

DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO

LA METAFÍSICA DE AVICENA:
ARQUITECTURA DE LA
ONTOLOGÍA

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 200/2010
Pamplona

Nº 224: David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena:
Arquitectura de la ontología*

© 2010. David González Ginocchio

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Situación del trabajo	5
2. Temática del trabajo.....	11
3. Nota sobre traducciones de Avicena al castellano.....	15

I. LAS PRIMERAS *MA'ÂNÎ*

1. Primer acercamiento	17
2. La especificación de la existencia.....	25
3. La necesidad de la existencia.....	42
4. Dialéctica de los necesarios	54

II. TOPOLOGÍA TRASCENDENTAL.....73

1. Los dos órdenes de <i>wujûd</i>	73
2. La deducción categorial	79
3. La unidad	93
4. La división según anterioridad y posterioridad.....	102
5. La causalidad	106
6. Las funciones lógicas.....	107

III. ESQUEMA TEMÁTICO DE LAS *ILÂHIYYÂT* DE LA *SHIFÂ'*.....117

INTRODUCCIÓN

1. SITUACIÓN DEL TRABAJO

La filosofía de Avicena es particularmente relevante en la historia de la filosofía¹. Mencionaré aquí dos razones fundamentales:

(1) En primer lugar, por ser un gran sistematizador. La historia de la filosofía parece avanzar a veces en una tensión de ampliaciones temáticas y reducciones metodológico-sistemáticas. Avicena recibe una gran herencia: tradiciones religiosas, aristotélicas, neoplatónicas, médicas y árabes se unen en el gran inventor de la *suma* medieval. Su *Canon* de medicina siguió leyéndose en las universidades hasta el s. XVII; sus sumas filosóficas aún pueden

¹ Los estudios sobre Avicena han experimentado un interés creciente en los últimos años; cabe destacar por ejemplo las publicaciones del Avicenna Study Group, que comenzó a reunirse regularmente a partir de 2001. Bibliografías básicas de Avicena: JANSSENS, Jules, *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)*, Leuven University Press, Leuven, 1991; y *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ: First Supplement (1990-1994)*, Fédération International des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 1999; y DRUART, Thérèse-Anne, "Brief Bibliographical Guide in Medieval Islamic Philosophy and Theology (2002-2004)" (edición electrónica en la página de la Catholic University of America). Aunque hay numerosos textos y artículos, además de los estudios introductorios en las traducciones, las monografías sobre Avicena en castellano no son muchas; cabe destacar estas monografías: CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *La metafísica de Avicena*, Ediciones de la Universidad de Granada, Granada, 1949 y *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, Anthema, Salamanca, 1997; AFNAN, Soleil, *El pensamiento de Avicena*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965; RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Avicena (c. 980-1037)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1994; CORBIN, Henri, *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995. Recientemente Joaquín LOMBA ha publicado un breve estudio introductorio junto a una antología de textos: *Avicena esencial*, Montesinos Esencial, Madrid, 2009. De la antropología, pero en el contexto amplio de su metafísica y desde una perspectiva histórica, se ocupa el también reciente trabajo de O'REILLY, Francisco, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica*, Cuadernos de Anuario Filosófico 218, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.

leerse con gran provecho, y lo fueron en su momento por grandes filósofos medievales como San Alberto, Santo Tomás, Enrique de Gante y Duns Escoto, entre muchos otros.

(2) Avicena es uno de los más claros y directos conectivos entre la filosofía griega y la filosofía medieval. Puede decirse que representa un momento (*signum*) importante para explicar la evolución del neoplatonismo al racionalismo. Avicena es además un referente obligado para la Escolástica. Los estudios de filosofía árabe poco a poco hacen más patente su esencial integración en la historia de la filosofía occidental. Es importante esforzarse en mostrar que la filosofía árabe no es una un añadido *per accidens*, una especie de “curiosidad” académica. Tampoco se la puede reducir al papel de “canal de transmisión” del aristotelismo a la tradición latina. Al margen de que los temas, los métodos, los enfoques y las labores de los árabes sean de igual envergadura a la de otros grandes “momentos” de la filosofía, la filosofía árabe es indispensable para explicar la transición de la última filosofía helénica, neoplatónica, a la escolástica. Sin la filosofía árabe, dicha transición aparece como un salto francamente sorprendente². Pero atendiendo a los árabes, a sus labores de traducción, comentario y especulación sistemática, el salto se convierte en una continuidad verdaderamente sugerente, capaz de aportar muchas luces a los modos actuales de plantear problemas filosóficos. La filosofía latina del s. XIII *es* en buena medida una continuación de la filosofía árabe: un post-arabismo.

En efecto, hay lazos implícitos entre Avicena y la metafísica moderna. En una sugerente exposición, Daniel Gamarra incluye a Avicena en la historia de la reducción de la esencia a idealidad, de modo que la metafísica se acerca a la gnoseología³. Por su parte, Aertsen estudia el modo en que la *res* (y, en general, la doctrina aviceniense de las nociones inmediatamente adquiridas) influye en la formación de la doctrina medieval de los trascendenta-

² Y relativamente inexplicable, si se toma en cuenta la distancia de la filosofía helénica en los autores que históricamente preceden a la escolástica (Aristóteles empieza a traducirse hasta el siglo XII, con sólo algunas traducciones lógicas de Boecio conocidas; Platón tendrá que esperar hasta Ficino). Para este punto puede ser útil cfr. por ejemplo KLIBANSKY, Raymond, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London, 1939.

³ GAMARRA, Daniel, *Esencia y objeto*, Peter Lang, Berne, 1990.

les⁴. Allan Bäck estudia la similitud del tratamiento de la imaginación en Avicena y Kant⁵. Como intentaré mostrar, estas son sólo algunas vetas posibles para explorar este tránsito; pero para remarcar este paso es conveniente ofrecer antes revisiones sintéticas, globales, de la metafísica de Avicena⁶.

En esta línea, el interés de este trabajo es sobre todo “arquitectónico”: se trata de ofrecer una visión general, “programática”, de la ontología de Avicena. No se estudia la noción de “metafísica” en Avicena, ni la constitución de su objeto propio⁷; se trata de algo más: de seguir el primer recorrido de la metafísica. En concreto, los límites de su ontología.

⁴ Cfr. especialmente sus trabajos “«Res» as Transcendental its Introduction and Significance”, en Graziella FEDERICI VESCOVINI (ed.), *Le problème des Transcendentaux du XIV^e au XVIII^e siècle*, Vrin, París, 2002, 139-156; y “Avicenna’s Doctrine on the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy”, en Anna AKASOY y Wim RAVEN (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 2008, 21-42.

⁵ “Avicenna’s Conception of the Modalities”, en *Vivarium* 30 (1992), 217-255. Hay muchos otros trazos “protokantianos” en Avicena, particularmente en su doctrina del intelecto material.

⁶ Además de las monografías mencionadas en castellano, no hay demasiadas planteadas así. Un buen estudio que toca muchos puntos centrales de Avicena podría ser el de DAVIDSON, Herbert, *Alrarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York, 1992. Muy cercano al presente trabajo es el de FINIANOS, Ghassan, *De l’existence à la nécessaire existence chez Avicenne*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2007. También está enfocado a la psicología el libro de SEBTI, Meryem, *Avicenne. L’âme humaine*, Presses Universitaires de France, París, 2000. Con un añadido interés historiográfico conviene consultar: GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to reading Avicenna’s Philosophical Works*, Brill, Leiden, 1988; BERTOLACCI, Amos, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitáb al-Shifá’. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden, 2006; y WISNOVSKY, Robert, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, Cornell University Press, Ithaca, 2003. Aunque conviene completarla con investigaciones recientes, aún es de provecho la de GOICHON, Anne-Marie, *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, París, 1957.

⁷ Sobre el tema del objeto propio de la metafísica, remito más bien a BERTOLACCI, Amos, “Avicenna and Averroes on the Proof of God’s Existence and the Subject-Matter of Metaphysics”, en *Medioevo* 32 (2007), 61-97; CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, “El concepto de metafísica en Avicena”, en Jules JANSSENS y Daniel DE SMET (eds.), *Avicenna and His Heritage*, Leuven University Press, Leuven, 2002, 47-56; DRUART, Thérèse-Anne, “‘Shay’ or Res as Concomitant of ‘Being’ in Avicenna” en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*

Para Avicena, la metafísica es la ciencia primera: debe justificarse a sí misma y dar cuenta de los principios de las demás ciencias. Esto no significa que la metafísica sea la ciencia que primero se conoce, ni que pueda elaborarse al margen del conocimiento empírico. Por el contrario, Avicena considera absurdo estudiar metafísica antes de saber física y matemáticas, por ejemplo. Lo que sí significa es que ni el objeto ni el método ni los principios de la metafísica pueden recibir justificación epistémica de ninguna otra disciplina y que ella misma debe dar cuenta de todas las otras.

El estudio que sigue es un intento de lectura de la metafísica de Avicena con este principio en mente. Se trata de ingresar a la metafísica de Avicena con los elementos que él mismo nos ofrezca, y seguir su primer desarrollo como ciencia primera. Se trata de seguirlo en su construcción de la ontología.

