas*. Retornando a los *axiomas boecianos sobre el ente*, dice: “Se dice siguiendo a Boecio en su *De Hebdomadibus* que son cosas diversas el *ser* y el *lo que es*. En efecto, aquello por lo que se es algo se dice *ratitud [ratitudo]*. Pero eso mismo que es lo que es se dice *algo* o *aliquidad*”⁵². Esta *aliquidad* escotista no es el *aliquid* en el sentido suareciano de *no-nada*. Es un término que resulta de la contracción de *aliqua quidditas*. Significa *alguna quiddidad*. Según ello, la *aliquitas* es el *ser determinado (rato) del ente*, lo que el ente es. Como dice a continuación: “Pero aquello que es lo que es, es decir, aquello mediante lo cual algo existe en acto, se dice su *aliquidad*, que no es sino la misma existencia aptitudinal o actual, por cuyo medio el ente existe o es apto para existir”⁵³. La *aliquidad*, pues, es la misma razón de ente. Si el *ente es lo que puede existir, la aliquitas es el mismo ente, aptitudinal o actualmente existente*. Continúa Escoto: *el ente, pues, es aquello que quiditativamente está constituido con suficiencia ontológica, posible o actualmente. El ente apto para existir es un ente verdadero y rato, porque a su esencia no repugna el existir*⁵⁴.

⁴⁹ Cf. J. AERTSEN, *La filosofía medieval y los transcendentales*, p. 196.

⁵⁰ Cf. L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scoto-Suárez-Wolff-Kant-Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990.

⁵¹ DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, IV, d. 8, q. 1, n. 2. Cf. L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, pp. 3-56.

⁵² DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 5, p. 505: “Dicitur secundum Boetium de Hebdomadibus, quod diversum est *esse* et *id quod est*, quia illud, quo aliquid est, dicitur *ratitudo* eius. Quo autem ipsum est, quod est, vel aliquid, dicitur *aliquitas* eius”.

⁵³ DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 5: “*Quo autem ipsum est quod est, id est, illud quo mediante aliquid actu existit, dicitur aliquitas eius, quae aliquitas est ipsa aptitudinalis vel actualis existentia, quo ens actu existit vel aptum est existere*”.

⁵⁴ Cf. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 5: “*Quidditas rei et ratitudo eius [est] illud quo formaliter entitas creata est quidditas possibilis [...] Ens ratum dicitur illud, vel quod actu existit praeter opus intellectus, vel quod aptum est natura existere [...] Nota quod ratitudo nihil aliud est nisi quidditas constituens aliquid in vero esse, vel actuali, vel aptitudinali. Exemplum: homo ut est aptus existere, dicitur verum ens ratum, quia sibi non repugnat existere*”.

Comentando de nuevo a Enrique de Gante, realiza Escoto un análisis de la estructura metafísica del ente de gran interés para nuestro propósito. *Ente* es lo que puede existir (exista o no de hecho); *ratitud* es la esencia que otorga al ente su ser posible; *aliquidad*, por fin, es la existencia, aptitudinal o actualmente entendida⁵⁵. Ahora, bien la *ratitud* no es sino un *respectus vestigialis*. Así pues, vemos que la razón última de esta consistencia ontológica del ente, independiente de la existencia actual, que es la esencia, es de orden teológico. Este *respectus vestigialis* es el triple modo en que la criatura participa de Dios, participación, dice Escoto, como lo producido en el productor (*eficiencia*), lo ejemplado a lo ejemplar (*ejemplaridad o formalidad extrínseca*), y lo finalizado en el último fin (*finalidad*)⁵⁶.

5. *Ens* y *aliquid* en la historia: Kant, Baumgarten, Wolff, Clauberg

Una cuestión de considerable importancia en la metafísica de Suárez, y con él de toda la metafísica moderna, es la cuestión de la *nada* (*nihil*).