Avicena no tiene propiamente un “sistema filosófico”, en el que pueda identificarse un inicio, un desarrollo y una conclusión o punto al que apunten todas las cuestiones. Con todo, tiene un desarrollo metafísico de pretensiones científicas, lo que permite su estudio sistémico: su filosofía desarrolla varias líneas de fondo se entrecruzan e intentan mantener una coherencia general, de manera que las doctrinas cimentales conectan entre sí⁸. Esto auto-

12 (2001), 125-142; FAKHRY, Majid, “The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina (Avicenna)”, en Michael MARUMURA, *Islamic Philosophy and Theology*, State University of New York Press, Albany, 1984, 137-147. No intentaré mostrar el camino lógico por el que se establece el objeto propio de la metafísica (i.e. el “ser *qua* ser”): con ello se llegaría al objeto de la metafísica desde la lógica (explicar qué es una predicación unívoca y luego dar cuenta del tipo de predicación esto permite). Prefiero no seguir este camino porque la *lógica humana* no es lo metafísicamente primero. En Avicena la primacía ha de referirse a la esencia divina. La lógica humana es la lógica de un intelecto creado. No podemos, es cierto, partir de la mente divina, pero sí podemos partir del *ser* y las otras nociones primeras para explicar el modo en que el intelecto creado refiere al divino. La referencia de las nociones primeras a las categorías y a las causas es anterior que a la lógica del intelecto creado. El orden de los tratados de las *Ilâhiyyât* así lo refleja; pero, a la vez, por eso la metafísica no es la primera ciencia que debe estudiarse.

⁸ Aristóteles es un gran pensador sistémico en este sentido, y vale referir a él puesto que es precisamente en su filosofía donde se apoyan muchos de los principios de Avicena. A ambos autores podrían aplicarse las palabras de Fernando INCIARTE en “Actualidad de la metafísica aristotélica” (en *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Pamplona, Eunsa, 2004, 17): «Una de las dificultades para tratar mi tema coincide con la dificultad de distinguir la me-

riza a su vez a hacer un estudio enfocado precisamente a estas líneas-fuerza: no se pretende ignorar las dificultades o inconsistencias (y podrían buscarse muchas en los temas aquí tratados), sino reducirlas a su lugar aporético en un conjunto teórico que busca la coherencia. Con esto no se niegan las limitaciones del presente trabajo:

En primer lugar, se trata de un estudio filosófico. Investigaciones excelentes, como las de Gutas, Wisnovsky o Bertolacci, integran el aspecto doctrinal con el histórico-crítico. Se trata indudablemente de investigaciones imprescindibles, pero aquí no seguiré su método: no se pretenden aquí adelantos en cuestiones históricas o filológicas, sino bosquejar el orden general de la ontología de Avicena desde sí misma.

En segundo lugar, el estudio se centrará en la *summa* por excelencia de Avicena: la parte metafísica del *Kitâb al-Shifâ* o *Libro de la Curación* (el tratamiento más completo y sistemático), por dos razones. En primer lugar, porque aunque se registran ahí las posiciones del “periodo medio” (siguiendo la cronología de Gutas), las doctrinas centrales que aparecen aquí cambiarán poco con el paso del tiempo. Por otro lado, los textos que los medievales conocen son precisamente traducciones de la *Shifâ*. Entre los otros grandes textos de madurez avicenianos tenemos el *Najât* (un resumen de la *Shifâ*), la *summa* de los Orientales (que no se conserva en extenso), los *Is-hârât* (que empleo muy puntualmente) y el *Dâneshtnamê* persa, que contiene una ontología muy resumida en comparación con la *Shifâ*. Mi lectura se centrará por esto en la parte metafísica de la *Shifâ*: las *Illâhiyyât* o “cuestiones divinas”, como traduce Carlos Segovia⁹.

tafísica de la física aristotélicas. Así como los libros de la *Física* tratan en buena parte cuestiones metafísicas, también los de la *Metafísica* tratan en buena parte cuestiones físicas».

⁹ *Nota editorial sobre la metafísica de Avicena*. Las traducciones de la *Shifâ* son mías y, aunque lo tendré a la vista, no son a partir del *Avicenna Latinus*, sino de traducciones del texto árabe a lenguas modernas. Como han aclarado los estudiosos de Avicena, no son plenamente equivalentes el texto árabe y el latino. Con todo, los textos modernos son más accesibles, no presentan en su mayor parte diferencias irreconciliables con el texto latino y gozan de la autoridad de sus traductores, en todos los casos muy buenos. Traduzco y sigo la numeración de párrafos de la edición bilingüe árabe-inglés de MARMURA, Michael, *The Metaphysics of the Healing*, Brigham Young University Press, Provo, 2005. Además del *Avicenna Latinus* (ed. S. VAN RIET, Brill, Leiden, 1977-83), hay otras ediciones modernas útiles para comparar: LIZZINI, Olga y PORRO, Pasquale, *Metafísica. La scienza delle cose divine*, Bompiani, Milán, 2006; BERTOLACCI, Amos, *Libro della guarigione: le cose divine*, Utet Libreria, Torino, 2008; CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Sobre metafísica (antología)*, Revista de Occidente, Madrid, 1950;

El enfoque filosófico (referido a una serie de cuestiones de suyo muy complejas) obliga a dejar de lado tanto la recepción medieval de Avicena como las diferencias concretas entre el Ibn Sînâ árabe y el *Avicenna latinus*. Para ello sería necesario una lectura más detenida y enfocada desde otros criterios metodológicos. Se estudian aquí puntos sistemáticamente anteriores a la cuestión de su recepción medieval: el modo en que Avicena construye a grandes rasgos su metafísica y la señalización de su alcance explicativo¹⁰.

Una última nota clave es el paradigma epistemológico de Avicena: es esencial a su filosofía el intento de dotar de carácter científico a la metafísica, siguiendo la tipología establecida en la lógica aristotélica, particularmente en los *Analíticos*. Aristóteles no es sólo una autoridad más, sino el *Primer Maestro*: marco de referencia para el método y los contenidos que la filosofía puede tener¹¹.

Junto con otro estudio sobre la causalidad, me ha parecido oportuno elfo-car el estudio de Avicena en tres nociones: *esencia, causalidad e intuición*.

ANAWATI, Georges, *La métaphysique du Shifâ*. Vrin, Paris, 2 vols., 1978-85; y SEGOVIA, Carlos, *Cuestiones divinas (Iâhiyyât). Textos escogidos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006. De cualquier manera, las ontologías de otros tratados también son accesibles: anterior a la *Shifâ*, la ontología del *Libro de la Guía* en LIZZINI, Olga, "La metafísica del *Libro della Guida*. Presentazione e traduzione della terza parte (*bâb*) del *Kitâb al-Hidâya* di Avicenna", en *Le Muséon. Revue d'études orientales* 108 (1995), 367-424; después de la *Shifâ*, la metafísica de las *Ishârât* en GOICHON, Anne-Marie, *Livre des directives et remarques*, Vrin, Paris, 1999; la metafísica persa del *Danishnama-i 'Alai* en MOREWEDGE, Parviz, *The Metaphysics of Avicenna (ibn Sînâ). A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dânish nâma-i 'Alâ'i (The Book of Scientific Knowledge)*, Columbia University Press, New York, 1973.

¹⁰ Sobre la recepción medieval de Avicena pueden consultarse, entre otros, los excelentes trabajos de HASSE, Dag Nicolaus, *Avicenna's De Anima in the Latin West: the Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*, The Warburg Institute, London, 2000; y JANSSENS, Jules, *Ibn Sînâ and His Influence on the Arabic and Latin World*, Ashgate, Aldershot, 2006. Está por publicarse un volumen a cargo de Dag Nicolaus HASSE y Amos BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's "Metaphysics"*, Walter de Gruyter.

¹¹ Obra fundamental de referencia, a este respecto, es el ya citado estudio monumental de Amos BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Shifâ*.

En la combinación de las tres se advierte ya la integración de la ontología, la lógica y la psicología¹².

2. TEMÁTICA DEL TRABAJO

En efecto, la esencia aviceniana es el tema en el que intersecan la metafísica y la gnoseología. Esta confluencia señala a su vez un momento de inflexión legible en el “paso” de la filosofía clásica a la moderna. Un signo más visible de esto lo ofrece la posibilidad de releer, desde Avicena, las que Gilson llama “metafísicas de la esencia”.

En efecto, creo que desde Avicena puede plantearse lo siguiente: las metafísicas de la esencia proceden en términos de *determinaciones*, es decir, distinciones de formalidades que dan lugar a los diferentes tipos y estados de los seres existentes. Toda existencia es una determinación, ya sea en el orden causal (“estados de la esencia”) o en el óntico (“especies”). El origen de las determinaciones puede entenderse en dos sentidos extremos: desde la voluntad divina que individúa la realidad (*la crea*) y desde la determinación práctico-voluntaria que mueve al intelecto humano al conocimiento intuitivo y directo de lo real. El presente trabajo mira sólo a la determinación óntica, las “especies” del existente, dejando para otro estudio la determinación en el orden causal; las causas aparecen aquí sólo incoadadamente: como el sentido en que se articulan los “estados” de los existentes.

Sin tratar de enmendar la plana a Gilson, el desarrollo de esta lectura de Avicena aspira a ser un ligero un avance en la medida en que su exposición es incompleta¹³. En su clásico *El ser y los filósofos*, Gilson califica las metafísicas de Avicena y Escoto como “metafísicas de la esencia”, por contraposición a la metafísica de Tomás de Aquino, que sería una “metafísica del ser”. En términos resumidos: «Si, en una cosa dada, lo que verdaderamente *es* resulta su esencia, entonces diremos que la esencia misma es el ser. Si así lo hacemos, tendremos una metafísica de la esencia, en donde el mundo real,

¹² Más adelante aclararé una dualidad de sentidos del término “lógica” en dos sentidos: uno es la ciencia del discurso y de las segundas intenciones; es la lógica del *Órganon*. Pero también puede llamarse lógica a la actividad del intelecto en tanto racional: la lógica es la capacidad racional que constituye el acto de ser intelecto.

¹³ De todos modos, es importante tener en cuenta que Gilson no pretendía hacer un análisis detallado, sino ensayar una serie de líneas en la historia de la metafísica, que fundamentalmente me parecen acertadas.

aunque sigue siendo el mundo sustancial de Aristóteles, puede ser tratado como si fuera el mundo ideal de Platón»¹⁴. Las razones a las que aduce pueden ser completadas; este trabajo intenta hacerlo en el caso de Avicena.

Si la esencia es el último acto de un ente, se construye una metafísica esencialista. En ella se abre siempre el problema de la “forma platónica”, y el modo en que pueda conectar con el mundo desde una “región supralunar”. Pero cabe ahondar en esta designación, de modo que no se entienda como una simplemente como peyorativa por contraposición a la “metafísica del ser”. En Avicena hay una clara diferencia entre lo existente y lo no existente: no basta con hablar de una genérica noción de “esencia” para explicar su metafísica. Tampoco se puede decir que la esencia sea una idea sin fundamento. Su filosofía está conscientemente alejada del “mundo ideal de Platón”. La esencia tiene que dar cuenta de lo existente; y sólo explicando este modo de “dar cuenta de lo existente” puede hablarse coherentemente de una “metafísica de la esencia”.

Mi lectura intenta aportar una clarificación positiva; como he dicho, me parece que significa una metafísica de la *determinación*. La *determinación* debe explicar las modulaciones de la esencia en sus “especies” (las categorías) y sus “estados” (sus relaciones causales). El procedimiento aviceniano va acompañado de una peculiar lectura del *De anima* de Aristóteles, con la que se busca compensar la “separación” de estos estados y especies respecto a nuestras limitadas posibilidades cognoscitivas. Según esa limitación y esas posibilidades, la determinación tendrá que retrotraerse al lo que a lo largo de este texto llamaré el “ámbito de la posibilidad” trascendental¹⁵.

Hay por supuesto distintas opciones a partir de este punto y la historia de la filosofía las presenta como esfuerzos suficientemente diferenciados. Siguiendo el ejemplo de Honnefelder¹⁶, cabría ensayar algunos posibles cami-

¹⁴ GILSON, Étienne, *El ser y los filósofos*, Eunsá, Pamplona, 1996, 122.

¹⁵ Tomo esta expresión de Avicena. Con la palabra “ámbito” se quiere evitar la connotación física y el sentido categorial del término “lugar”. Por trascendental me refiero simplemente a “precategorial”. Las primeras nociones de Avicena lo son; podemos llamarles transcendentales o multívocas. Así, hablaré también de “topología trascendental” para referirme al “lugar” de las esencias o su valor *real* como *posibilidades*.

¹⁶ HONNEFELDER, Ludger, (1990). *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seienheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce). Meiner, Hamburg, 1990; *La métaphysique comme science transcen-*

nos de interpretación. Una alternativa es aceptar la limitación del saber, pero llevar el conocimiento de esencias dadas a un momento a tal punto trascendental que se torne una ciencia rigurosa, respectiva a su posibilidad misma, partiendo de las primeras nociones como relativas a todo intelecto creado: aquí tenemos a Avicena dirigido a Husserl. Otra alternativa sería negar la limitación del conocimiento y llevar la filosofía por un camino de determinaciones que alcance un saber absoluto, siguiendo un acenso de la mano de los relatos místicos de Avicena: con esto nos acercamos a al racionalismo idealista. Una alternativa media sería compensar las disparidades entre la filosofía de los estados de la esencia y la filosofía de la causalidad, para determinar las limitaciones del necesitarismo y el contingentismo radical: las metafísica modales de Escoto y Leibniz parecen sugerir un desarrollo de esta alternativa.

En todo caso el estudio debía anclarse en la epistemología aristotélica. Eso es ya una cierta toma de postura. El aristotelismo de Avicena es expreso; a lo largo de este trabajo me apoyaré especialmente en el excelente estudio de Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Shifâ'*¹⁷. Un punto fundamental: la metafísica se articula según el empleo del *ser* como *término medio* (el *mésos* de Aristóteles), siguiendo el modelo de los *Analíticos Posteriores*. La máxima ciencia debe emplear el término medio más universal: *wujûd*, existencia.

Otra clave interpretativa fundamental es la dependencia del neoplatonismo: la filosofía de la naturaleza y la psicología están integradas en la metafísica. La física, resolviendo las distinciones entre las sustancias de *Metafísica* XII (corruptibles, incorruptibles, etc.), a partir de una extensión de la doctrina de la causalidad de la *Física*. La psicología, integrando la causalidad en la sustancia intelectual. Desde el neoplatonismo, las aporías por resolver se resumen en buena medida en estas dos cuestiones: ¿a qué tipo de causalidad

dantale: entre le Moyen Âge et les temps modernes, Presses Universitaires de France, París, 2002.

¹⁷ El cuidado que Avicena pone en recoger para su filosofía los principios epistemológicos de *Analíticos Posteriores* ha sido extensamente tratado a lo largo de toda la monografía citada de BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Shifâ'*, especialmente en la segunda parte y, más aún, en el cuarto capítulo (111-147). Bertolacci propone precisamente la distinción de una doble formulación: de "tesis temáticas" y "tesis metodológicas". Bertolacci sigue a su vez aquí las tesis que ya había adelantado Dimitri GUTAS en su *Avicenna and the Aristotelian Tradition*.

responde el intelecto como sustancia? ¿Cómo tiene que ver nuestra alma con los intelectos separados?

Pero resumiendo, la *tesis general* es: la metafísica de Avicena puede llamarse una “metafísica de la esencia” en el sentido de que pretende *determinar* los estados de la esencia desde el ámbito de la posibilidad trascendental. Esta “posibilidad” puede referir a la mente divina o al intelecto humano (en distintos sentidos). En el intelecto divino, la determinación está ligada a la creación y al tema de las causas segundas. En el intelecto humano, la determinación es ante todo lógica, se ancla en las tres primeras nociones del intelecto y, en consonancia con el neoplatonismo de Avicena, se complementa con la vida práctica del hombre. La *determinación* es el dinamismo metodológico fundamental que empleamos para conocer realidades distintas: nuestra mente emplea sus funciones analíticas, la *lógica*, para conocer una quiddidad determinada (una especie en el orden categorial, o un estado en el orden causal).

Busco por tanto plantear la esencia según sus *modos y estados* (con las oportunas determinaciones acompañantes). Dejo para investigaciones posteriores el trabajo de explicar cuáles sean esos *estados* y cómo sus determinaciones correspondientes tendrían que corresponderse con determinados caminos intelectivos. La exposición sigue al empleo del ser (y las otras nociones primarias) como término medio (lo que establece el género-sujeto de la metafísica) y la de arquitectura ontológica que esto permite. El punto de partida al menos es claro: para Avicena el objeto de la metafísica es *al-mawjûd bi mâ huwa mawjûd*, el existente en tanto existente mismo (*Ilâhiyyât* I, 12). Como veremos, al hacer esto Avicena ordena las distintas disciplinas filosóficas: metafísica, filosofía de la naturaleza, psicología y epistemología.

A lo largo del texto hay ocasionales referencias a un autor escolástico marcadamente “aviceniano”: Duns Escoto. La sencilla razón de este es que lo que sigue es una reelaboración de un estudio sobre Avicena y Escoto, siguiendo las líneas comunes a sus metafísicas. Presento ahora la “parte aviceniana” y sin embargo en ocasiones me ha parecido oportuno mantener la perífrasis de la “parte escotística”; Escoto también es un gran autor sistemático y, seguidor de Avicena en muchos puntos, y aparece aquí cuando ayude a entenderlo mejor. Además, aunque los paralelismos entre Avicena y Escoto son muchos, me parece que esto se podría estudiar más.

Como última nota, debo aclarar que los temas que se tratan a continuación son los primeros de la mente, para Avicena, y son incluso anteriores al lenguaje. Con esto quiero decir que son cuestiones complicadas y, aunque

he intentado aclarar tanto como sea posible, pido al lector una dispensa si el texto es oscuro.

3. NOTA SOBRE TRADUCCIONES DE AVICENA AL CASTELLANO

No es mucho lo que puede leerse de Avicena en castellano, pero hay textos importantes.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (1950). *Sobre metafísica (antología)*. Revista de Occidente, Madrid.

–(1992). “El problema de la «auténtica» filosofía de Avicena y su ideal del «destino del hombre», en *Revista de filosofía* 8, 235-256. Traduce un párrafo del prólogo de la *Shifâ*, el prólogo del *Mantîq al-Mashriqîyîn*, el inicio y final del *Risâla Hayy v. Yaqzân*, el inicio y final de la *Risâlat al-Tayr*, y el *al-Qasîda al-‘anniyya (Poema del alma)*. Cfr. Su traducción de 1998.

–(1997). *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, Anthe-ma, Salamanca. Incluye la autobiografía de Avicena, en edición bilingüe (el texto no es sólo de Avicena, sino que lo completa su discípulo al-Go-wzgânî).

–(1998). *Tres escritos esotéricos (con el resumen de otro perdido y un capítulo espiritual)*. Tecnos, Madrid.