Con agudo criterio ha dividido Zubiri la historia del pensamiento en dos grandes tradiciones: una *filosofía de la naturaleza y del movimiento* y una *filosofía de creación y de la nada*. La primera tiene su inspiración fundamental en la filosofía griega, que nace y se desarrolla en el contexto de la *cosmología*. La segunda es la filosofía medieval y cristiana y la filosofía moderna que en ella, al menos en este aspecto, se inspira, nacida y desarrollada en el contexto de una teoría de la *creación*. Como dice Zubiri: “Si para un griego, ser es estar ahí, para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, no ser una nada [...] En cierto sentido, pues, el griego filosofa ya desde el ser, y el europeo occidental desde la nada”⁵⁷. En efecto, la noción de la *nada* aparece en la filosofía occidental por influjo del concepto de *creación*, revistiendo una especial relevancia en autores como Avicena y Escoto.

Permítasenos ahora pasar a Kant. En la *Crítica de la razón pura* dice Kant: “El más alto concepto con el que suele comenzarse una filosofía trascendental es generalmente la división en *posible* [*möglich*] e *imposible* [*unmöglich*]. Pero como toda división supone un concepto dividido, hay que indicar un concepto más alto y éste es el de un *objeto en general* [*Gegenstand überhaupt*] (tomado problemáticamente y sin decidir si es algo o nada) [...] Pero la cuestión de si un objeto es *algo* [*Etwas*] o *nada* [*Nichts*], seguirá el orden y la señal de las categorías”⁵⁸. Inmediatamente después se propone una división de la noción de nada

⁵⁵ Cf. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 5: “Dicit ergo Henricus quod diversum est *esse* et *id quod est*. Accipit ibi *esse* pro ente imaginabili, quod est commune enti et non enti; et *id quod est* accipit pro ente possibili existere, vel pro actu existente; et *ratitudinem* accipit pro quidditate dante tale *esse* possibile; et *aliquitatem* accipit pro existentia aptitudinali vel actuali”.

⁵⁶ Cf. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 5: “Nota quod talis respectus vestigialis in qualibet creatura dicit participationem passivam entis impicipati, secundum triplicem relationem, scilicet creaturae ut productae ad ipsum Deum ut producentem; et exemplatae ad ipsum exemplar; et finitae ad ultimum finem. Ita, triplex ratio dicitur ratitudo, sive quidditas cuiuslibet entis creati, dans cuiuslibet *esse* ratum, scilicet, *esse* verum est”.

⁵⁷ X. ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía*, en “Revista de Occidente” (1933) 118. Cf. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994, pp. 34-37.

⁵⁸ I. KANT, *KrV*, B 346: „Der höchste Begriff, von dem man eine Transscendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeinlich die Eintheilung in das *Mögliche* und *Unmögliches*. Da aber alle

(según el cuadro de la *cantidad, cualidad, relación y modalidad*) en: *ens rationis, nihil privativum, ens imaginarium, y nihil negativum*⁵⁹. El texto que acabamos de proponer está fuertemente inspirado tanto en la mentalidad como en la terminología de la *escolástica alemana*. Pero de lo que, ante todo, Kant está tratando es del *concepto de nada*, empleado como estrategia explicativa para hacer resaltar sobre este fondo el *concepto de ente*. Y eso es precisamente el *aliquid*: el ente como un *non-nihil*, una *no-nada*. El *aliquid* es en la terminología de la *escolástica racionalista alemana*, como vamos a ver, el *nihil privativum*.

Anotamos también un texto de las *Lecciones sobre la metafísica*: “El concepto supremo de todo el conocimiento humano es el concepto de un *objeto en general* [*Objekt überhaupt*], no el de una *res* [*Ding*] o de un *factum* [*Unding*], o también de un *posible* o de un *imposible*, porque en estos casos se trata de *opposita*. Ahora bien, un concepto que tiene un *oppositum*, exige siempre un concepto más alto, que comprenda esta división. Dos opuestos [*opposita*] constituyen las divisiones de un concepto superior”⁶⁰.