FERNÁNDEZ, Clemente (1996²). *Los filósofos medievales. Selección de textos. I: Filosofía patristica, filosofía árabe y filosofía judía*. [Selecciones de textos de las *Illâhiyyât* de la *Shifâ*, del *Kitâb al-Ishârât* y del *Kitâb al-nâfs* de la *Shifâ*.]

JABARY, Najaty y SALAMANCA, Pilar (1999). *Poema de la medicina*. Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca. Edición bilingüe.

LOMBA, Joaquín (2009). *Avicena esencial*. Montesinos Esencial. Antología de textos, 69-221.

O’REILLY, Francisco (2008). *Philosophia prima sive scientia divina tractatus I*, 1-4. En O’Reilly (2008), *La idea aviceniana de metafísica. La cuestión del sujeto de la metafísica y del ente*. Trabajo de investigación. Apud

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, 70-93.
[Versión castellana del prólogo de las *Ilâhiyyât*.]

SEGOVIA, Carlos (2006). *Cuestiones divinas (Iâhiyyât)*. *Textos escogidos*.
Biblioteca Nueva, Madrid.

* * *

El texto presente reelabora y amplía parte de un trabajo anterior que formó parte del proyecto de investigación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, “Filosofía de la mente en el aristotelismo árabe y latino” (Proyecto CONACYT 49596), al que agradezco su apoyo. Agradezco también enormemente la dirección que el Dr. Luis Xavier López Farjeat otorgó a ese trabajo. Y ahora a la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra por su ayuda para continuar estas líneas de investigaciones.

Los temas expuestos a continuación abarcan muchos ámbitos; por ello quiero también mencionar mi agradecimiento a los comentarios, observaciones y críticas de los Profs. Ángel Luis González (de la Universidad de Navarra y a quien debo además la posibilidad de publicar el trabajo), José Manuel Núñez, Rocío Mier y Terán, Héctor Zagal, Jörg Alejandro Tellkamp, José Alberto Ross, José Luis Rivera y Héctor Velázquez (de la Universidad Panamericana de México). Debo mencionar también a Francisco O’Reilly por sus lecturas y comentarios, así como por su ayuda con la bibliografía y cuestiones de filología árabe, y a M^a Idoya Zorroza por su colaboración para el cuidado del texto.

I

LAS PRIMERAS MA‘ÂNÎ

1. PRIMER ACERCAMIENTO

En esta primera parte hablaré de las que Avicena llama tres primeras nociones del intelecto. Con ellas empieza su ontología. Una de ellas, *wujûd* (existencia, *ens*) es el género-sujeto de la metafísica. Sostendré que en *wujûd* se conforman todas las otras que podamos tener en cuanto perfecciones llamadas a la existencia. Esto es así en la medida en que *wujûd* siempre es algo determinado (específico) y tiene cierta necesidad. La determinación quiditativa y la necesidad afirmativa se introducen con las otras dos primeras nociones: *shay’iyya* (“coseidad”) y *darûrî* (necesidad). Así se abren los dos grandes ejes de la metafísica: la determinación y la afirmación, correlativos entre sí. Este epígrafe busca mostrar cómo ambas dimensiones se articulan. Al final del capítulo ensayaré una lectura de la distinción entre esencia y existencia a la luz de estas relaciones.

La consideración aviceniana de la esencia se concentra en las tres primeras nociones (*ma‘ânî*) que, de acuerdo a su filosofía, nuestro intelecto adquiere: necesario (*darûrî*), existente (*mawjûd*) y cosa (*shay’*). Todas refieren de distinto modo a la esencia o realidad interior (*mâhiyya, haqîqa*)¹.

¹ Para lo que sigue me he servido fundamentalmente de dos investigaciones. En primer lugar de la reciente exposición de FINIANOS, Ghassan, *De l’existence à la nécessaire existence chez Avicenne*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2007. Pero, en la medida en que se dedica directamente a estos temas, diré que me parece insuficiente su exposición de la relación entre el sentido lógico y el metafísico de las primeras nociones (no basta con decir que son distintos). Finianos deja en suspenso (1) la relación entre esencia absoluta y esencia universal y (2) la ordenación de las primeras nociones. Su trabajo cuenta con imprescindibles apuntes filológicos y explica con detenimiento las máximas divisiones del ser (uno-múltiple, acto-potencia, necesario-posible, anterior-posterior, materia-forma, esencia-existencia), pero no explica su derivación de las primeras nociones ni las ordena entre sí sistemáticamente. En cuanto a la distinción esencia-existencia: Finianos la estudia primero respecto a los límites de

Que estas nociones son realmente *primeras* debe tomarse en sentido propio (*mutlâq*): todos los órdenes deben modularse según ellas. Podemos decir que ellas son lo *primero* en términos de intelecto (fundan la lógica), pero también deben fundar la ontología. Para Avicena la metafísica es ciencia universal en la medida en que funda las demás. Esto implica no perder de vista que, si la metafísica verdaderamente pretende fundar la lógica, las primeras nociones fundan también el ámbito lógico. Entiendo aquí “lógico” en sentido amplio: como referente al *lógos*, a lo intelectual; lo lógico entendido como un discurso segundo, o un pensar sobre el pensar, también se sostiene en estas nociones, pero no sólo eso: las nociones no dan cuenta del discurso sobre el discurso, sino de toda posibilidad discursiva, de la intelectualidad misma.

El problema del “tercer estado de la esencia” suele llevar a la pregunta de si se acepta un “lugar real” para estas *ma‘ânî* o si se entienden como abstracciones de las esencias reales, o aun como algo fuera de la abstracción: como un orden meta-lógico puramente funcional (nominalista)². Esta pregunta es por ahora prematura. Las primeras nociones no son el “tercer esta-

la predicación, luego distingue con apoyo textual los tres “estados” de la esencia, y termina con una referencia a la causalidad. Frente a Finianos, sostengo que la analogía de *wujûd* se reduce a la distinción entre determinación y afirmación y que las primeras *ma‘ânî* se corresponden con todo intelecto y no son “universales” (trascienden el orden lógico). Sigo a Finianos, en cambio, en afirmar que la causalidad es el mejor modo de acceder ordenadamente a todos estos temas y en general a la metafísica aviceniense.

En segundo lugar, del excelente estudio de LIZZINI, Olga, “Wujûd-Mawjûd / Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy”, en Constantino ESPOSITO y Vincent CARRAUD, *L'esistenza. Atti del Colloquio Internazionale Caen 23/25 gennaio 2003*, en *Quaestio* 3 (2003), 111-138, con cuya interpretación estoy fundamentalmente de acuerdo. Respecto a su trabajo, éste intenta sólo dar un siguiente paso: siguiendo su interpretación de la diferencia entre *mawjûd* y *wujûd*, seguir a Avicena en la articulación de la ontología.

² La primera interpretación, que llamaré “topológica”, es común en los estudios de filosofía árabe y es la que seguiré aquí. La segunda, correspondiente en términos generales a la lectura de Gilson, me parece una recepción tomista del tema; cfr. por ejemplo el cit. AERTSEN, Jan, “«Res» as Transcendental its Introduction and Significance” en Graziella FEDERICI VESCOVINI (ed.), *Le problème des Transcendants du XIV^e au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris, 2002, 139-156. También puede encontrarse en lecturas desde la tradición analítica: es el caso de BÄCK, Allan, “Avicenna on Existence”, *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987), 351-367. Para Bäck, por ejemplo, las primeras nociones sólo *existen* en la mente o en la realidad; busca así desactivar el problema del “tercer estado de la esencia”.

do”. El tercer estado debe dirigirse a la esencia y ahora estamos aún en un nivel anterior: las primeras nociones, como inicio intelectual, permitirán el conocimiento de esencias. Por eso debemos partir de ellas *antes* incluso de ver en qué medida son lógicas u ontológicas.

La lógica es “anterior” a la metafísica sólo en nuestro *uso* (consciente) para conocer la articulación de las primeras nociones; no es una anterioridad absoluta, porque existe un caso en que la unidad de éstas es *real* y no lógico. *De hecho* poseemos estas nociones antes de saber o hacer lógica. Así se justifica iniciar el estudio metafísico de la esencia por las primeras *ma’ânî*, a la vez que se manifiestan sus limitaciones: es impropio emplear la lógica para explicarlas. La metafísica inicia con tres nociones separadas sólo en el caso del hombre³. También es impropio en realidad hablar de “nociones”, si por esto se entienden objetos lógicos (intenciones segundas). Como son primeras, toda explicación (toda lógica) es posterior a ellas; hay que volver la atención sobre lo que dejan en suspenso: su sentido, ordenación mutua (lo primero *eo ipsa* funda orden) y, sobre todo, su “estado”.

Toda esencia es una articulación de estas nociones: cierto existente determinado con cierta necesidad. Las tres son clave y ninguna se da al margen de las otras. Lo determinante es su *conjunción*: en su sentido más débil su unidad se corresponde con el intelecto humano en tanto *material*; en su sentido más fuerte la *unidad* de todas se corresponde directa y solamente con Dios, el ser necesario por sí mismo (*wâjib al-wujûd bi-dhâtihî*). Dios sería la unidad *real* de las tres primeras *ma’ânî*, la articulación plena y perfecta de ellas: el modo en que se *identifican* la existencia, la quiddidad y la necesidad. Pero ni el ser ni la noción de “Dios” equivalen a que pensemos las tres

³ El intelecto humano sería algo así como el *tener* estas primeras nociones como posibilidad de unificarlas y referirlas a sí mismo y a lo real: *serlas* en diversos grados de articulación (la diferencia de grados equivaldría a la de los intelectos). *Tener* esas primeras nociones es lo que Avicena llama “autoconciencia” (que no necesariamente es expresa, sino que es el sentido “mínimo” de existente racional); para este punto cfr. BLACK, Deborah, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”, en Shahid RAHMAN, Tony STREET y Hassan TAHIRI (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, Springer, Milton Keynes, 2008, 63-87. El intelecto tiene además, con el conocimiento, la capacidad de *articularlas*: esto equivale a hacerse *intelectualmente* con otras esencias. Mejor dicho: la única *separabilidad* de las primeras nociones es el intelecto humano en el sentido que Avicena llama *intelecto material*: el intelecto humano en su sentido más puramente potencial. Pero aún así las nociones tienen cierta unidad: precisamente, el *ser* del intelecto material.

primeras nociones “a la vez”: ni hacerlo equivale al ser de Dios ni probar la existencia de Dios significa pensarlas como una “sumatoria”⁴.

Aún afirmar: “Dios es un existente necesario por sí mismo” no equivale realmente a probar que Dios existe; la fórmula tiene sentido probatorio si se ha probado el modo (el estado) en que este ser es existente necesario (“especie”, aunque este término es impropio para Dios). Por eso insisto en emplear el término “articulación”. Articular significa no sólo hacer un esquema de posibles uniones de cosa y necesario, sino mostrar el modo intrínseco de su unidad: el modo en que son una unidad óptica y no sólo lógica o gramatical.

Para conocer a Dios se requiere por eso de una demostración. Avicena hará un recorrido riguroso antes de afirmar nada de esto.

La conversión “Dios es ser necesario” además no es directa porque también los seres creados contingentes pueden ser considerados “necesarios” al modo de lo necesario por otro: *wâjib al-wujûd bi-ghayrihi*. Con esto se excluye el ontologismo: aquí entran las causas; la ontología de Avicena no es una simple “proyección lingüística”, y el intelecto humano no hace metafísica como una “deducción del mundo” a partir de las primeras nociones. Aunque Dios *es* el ser necesario, “necesario” es también una de las primeras *ma’ânî*. De ningún modo se ha de equiparar la noción de “necesario” con la necesidad propia de Dios: Dios ni es el primer objeto ni es una primera *ma’nâ* según *Ilâhiyyât* I, 1. Dios es el objetivo (*garâd*) de la metafísica, no su género-sujeto. En la *Metafísica* de Avicena su existencia se prueba hasta el libro octavo⁵.

Además de necesario, también existente (*mawjûd*) es doblemente determinable: como existencia específica y como existencia afirmativa. En su vertiente “específica”, existente conecta con la coseidad (*shay’*); en su vertiente “afirmativa”, con necesario. Mi exposición se asienta en esta dualidad. Igualmente, *shay’* es un término con cierta ambigüedad: puede referirse, de acuerdo con sus diferentes estados y especies (es decir, de acuerdo con su

⁴ Avicena rechaza el ontologismo.

⁵ Cfr. BERTOLACCI, Amos, “Avicenna and Averroes on the Proof of God’s Existence and the Subject-Matter of Metaphysics”, en *Medioevo* XXXII (2007), 61-97. El γένος ὑποκειμενον (*al-gins al-mawdu’*) de la metafísica es el ser en cuanto ser (*al-huwiyya ‘alâ kunhihâ*) o bien el existente en cuanto existente (*al-wujûd bi mâ huwa mawjûd*). Pero el objetivo (*garad*) o también “lo que se busca” (*al-matlûb*) de la metafísica es la teología filosófica: el tema de Dios o lo divino, *al-ilâhî* (de donde *ilâhiyyât*).

conjunción con *wujûd* y *darûrî*, a *shay'iyya* (coseidad), *dhât* (esencia), *mâhiyya* (quidad) y *anniyya* (heceidad). Por este camino se llega a las categorías.

La argumentación de Avicena no es exactamente lineal, pero me interesa más exponer el marco doctrinal de fondo que traducirlo a una estructura apodíctica. Esto además es imposible si las *rationes* son primeras, porque no puede haber un término medio anterior a ellas que guíe la argumentación)⁶. Lo más importante ahora es recalcar que nunca se dan separadas las nociones.

Insisto en señalar impropio una lectura ontologista. A la par, debemos cuidarnos de separar demasiado el sentido metafísico de los sentidos lógicos. No siempre es fácil evitar las confusiones porque Avicena tampoco explicita siempre las distinciones. Además podría argumentarse tanto a favor de un discurso ontológico como de uno noético. En *Ilâhiyyât* I la distinción entre lo necesario y lo posible, por ejemplo, abre una distinción predicativa cuya aplicación a los seres reales no se hará efectiva sino hasta después (en el libro octavo). Entretanto, la diferencia entre lógica y ontología se mantiene en cierto suspenso. En estos capítulos se estudian sólo a grandes rasgos los sentidos de la existencia: la “ontología” propiamente dicha (las especies del existente i.e. las categorías) no ha aparecido aún. Lo que sucede es que la lógica y la metafísica de Avicena se mueven juntas en ciertos niveles (en buena medida por lo dicho más arriba: la psicología se ha integrado en la metafísica); más adelante se señalará su separación.

Tenemos pues que lidiar con ambivalencias. Primero de lo necesario (*wujûb*) en sus sentidos lógico y como real existente necesario (*mawjûd*). Además, la relación entre ambos debe dar cuenta de la noción de *cosa* (*shay'*)⁷.

⁶ En realidad, Avicena busca por lo general lo contrario: una exposición argumentativa. Cfr. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics*, 215-230. Una anécdota sugerente: «Using the word “read” to describe what Avicenna did when he sat down with a pile of philosophical texts and commentaries is a bit misleading. Unlike most of us, Avicenna read in a very active way: he took notes, of course, but more than that he reduced all the arguments articulated in a philosophical text to their constituent premises, and then put those premises in the correct syllogistic order so that the conclusions they produced were valid, at least in those cases where the author's argument was cogent» (WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 95s).

⁷ Para al-Fârâbî, *mawjûd* significa sólo existencia extramental; *shay'* es extensionalmente más amplio. Cfr. DRUART, “*Shay'* or *Res*”, 128-130.

De estas distinciones se sigue que en este primer libro Avicena surgiera de manera acusada aquel enorme problema de la historia de la filosofía: la distinción de esencia (*mâhiyya*) y existencia (*wujûd*). Ante todo conviene decir que dicha distinción no es algo claro; en opinión de algunos no es siquiera unitaria: puede advertirse un cierto desarrollo histórico y doctrinal⁸.

Estimo que la distinción más importante, en cuanto marca los “ejes” de la metafísica aviceniana, es aquella entre existencia *determinativa* y existencia *afirmativa*: ésta asume o subsume la distinción esencia-existencia. La diferencia se corresponde en un primer momento con nuestros actos cognitivos: abstractivamente conocemos determinaciones; en la predicación, afirmaciones de existencia (juicios susceptibles de asentimiento). Pero debemos tener cuidado de una rápida delimitación meramente funcional. Más bien, según el uso que les da Avicena, la existencia en sentido específico refiere a las especies del existente (categorías); la existencia en sentido afirmativo a sus estados, que Avicena asimila a los “accidentes de la existencia”, y trata de divisiones trans-categoriales: necesario-posible, uno-mucho, etcétera⁹. Por supuesto, el nombre de “accidentes” tiene aquí un sentido analógico: el ser no tiene género, ni por tanto especies, ni es una sustancia a la que correspondan

⁸ Cfr. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 173-180. Avicena escribe lo contrario en su autobiografía: «All that I knew at that time is just like what I now know: until today I have not become greater in respect of it at all. When I reached my eighteenth year I was done with all these sciences. And while at that time I had a better memory for knowledge, I am more mature today; otherwise the knowledge is one and the same thing, nothing new having come to me afterwards» (cit. en WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 199). En otro lugar el mismo WISNOVSKY resume la cuestión: «I mean that in various different works, written for different audiences and at different points in his career, he advocated positions on this question which, in the end, must be seen as inconsistent. Part of the reason of this is that Avicenna straddled two worlds: the world of *falsafa* and the world of *kalâm*. His discussions of the relationship between thing and existent are clearly informed by previous *kalâm* debates: both the terminology and the issues at stake are identical. But when Avicenna adopts the language of the Arabic Aristotle and of al-Fârâbî, a slight conceptual shift is detectable. Instead of analyzing the relationship between thing [*shay'*] and existent [*mawjûd*], Avicenna speaks of the relationship between essence (*mâhiyya*, literally “whatness”) and existence (*wujûd*). The term he uses for essence, *mâhiyya*, comes from the Arabic version of the various logic texts that constitute the *Organon*, in which a definition, when properly constructed, is held to indicate the essence (*mâhiyya*) of a thing» (WISNOVSKY, Robert, “Avicenna and the Avicennian Tradition”, en Peter ADAMSON y Richard TAYLOR, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 109).

⁹ Cfr. *Ilâhiyyât* I, 2 párrafos (13)-(17).

accidentes. ¿Cómo entonces puede hablarse de “especies” en el ser, o realidades que le sigan al modo de accidentes? En coherencia con la división mencionada: las especies o propios corresponden al ser dicho según *determinación*; los accidentes o estados al ser dicho según la *afirmación*. Mantendré por ello un uso doble del término “ser”: *wujûd* (existencia) para la existencia determinativa o específica, *mawjûd* (existente) para la afirmativa.