Para entender el exacto valor de las nociones empleadas aquí por Kant nada mejor que recurrir a la *Metaphysica* (1739) de A.G. Baumgarten, que fue el *manual de metafísica* empleado por Kant en sus lecciones. De hecho conservamos en los volúmenes XVII y XVIII de la edición de la Academia de los escritos de Kant, en el llamado *Nachlass*, tanto las *Reflexionen zur Metaphysik* como las *Erläuterungen zu A. G. Baumgartens Metaphysica*, todas ellas inspiradas en la obra de Baumgarten. Pues bien, la primera noción que estudia la *Metaphysica* de Baumgarten no es el *ens*, sino el *possibile*. A su vez, la noción de *possibile* se hace descansar sobre una noción *más simple y más fácil*, como es el concepto de *nihil*. Así pues, la noción de *ente* descansa sobre la de *posible* y la de *posible* sobre la noción de *nada*. A propósito del *possibile* escribe Baumgarten al inicio de la *Metaphysica*: “§7. *Nihil negativum*, irrepraesentabile, impossibile, repugnans (absurdum), contradictionem involvens [...]”. El *nihil negativum* de Baumgarten es lo imposible ontológicamente (*impossibile*) y gnoseológicamente lo incognoscible (*irrepraesentabile*). En cuanto *impossibile* envuelve contradicción, repugna al entendimiento y es absurdo. Naturalmente, a partir de la nada así entendida (como *nihil negativum*), Baumgarten presenta el segundo concepto, el *nihil privativum*, caracterizado como una doble negación, es decir, como una *no-nada* (*non-nihil*). Pues bien, esta *no-nada*, esta negación de la nada es, en rigor lógico, algo positivo. Es, en palabras de Baumgarten, el *aliquid* o el *Etwas*. “§8. *Non-nihil* est *aliquid* (*Etwas*): repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non-A, est *possibile*. *Etwas. Möglich*”. He aquí, pues, el *aliquid* de Suárez. Lo que no es nada (*non est nihil*) es *algo* (*aliquid*). En opinión de J.-F. Courtine nos encontramos aquí, en toda su claridad, la tesis central de la ontología post-suareciana⁶¹. Este *algo*, en consecuencia, como

Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem *Gegenstande überhaupt* (problematisch genommen und unausgemacht, ob er *Etwas* oder *Nichts* sei). Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er *Etwas* oder *Nichts* sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen“.

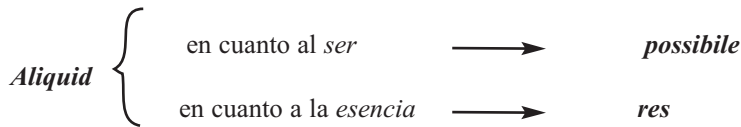
⁵⁹ Cf. I. KANT, *KrV*, B 347-348.

⁶⁰ I. KANT, PM [Pölitiz Metaphysik] 21.

⁶¹ Cf. J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990, pp. 246 ss. Del mismo autor también *Ontologie ou métaphysique?*, en “Giornale di metafisica” 7 (1985) 3-24. Cf. también F.

opuesto a la nada, *es*, o más precisamente, *puede ser*. El ser es entendido entonces como *posse esse* y el *ens* como *possibile*.

Antes de Baumgarten también C. Wolff había empleado la mediación de la nada para hacer más comprensible el ente como *aliquid*, no-nada. Wolff introduce el concepto de ente en su *Ontologia* bastante tarde, sólo a partir del par. 132. Su *Ontologia* comienza con el estudio de lo posible y lo imposible (*De possibili et impossibili*). Define lo *imposible* como aquello que envuelve contradicción⁶². Lo *posible*, en cambio, es lo que no envuelve contradicción o lo que no es imposible⁶³. Más adelante, todavía dentro de esta sección primera, Wolff aclara las nociones de *nihil negativum* y *nihil privativum* en el sentido que posteriormente les darán Baumgarten y Kant. Y así, mientras lo *imposible* es *nada*, lo *posible* es *algo*⁶⁴. Resulta de estos números de la *Ontologia* de Wolff una interesante concatenación de conceptos, que nos dan la clave de la reducción formalista del ente en pensable (*res*), en algo (*aliquid*), en posible (*possibile*). La secuencia es la siguiente: *nihil, non-nihil (aliquid), possibile, pensabile, ens*. Se puede afirmar, por tanto, que la *Ontologia* de Wolff descansa sobre el concepto de *nihil* y, tras él, sobre la disyunción de *nihil* y *aliquid*. A su vez, el *aliquid* es *posible* en cuanto al ser, pero en cuanto quiditativamente determinado (*ratum*) es *cogitable* como *res*. En cuanto puede existir, el ente es lo posible realizado⁶⁵.