Conviene aclarar que Avicena emplea *mawjûd* (la existencia *afirmativa*) no sólo para designar la “existencia extramental”, i.e. la existencia “en los seres concretos”. La existencia afirmativa significa escuetamente la referencia al *estado* de la esencia (que puede ser *in re* pero no solamente: también *in intellectu* o *in se*). Tampoco puede separarse nunca del todo *mawjûd* de *wujûd*: el *estado* siempre es *de* una determinación. Esta observación permite aclarar muchos equívocos¹⁰.

Esta primera mirada al inicio de la metafísica permite mirar ordenadamente el conjunto de sus temas. Los primeros capítulos de *Ilâhiyyât* I contienen cuestiones preliminares y el establecimiento del género-sujeto. Hay una presentación y conexión del tratado con los anteriores de la *Shifâ*. También se pasa revista a una serie de dificultades para proponer al ser como tema de la metafísica.

En I, 4 se expone el esquema para el estudio ordenado de los siguientes puntos¹¹: (1) relación cosa-existente y sus modos; (2) estudio de la potencialidad y actualidad como estados del existente (i.e. privación, necesidad, posibilidad); (3) estudio del *per se* (sustancia y ser veritativo) y *per accidens* (ser accidental y lo falso); (4) estudio de la sustancia (compuesto, forma,

¹⁰ Por ejemplo en lo concerniente a la validez del principio de plenitud en Avicena, o al valor “real” (en sentido lato) de las proposiciones lógicas. Ambas cuestiones son tratadas en BÄCK, Allan, “Avicenna’s Conception of the Modalities”, en *Vivarium* 30 (1992), esp. 229-239. Algunas afirmaciones como: «modal propositions may exist *in intellectu*, even though their modal characteristics may be determined on the level of quiddities themselves», son mucho más comprensibles sobre la base de esta división. Por otra parte, no creo que pueda decirse (como el texto de Bäck parece sugerir) que “todo lo que hay” *in intellectu* son sólo determinaciones, o que hay un “sólo nivel” de existencia en el intelecto.

¹¹ En I, 2 Avicena había dividido la metafísica en el estudio de las causas (teología), las especies y propiedades del ser (ontología), pero ahí el orden de los temas «does not reflect the order of human knowledge; it rather corresponds to the degree of importance of the things involved in these three parts» (BERTOLACCI, *Avicenna’s Reception of Aristotle’s Metaphysics*, 155). El orden de I, 4 es más sistemático: refleja mejor el *ordo cognitionis*.

materia); (5) estudio de las categorías; (6) estudio de la predicación (lo universal, lo particular, etc.); (7) estudio de la causalidad, las relaciones causales entre los seres; (8) estudio del uno y las relaciones de unidad entre los seres; (9) estudio del Primer Principio y su relación con lo creado.

De esta lista: dos primeras *ma‘ânî* aparecen en (1); el tercer *ma‘nâ*, necesario, parece referirse en (2) directamente a los estados de los dos anteriores. Es decir: (1) refiere al estudio general del ser según la determinación: *wujûd-shay’*; (2) refiere al estudio general del ser según la afirmación: *mawjûd*, en que *wujûd* conecta con necesario. Los temas (3) y (6) explican el método para pasar de un orden a otro. Por último, (4) y (5) estudian en concreto las determinaciones de *wujûd* y (7) y (8) sus estados. Sólo después de este recorrido general por la ontología puede hablarse de la especificación y el estado del Primer Principio, como culmen de la metafísica.

Destacaría otros tres puntos en este esquema. Primero, la concordancia con los sentidos aristotélicos del ser: se estudian el *per se* – *per accidens*, las categorías, y el acto y la potencia, lo anterior y lo posterior (y su sentido causal). Al igual que en Aristóteles¹², el ser veritativo no es tema de la metafísica sino de la lógica, pero se trata aquí según su afinidad al *per se*.

Segundo, el ordenamiento: la metafísica aristotélica puede leerse de modo similar: dejando de lado lo “dialéctico y aporético” (*Metaph* I-III; *Ilâhiyyât* I, 1-3) sigue un estudio general sobre el ente y sus sentidos (IV-VI); el estudio de las especies del ente (VI-VIII, X-XI); y el estudio de los estados del ente según anterioridad, posterioridad y causalidad (IX, XII-XIV). Por ejemplo, véase también que (3) y (6), los estudios sobre el *per se*, el *per accidens* y la predicación —que sirven para unir los ejes de la metafísica—, están presentes también en Aristóteles: si Avicena habla aquí de *per se* y *per accidens* antes de la sustancia, igual Aristóteles en IV y VI, antes de VII-VIII; si habla de la unidad de los seres antes de tratar el tema de Dios, igual Aristóteles en el libro X.

En todos los ámbitos Dios es el ser en sentido más propio (como verdadero, como principio de los otros seres, etc)¹³: esto es lo que aporta la

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph* VI, 4, 1028b 30ss.

¹³ FINIANOS, *De l’existence*, 90s: «D’autres caractères que l’essence et l’existence surviennent à l’existant en tant qu’existant: l’un et le multiple, la cause et l’effet, l’antérieur et le postérieur, l’acte et la puissance, le nécessaire et le possible. Telles sont les cinq grandes divisions de l’existant qui forment avec celle de l’essence et de l’existence la seconde division fondamentale, ou la division de l’existant selon la fin. Celle-ci, contrairement à la division selon la

distinción farabiana entre género-sujeto y fin o meta de la metafísica. La diferencia entre objeto (*mawdu'*) y objetivo (*garad*) es muestra de que la exposición va más allá de una simple enumeración: aquí hay un *orden*, una estructura científica. El tema de esta ciencia es el ser como tal o el existente en cuanto existente y todo lo que le sigue; el fin de la ciencia es Dios. Amos Bertolacci ha mostrado ya lo innovador en este planteamiento sistemático y su raíz en el intento (comenzado por los comentaristas peripatéticos y neoplatónicos de Aristóteles) de construir una metafísica acorde a los *Analíticos Posteriores*: Avicena enuncia claramente el género-sujeto de la ciencia (*al-gins al-mawdu'*) y su relación con el resto de sus temas, es decir, cómo se predicen las diversas partes de la ciencia respecto del género sujeto. Esto permite enlazar la teología natural con la metafísica sin incurrir en confusiones¹⁴.

2. LA ESPECIFICACIÓN DE LA EXISTENCIA

Pasemos entonces a los primeros *ma'ânî*. Los medievales conocen este pasaje por formular la doctrina de los *prima cognita*: *Ilâhiyyât* I, 5 es un texto de referencia prácticamente universal entre los escolásticos¹⁵. La mejor

forme, peut conduire l'intelligence humaine à la découverte du Principe premier. Celui-ci est l'Existence, l'Un, la Cause efficiente des causes efficientes, la Cause finale, l'Acte pur et la Nécessaire Existence».

¹⁴ Cfr. BERTOLACCI, *Avicenna's Reception of Aristotle's Metaphysics*, especialmente 111-147. En 115 escribe: «The distinction of the “subject-matter” of a science from what a science researches comes originally from the *Posterior Analytics*. The ideas that the subject-matter of metaphysics is “existent *qua* existent” and that its goal is philosophical theology are present *in nuce* in Alexander of Aphrodisias' and Ammonius and Asclepius' commentaries on the *Metaphysics*, from which they passed in al-Fârâbî. Finally, the notion of “existent” as an immaterial universal concept that becomes material in so far as it gets specified and particularized can be regarded as Proclean; its proximate source is probably the *Liber de Causis*. If compared with his sources, Avicenna is original in two respects. First, he connects explicitly the issue of what metaphysics as a science is about with the *Posterior Analytics*, by referring several times in *Ilâhiyyât* I, 1-3 to the *Burhân*, namely to his own reworking of the *Posterior Analytics* in the *Shifâ'*. Second, he clarifies the notions of “subject-matter” (taken from the *Posterior Analytics*) and “goal”, still confusedly used by al-Fârâbî before him». Es en buena medida gracias a Avicena que la metafísica adquiere la programática que aparece en las grandes sistemáticas de la Escuela, que suponen la metafísica como una ciencia “determinada”.

¹⁵ La doctrina de los trascendentales debe mucho a este pasaje: cfr. el citado AERTSEN, “«Res» as Transcendental its Introduction and Significance”.

traducción del árabe *ma'ânî* es, en mi opinión, *ratio* (el *Avicenna latinus* aporta un sencillo “*ea quod*”). Emplearé *ma'ânî* o *rationes* para referirme a ellas y evitar la reducción al ámbito lógico que *nociones* sugiere. También podría hablarse de *notitiae*, *notae*, *conceptos*, *nociones*, etc. Dejando de lado el sentido psicológico, “noción” puede servir como término castellano. Evidentemente, *ma'ânî* puede y de hecho es empleado también para hablar de *nociones*: lo que quiero evitar aquí es equiparar éstas con otras nociones puramente lógicas (intenciones segundas). Estas tres nociones articulan la lógica humana pero también la ontología.

En todo caso son primeras en cuanto no son precedidas en nuestro intelecto por otras anteriores¹⁶. No hay una única *ratio* primaria: Avicena concibe como primeras a la tríada de necesario (*darûrî* según determinación, *wâjib* según afirmación), existencia (*wujûd*)¹⁷ y cosa (*shay'*).