Ahora sí. A la luz de las obras de Baumgarten y Wolff se esclarece la tabla clasificatoria kantiana de la nada. Supuesto el *ens rationis* (como un ente ideal sin realidad física), el *nihil negativum (nihil absolute)* y el *nihil privativum (non-nihil, aliquid)* se completan con el *ens fictum* (quimera) y el *ens immaginarium* (ente matemático).

Como se observa, el *nihil* constituye el fondo de la elaboración de la escolástica alemana, que es la culminación de la metafísica aviceniano-escotista. También a partir de aquí la *nueva ontología* se convierte en el estudio del *aliquid* más que del *ens*. El término más general para denominar este *aliquid*, antes de su división en *ens* y *non-ens*, es *res (Ding)*. La *res* es algo quiditativamente determinado. Para designarla en la metafísica alemana del momento se emplea con frecuencia el término de *objeto*. El *aliquid*, como un *non-nihil*, es el pri-

VOLPI, Suárez et le problème de la métaphysique, en “Revue de métaphysique et de morale” 98 (1993) 395-411.

⁶² Cf. C. WOLFF, *Ontologia*, §72: “Impossibile dicitur quicquid contradictionem involvit”.

⁶³ Cf. C. WOLFF, *Ontologia*, §85: “Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile”.

⁶⁴ Cf. C. WOLFF, *Ontologia*, §§ 101-103: “Impossibile est nihilum. Enimvero eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea iudicat aliquid esse, simul iudicare nequeat, idem non esse [...] Impossibile igitur sibi repraesentare nequit, consequenter nulla ejus datur notio.- E contrario Possibile semper est aliquid, eidemque Semper notio respondet.- Similiter, Id, cui aliqua respondet notio, possibile est”.

⁶⁵ Cf. C. WOLFF, *Ontologia*, §§ 134-135: “Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat.- Quoniam illud existere potest, quod possibile est [...] est ens”.

mer concepto positivo de la ontología. Dotado de una *entitas minima* que lo capacita para ser objeto de la aprehensión cognoscitiva, el *aliquid* puede ser objeto de la representación. Indeterminado aún, como simple objeto de conocimiento, es lo que Kant llama *ein Objekt überhaupt, un objeto en general*. En la *Metaphysica* de Baumgarten se lee que un *posible*, determinado más allá de la esencia, es un *existente*, mientras que si está aún indeterminado es un mero posible, o en términos de Baumgarten, un *non-ens privativum*, es decir, un *simple algo*⁶⁶.

También Wolff une estrechamente en su *Ontologia* las nociones de *res* y *aliquid*, poniendo en segundo lugar el vínculo que une la *res* al *ens*. Dice así: “*Lo que es o puede ser concebido se dice res en cuanto es algo; de manera que res puede ser definida como aquello que es algo*. De ahí que para los escolásticos *realidad* y *quiddidad* sean términos sinónimos. Por ejemplo, la noción de árbol se dice tanto *ens* como *res*, pero del siguiente modo: *ens*, si se mira a la existencia; *res*, en cambio, si se considera la *quiddidad* o lo que es algo”⁶⁷. La alusión de Wolff a los escolásticos no puede, desde luego, entenderse referida a Tomás de Aquino. Es de plena aplicación, en cambio, a Suárez, quien entiende *res* y *ens* como sinónimos, como ya hemos visto en su lugar.

Por otro lado, solidaria de esta reducción del *ens* a *res* y *aliquid*, es la interpretación del *esse* como *existentia*. Todo el peso ontológico, pues, del ente wolffiano descansa sobre la *esencia* y la *posibilidad*. La *existencia*, por tanto, no es otra cosa que el *complemento de la esencia o de la posibilidad*. Como se dice claramente en el par. 174: “*Hinc existentiam definitio per complementum possibilitatis*”.