«I, 5. (1) Decimos: las ideas de existencia (*wujûd*), de la cosa (*shay'*) y de lo necesario (*darûrî*) se imprimen en el alma de manera inmediata. Esta impresión no tiene necesidad de otras cosas mejor conocidas para ser adquirida. Esto es similar a lo que ocurre en el juicio (*tasdîq*), donde hay principios primeros verdaderos de suyo, causando a su vez el sentimiento de la verdad de otros. Si la expresión denotándolas no se le aparece a la mente o no se entiende, entonces sería imposible conocer cualquier cosa que se conozca a través de ellas. Esto es así aunque el acto informativo que intenta traerlas a la mente o explicar qué expresiones las indican no esté cometido en un intento de impartir conocimiento no presente [de antemano] en la inteligencia natural, sino que está simplemente llamando la atención para explicar lo que el hablante intenta y sostiene. [...]

(2) De modo similar en asuntos de aprehensiones, hay cosas que son principios de la aprehensión y que son aprehendidas por ellas mismas. Si uno desea indicarlas, [dicha indicación] en realidad no constituiría hacer sabida una cosa desconocida sino que consistiría meramente en llamar la

¹⁶ Lo cual no significa necesariamente que no necesiten de la experiencia, ni que “experiencia” signifique sólo *empeiría*. El famoso ejemplo del “hombre flotante” alude a un estado de naturaleza “perfecto”.

¹⁷ Se puede traducir *al-wujûd* como “el existente”. Yo traduciré “existencia”, y reservaré existente (*mawjûd*) para la existencia afirmativa; me parece que en general Avicena respeta esta distinción. Véase además que el término “existencia” es aquí más amplio que “los seres existentes en la realidad” i.e. ligados al devenir, para los que Avicena reserva el término *kawn*, infinitivo de *kâna* (cfr. FINIANOS, *De l'existence*, 79).

atención a ellas o traerlas a la mente a través del uso de un nombre o de un signo que, de suyo, puede ser menos conocido que [los principios] pero que, por alguna causa o circunstancia, resulta ser más obvio en su significación».

Todavía no se está en condiciones de tratar el sentido ontológico de la “impresión” en el alma (para esto sería necesario mirar antes al esquema de emanaciones intelectuales, y antes a todo el orden causal). Al menos *ens* y *res* son los *prima cognita* sobre los que la tradición medieval construye su filosofía trascendental. En I, 5, (5) nuevamente aparecen “existente”, “cosa” y “uno”, que el *Avicenna latinus* sigue: «*sicut res et ens et unum*», con lo que integra al *uno* entre los trascendentales¹⁸. *Necesse* en cambio no fue tomado como un término trascendental, ni en la *Summa de bono* ni en Buena-ventura ni en el paradigmático tratamiento de Santo Tomás en *De veritate* q1 a1¹⁹. Escoto retomará un sentido trascendental de *necesse* de modo matizado: será un trascendental ontológico, pero no absoluto sino disyunto. No es tampoco para Escoto un primer concepto, porque no es *simpliciter simplex*.

De todos modos Avicena no trata exactamente de nociones “trascendentales” tal como las entendieron los medievales, sino de las primeras impresiones en el intelecto²⁰. Efectivamente, son anteriores a las categorías y toda la ontología y la epistemología “descansan” sobre ellas. Por ello las llama “comunes a todas las cosas”, i.e. predicables de todo, o aquellas en las que se resuelve toda otra noción. Quizá sería mejor, en ese sentido, llamarlas *multívocas*, como hace el *Avicenna Latinus* para rendir *muradifât* en I, 5 (6).

¹⁸ «*Wa-ûlâ al-ashya' bi-an takûn mutasawwara li-anfusihâ al-ashyâ' al-'amma li-al-umûr kullihâ ka-al-mawjûd wa-al-shay' wa-al-wâhid wa-gayrih*».

¹⁹ En el prólogo FELIPE EL CANCELLER menciona enuncia entre los *comunissima* al *ens*, *unum*, *verum* y *bonum* (ed N. WICKI, tomo I, Berna, 1985, p. 4).

²⁰ En *De veritate* q1 a1 c TOMÁS DE AQUINO toma primero al *ens* como un primer *cognitum*, para luego obtener el resto de los trascendentales: «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens*». La univocidad de *ens* es una respuesta escotista a la cuestión de la relación entre un *primum cognitum* y un trascendental, no sencilla. Sobre los trascendentales “lógicos” y los metafísicos cfr. PINI, Giorgio, “The Transcendentals of Logic: Thirteenth-Century Discussions on the Subject Matter of Aristotle’s *Categories*”, en Martin PICKAVE (ed.), *Die Logik des Transzendentalen*, *Miscellanea Mediaevalia* 30, de Gruyter, Berlin, 2003, 140-159.

Marmura y Aertsen, por ejemplo, emplean “sinónimos”, con lo que el término pierde algo de fuerza expresiva²¹. Si *shay'* se usa para explicar qué es una “cosa”, una “materia”, un “algo”, no es porque estas palabras sean sinónimos de *shay'*, sino porque *shay'* es una noción primera en la que las otras encuentran su sentido. Quizá convenga aclarar de una vez que, como *ma'nâ*, *shay'* es anterior a cualquier rendición lingüística. Es decir: las palabras que empleamos pueden ser efectivamente sinónimos: cosa, algo, etc. Pero la noción primera no es sinónimo de nada, sino que es el fundamento nocional de todo lo demás. Las primeras *rationes* no son tampoco sinónimas entre sí: si lo fueran, no habría posibilidad ni tendría sentido distinguirlas, ni distinguir entre los órdenes de determinación y afirmación. Tampoco sería coherente hablar de una tríada: si fueran sólo sinónimos, serían tres *términos* aplicados a un mismo *ma'nâ* que los precedería. Además, la analítica de *wâjib al-wujûd* devendría pura estaticidad tautológica.

Fundamental, en contra, es la distinción de dos órdenes: *tassawur* (concepto) y *tasdîq* (asentimiento), que en el *Avicenna latinus* aparecen como *imaginatio* y *credulitas*²². El orden del concepto es el orden de la especificación (y de las especies del existente: el orden categorial); el orden del asentimiento es el orden de la afirmación (y de los estados del existente, señalado en el orden causal). También entre los escolásticos pueden encontrarse como equiparables a la concepción y al juicio: las operaciones intelectuales de la tradición aristotélica²³. La distinción de operaciones segui-

²¹ En AERTSEN, Jan, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden, 1996, 102. Agradezco estos comentarios a Francisco O'Reilly.

²² En I, 1 (2) Avicena afirma que tanto el conocimiento de conceptos como el de verdades afirmadas (*al-'ilm al-sûriyy wa al-tasdîqiyy*) perfeccionan la facultad intelectual. Cfr. WOLFSON, Harry Austryn, “The Terms *Tassawur* and *Tasdîq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents”, en *Studies in the History of Philosophy and Religion I*, Harvard University Press, Cambridge, 1973, 478-492. Además de, en general, corresponderle con la simple aprehensión y el juicio, a *tassawur* suele corresponderle la “doctrina” (*ma'rifah*) y a *tasdîq* las “disciplinas” o “ciencias” (*'ilm*).

²³ ALBERTO MAGNO y TOMÁS DE AQUINO, por ejemplo, mantienen la distinción aunque en ocasiones varíen los términos e.g. un texto tomista, *In I Sent* d38 q1 a3, c: «Como en la realidad hay dos [principios], la quiddidad de la cosa y su ser [*quidditas rei et esse eius*], a estos dos responden dos operaciones del entendimiento. Una que los filósofos llaman *formatio*, por la que aprehenden las quiddidades de las cosas, que también se llaman inteligencia de los indivisibles. Otra comprende el ser de la cosa, componiendo la afirmación [*componendo affirmationem*], porque también el ser de la cosa compuesta de materia y de forma, de la que toma

ría entonces la distinción entre *noús* (aprehensión noética) y *diánoia* (razonamiento discursivo)²⁴. Las aprehensiones se mueven en la línea de los indivisibles aristotélicos; y como *tasdîq* entiende Avicena los primeros principios, que para Aristóteles se sitúan en la línea del juicio. De hecho, estos textos dejan ver que Avicena está extendiendo algunas atribuciones de la *diánoia* al ámbito del *noús*. Al hablar de su inmediatez recuerda unas palabras de Aristóteles: «Si, pues, el saber es como estipulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto a las conclusiones»²⁵.

Siguiendo este modelo, *tasdîq* no significa “cualquier unión de sonidos o palabras”: no es una categoría lingüística. Se refiere a los juicios asertivos, i.e. que pueden ser calificados como verdaderos o falsos. Referido a la

el conocimiento, consiste en cierta composición de la forma respecto a la materia o del accidente respecto de la sustancia».

²⁴ WOLFSON, “*Tassawwur* and *Tasdîq*”, 483: «The key to these Greek sources is furnished by Averroes, who in at least three places of his commentaries on Aristotle connects the Arabic distinction between *tassawwur* and *tasdîq* with a particular passage in Aristotle which he happens to discuss. The first passage in Aristotle with which Averroes connects the distinction of formation and affirmation is *De interpretatione*, ch. 4. In that chapter, Aristotle makes a distinction between a sentence (λόγος, *qaul*) and a word (φάσις, *lafzah*). A sentence, he says, if it is enuntiative (ἀποφαντικός, *jâzim*), has in it either truth or falsity, whereas a word, though it has meaning (σημαντική), expresses no affirmation or negation». Y en 484: «This passage of Aristotle will also explain the use of the terms word (*‘ibârah*, *ism*, φάσις) and meaning (*ma‘nâ*, σημαίνόμενον) in connection with *tassawwur* and the expressions affirmation and negation in connection with *tasdîq*». Averroes hace la conexión con otros dos pasajes de Aristóteles: *De anima* III, 6 (*tassawwur* se liga a los indivisibles de la νοήσις) y *An Pr* I, 1-2 (donde explica que la ciencia asume un “contenido previo”, como los principios, que para Averroes son *tasdîq*, y la comprensión de los términos como triángulo, que es *tassawwur*). Por último, en 490: «Kraus suggests the Stoic φαντασία and συναπάθεισις as the origin of the terms *tassawwur* and *tasdîq*. As we have seen, the equivalent of *tassawwur* in Stoic vocabulary is not φαντασία but rather φαντασία λογική, and the opposite of that term in the Stoic vocabulary corresponding to *tasdîq* is not συναπάθεισις but rather ἀξίωμα».