También para Suárez el *ens* es lo contradistinto de la nada. Pero además de opuesto a la nada, el *ens* tiene una determinada *quidditas* y eso es lo que significa *res*. El ente, pues, puede hacerse objeto del pensamiento, porque: 1º) es *algo*; 2º) tiene un *contenido quidditativo* propio suficiente para el conocimiento.

La *moderna transformación de la metafísica en ontología* ha consistido en buena medida en la interpretación del *ens* como *res*. El *ens* se entiende ahora, negativamente, como lo que no es una nada y, positivamente, como lo que tiene una *quiddidad* y por ello es *res*. La nueva valoración de la *res* que venía haciéndose desde Avicena, pero que cobra una especial relevancia a partir de Escoto y Suárez, es la condición fundamental para el nacimiento de la nueva *ontología*, entendida ahora como una *metafísica general* reservada al ente en su sentido más abstracto⁶⁸. En el contexto de la *deutsche Schulmetaphysik*, de la que han tratado M. Wundt y P. Petersen, se ha llevado a cabo el trasvase de significado del término *ens* al

⁶⁶ Cf. A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 54: “*Possibile praeter essentiam, §. 53, aut est determinatum, qua omnes affectiones etiam in ipso compossibiles, aut minus, §. 34, 10. Illud est ACTUALE, hoc NON ENS (nihil) PRIVATIVUM (mere possibile) vocatur*”.

⁶⁷ C. WOLFF, *Ontologia*, § 243: “*Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid; ut adeo Res definiri possit per id quod est aliquid. Unde apud Scholasticos et realitas et quidditas synonyma sunt. Eg. arbor et ens dicitur et res; ens scilicet si existentiam respicis; res vero si quidditatem, sive quod sit aliquid [...]*”.

⁶⁸ Cf. J.-P. COUJOU, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Etude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de Francisco Suárez*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, Louvain-la-Neuve-Paris 1999. También cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, pp. 120-131.

Ding. El término *Ding*, correspondiente como se ha dicho al latino *res*, es de tal manera amplio que da cabida en su interior a la entidad tanto en su estado de *posible* como de *actual*. Una descripción de la *cosa* en estos términos se encuentra, por ejemplo, en la *Metaphysica* de G.F. Meier, discípulo de Baumgarten. Nada distinto, en definitiva, de lo que sabemos por las *Disputationes* de Suárez: el *ens* se reduce a lo que, como *res*, dispone de un contenido quiditativo, o lo que es igual, a *essentia realis*, a la que caben dos estados que el filósofo distingue mediante la *abstractio praecisiva*: la *essentia possibilis* y la *essentia actualis*.

En este recorrido histórico no debe extrañarnos que J. Clauberg en el contexto del *ocasionalismo poscartesiano*, pero dentro de la *Schulmetaphysik*, defina ya el ente como *id quod cogitari potest*. Ya hace tiempo que H.J. Vleeschauwer llamó la atención sobre la anticipada *revolución copernicana* antes de Kant, en la que indicaba a Clauberg, Geulincx, Tchirnhaus, Wolff, etc. como los autores de la misma. Geulincx, por ejemplo, transforma, *expressis verbis*, en propiedades de la razón las *categorías*, los *transcendentales*, los *principios*, que eran, en el sistema escolástico, las propiedades del ser *extra animam*⁶⁹. Éste es también el contexto propio de la obra de Clauberg, para quien el *ens* es, ante todo, un *cogitabile*, porque es *algo* y porque tiene *esencia*. En su *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* distingue tres significaciones del ente. En primer lugar, anticipándose como acabamos de decir al giro copernicano kantiano, el ente es lo que es *inteligible*; en segundo lugar, lo que es *algo* (como lo contrario al *nihil*) y en tercer lugar lo que tiene *esencia*⁷⁰. Pues bien, este ente (como lo *cogitabile*) es una cosa con lo que el vulgo, dice Clauberg, llama *cosa* y *algo*, los lógicos *thema* y los filósofos *ente*⁷¹. A partir de esta equivalencia entre el *ens* (como *res*) y la *cogitatio*, Clauberg hace una indagación lingüístico-filosófica sumamente interesante. Partiendo de etimologías griegas, latinas y germánicas, concluye que el término alemán *Sache*, equivalente al latino *res*, procedería de *sagen, decir*; el término latino *res* procede bien de *reor* (*ser firme* o *estable*) o del griego $\rho\epsilon\omega$, correspondiente al latino

⁶⁹ Cf. H.J. VLEESCHAUWER, *Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese*, en "Kant-Studien" 54 (1963) 361: "La *revolución copernicana* de KANT pone lo subjetivo como fundamento de lo objetivo, lo que es una paradoja para todos aquellos que no han seguido el desarrollo de este recién mencionado siglo de los *métodos* y de los *sistemas*. Bastará poner el ejemplo de Geulincx y su *Metaphysica peripatetica*, escrita en Leyden entre 1660 1668 [...] En esta metafísica encontramos un compendio crítico de la filosofía escolástica en la cual Geulincx transforma, *expressis verbis*, en propiedades de la razón las categorías, los transcendentales, los predicables, los principios, hasta incluso los universales que eran, en el sistema escolástico, las propiedades transcendentales del ser [...] En otras palabras, Geulincx ha introducido con cien años de anticipación la *revolución copernicana* de Kant". Traducción propia.

⁷⁰ Cf. J. CLAUBERG, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*, Amsterdam, Elzevier 1664, § 4: "Entis initio statim distinguendae tres significationes. Nam vel denotat *quod cogitari potest* (distinctionis causa nonnullis vocatur *Intelligibile*) et huic non potest opponi quicquam; vel notat *id, quod revera Aliquid est*, nemine etiam cogitante, cui opponitur Nihil; vel significat *Rem*, quae per se existit, ut Substantia, cui solent opponi Accidentia".

⁷¹ Cf. J. CLAUBERG, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*, Amsterdam, Elzevier 1664, § 6: "Quod a vulgo *Res* et *Aliquid*, a dialecticis *Thema*, a philosophis etiam *Ens* appellatur, vocibus hisce in latissima significatione sumptis, illud ita describi potest: *Ens est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest*. (Alles war nur gedacht und gesagt werden kann). Ita dico *nihil*, et cum dico, *cogito*, et cum cogito est illud in intellectu meo".

loquor; finalmente, el término alemán *Ding* procedería del verbo *denken*, *pensar*. El *ente*, pues, es lo *decible* (*Sache*, *sagen*), porque es lo *pensable* (*Ding*, *denken*)⁷².

No es necesario, ni el tiempo nos lo permite, seguir rastreando la profunda y extensa influencia del concepto suareciano del *aliquid* en la historia del pensamiento moderno. Sin él habría sido imposible la *transformación de la metafísica griega en la ontología moderna*, como, a propósito de la metafísica de Suárez, dice Heidegger. Dicha transformación, esencialmente vista, ha consistido en la interpretación del *ens*, en sentido negativo, como lo que no es una nada y, en sentido positivo, como lo que tiene una *quiddidad* y, por ello, como *res*. Pero así entendido el *ente* se convierte en un *cogitable* y el *ser* en el dominio sin residuos de la razón. Ya en *Sein und Zeit* (1927) advertía Heidegger que con las *Disputationes metaphysicae* se había operado el *trasvase de la vieja ontología griega a la moderna filosofía trascendental* e incluso hasta la misma *Ciencia de la lógica* de Hegel⁷³.

Leopoldo Prieto López
 Universidad Eclesiástica San Dámaso
 lprieto7@gmail.com

⁷² Cf. J. CLAUBERG, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*, Amsterdam, Elzevier 1664, § 7: “Aio *omne ens posse dici*, hoc est nominari, voce viva vel scripta enuntiari. Hinc *Sache* –*res*– a *sagen*, dicere [...] *Ipsum: res*, si non a *reor*, est a *ρεω*, *loquor* [...]”. § 8: “*Praeterea, omne ens potest cogitari seu intelligi*, ideoque *Cogitabile* et *Intelligibile* appellatur [...] Germ. *Ding*, *res*, et *denken*, *cogitare*, ejusdem sunt originis”.

⁷³ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en “Martin Heidegger Gesamtausgabe”, Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, § 6. En la traducción española de José Gaos, M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, FCE, Madrid 1989, p. 32.