²⁵ ARISTÓTELES, *An Post* I 1, Bk 71b19ss. Cfr. también *Metaph* IV, 3. Sobre el problema del conocimiento de los primeros principios, cfr. ZAGAL, Héctor, *Método y ciencia en Aristóteles*, 65-70. Avicena parece sugerir que aun los primeros principios dependen de estas primeras nociones.

esencia (en general), lo primero en el orden afirmativo es su existencia: una proposición susceptible de afirmación o negación y por ello de adhesión subjetiva (de ahí el latín *credulitas*). Sería imposible conocer cualquier otra proposición como verdadera, en términos científicos, antes que los primeros principios. La *credulitas* de toda proposición se basa en la de estos primeros juicios²⁶.

Avicena extiende la cuestión de lo primario a los *conceptos*; aunque esto no aparece en Aristóteles tampoco sería absurdo derivarlo de su filosofía²⁷. En palabras de Aertsen: «La originalidad de Avicena consiste en su aplicación de la estructura finita de la *scientia*, analizada por Aristóteles en sus *Analíticos Posteriores* (I, 3), al orden de los conceptos. Si la “ciencia” funda el conocimiento, luego lo que es científicamente cognoscible en sentido propio son las conclusiones de demostraciones. Pero si la Ciencia siempre se deriva de algo anterior, surge la cuestión de la fundamentación última de la ciencia»²⁸. De modo que, así como todos los principios verdaderos han de reducirse a los primeros principios, todos los conceptos se reducen a los primeros *ma‘ânî*, que son inmediatamente conocidos.

Hablo aquí de *ma‘ânî* al margen de cualquier “afección” o “accidente” que pueda acompañarlos (*al-ta‘îrât*): el conocimiento no comienza por la afirmación o la negación de verdades, sino por la adquisición de conceptos en los que se apoya el saber. La afirmación o negación es posible *después*,

²⁶ Aunque en Aristóteles los primeros principios proporcionan certeza pero no son la certeza misma (que también se obtiene, por ejemplo, del conocimiento sensible). La *credulitas* se correspondería, en ese sentido, más bien, con la *pîstis* aristotélica; o bien designa tanto la certeza adquirida como el acto por el que se adquiere. Para Avicena, el conocimiento sensible también es determinativo, pero sus *rationes* son “primeras” en otro sentido.

²⁷ Los juicios se componen de términos que no pueden ser infinitos. Si lo fueran sería imposible hacer inferencias y desarrollar el saber: «No es viable según el filósofo de Estagira el que el razonamiento llegue a una instancia infinita, es decir, que además de los términos requeridos para la demostración existan otros infinitos que los prueben. Las demostraciones requieren de la finitud de los términos: “Así pues, está claro que los términos medios no es admisible que sean infinitos, si las predicaciones hacia abajo y hacia arriba se detienen en algún punto. Llamo ‘hacia arriba’ a la predicación que va hacia lo más universal y ‘hacia abajo’ a la predicación que va a lo particular” (An Post I 20, 82a 22-23). La instancia predicativa infinita no es aceptada por Aristóteles. Si hay demostración, ésta será finita en sus términos medios, pues de otra manera no habrá demostración» (JIMÉNEZ, Óscar, *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2006, 263).

²⁸ AERTSEN, “«Res» as Transcendental”, 143.

según la interrelación de estas primeras *rationes*. Toda la actividad intelectual, en la medida en que depende de conceptos, supone estos tres primeros: sólo en ellos pueden descansar las distintas determinaciones nocionales y sólo de ellos se pueden tomar los primeros términos medios para una inferencia. Así, “existencia” se refiere por ahora tanto a la existencia quiditativa como a la afirmativa. A los latinos no les acarrea ningún problema porque leen no *esse* sino *ens*, que refiere a su vez a *esse* (afirmación) y *quod est* (determinación).

Resalta una nota psicológica: una cosa son las tres primeras nociones, en las que todas las otras se resuelven, y otra su *expresión*. De hecho, la posesión de estas nociones ni siquiera tiene que ser consciente. Nuevamente, y siguiendo en la línea de Bertolacci, hay ecos aristotélicos en sus palabras: concretamente en *Analíticos Posteriores* I 2, Bk 72a 15-17, donde Aristóteles distingue también entre los principios que no es necesario tener presente al aprender algo, y los axiomas de la ciencia²⁹. Avicena hace extensivo este motivo aristotélico al ámbito nocional.

De aquí podrían tomarse criterios para marcar la diferencia de niveles entre filosofía del lenguaje y filosofía de la mente. Las tres nociones son siempre tácitas. Al decir: “el bolígrafo sobre la mesa de la biblioteca”, se articula cada aprehensión *según* las nociones de existente, cosa y necesario. El bolígrafo es una cosa (una determinación), que existe (afirmativamente) según alguna clase de necesidad (es un instrumento fabricado, etc.); a esa manera de articulación corresponden una serie de accidentes (*a‘râd*, *‘awârid*) y acompañantes (*lawâhiq*): en cuanto existente concreto, pertenecen a él accidentes particulares.

En general *suponemos* tácitamente esta articulación, así como las *ma‘ânî* en las que se funda: aun “llamar la atención a ellas o traerlas a la mente a través del uso de un nombre o de un signo” es *adjuntar* a ellas un *signo*, a saber, el conjunto de letras que forman por escrito o en la voz el término

²⁹ «Encontramos, a su vez, una nueva distinción del Estagirita, ya que a) el principio inmediato de razonamiento es aquella tesis que no es posible demostrar, ni es necesario que tenga presente el que va a aprender algo. Y, por otra parte, b) aquello que sí es necesario tener presente es un axioma (*axiómata*). Los axiomas están tan presentes que sería, en la vida práctica, redundante el decirlos. [...] Los *arjaí* de las ciencias se explicitan ante las “situaciones límite”. Un ejemplo de tales situaciones ya lo hemos puesto anteriormente. Sabríamos fenoménicamente que la Tierra se mueve, sólo si ésta se detuviera» (JIMÉNEZ, *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, 389).

“cosa”, por ejemplo. Pero en cuanto *ma'nâ, shay'* es anterior a este signo e independiente de él. El signo es incluso más “oscuro” que la noción porque se explica *por* ella. Lo difícil, pues, no es “entender” qué sea *shay'*, sino unir esa noticia a la palabra *shay'*. De ahí las ambigüedades terminológicas; por ejemplo, cuando Avicena habla de “todas las cosas” en general, o refiriéndose a ellas en un sentido no técnico, emplea términos como *amr, umûr*; o bien *ashyâ*. Si se redujeran estos términos a sus *Urelemente* o fundamentos noéticos, a sus *rationes* finales, se llegaría precisamente a pensar *shay'*, *mawjûd*, etc. La metafísica se hace después de muchas otras ciencias: requiere una crítica que la oriente a los fundamentos ya supuestos. Igualmente, *haqîqa* se emplea en un sentido no técnico: el sentido técnico de realidad determinativa (*mâhiyya, anniyya, dhât*) es la esencia, referida a la existencia como algo determinado (*wujûd-shay'*).

Esta dialéctica de inmediatez y “oscuridad” de una *ma'nâ* primera se repite también con el *ens* de Escoto, y llega así, aunque dirigida a otra cuestión muy distinta, a un lector de Escoto: Heidegger³⁰. Me refiero a él en el limitado sentido en que el §1 de *Ser y tiempo* puede ofrecer un tratamiento análogo ilustrativo. El párrafo analiza la imposibilidad de definir la *ratio* de ser (“*Sein zu Seiendem*”). Heidegger explica esta imposibilidad tripartita: la universalidad del ser no es la de un género, el ser no puede constituirse como “sujeto” de una definición³¹, y *de hecho* tenemos una precomprensión del ser, que empleamos ordinariamente. Heidegger concluye en §4 que nuestro conocimiento del ser es pre-ontológico y enigmático: «*Sie macht offenbar, dass in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem a priori ein Rätsel liegt*». Heidegger continúa por otro camino, pero también en Avicena y Escoto tenemos un enigmático *wujûd, ens*, que es *a priori* y no genéricamente el término medio fundamental de toda predicación. Empleando análogamente las palabras de Heidegger, podemos hablar de una “precomprensión” de las primeras nociones.

³⁰ El modo de tratar la cuestión sugiere además que a Heidegger le llega este problema a través de Escoto, en quien el problema de la *ratio* del ser es también radical (aunque ésta es apenas una muestra indirecta de la relación Avicena-Escoto). Sobre las similitudes metodológicas entre Heidegger y Escoto, cfr. PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio, “De Duns Escoto a Martin Heidegger”, en *Revista española de filosofía medieval*, 13 (2006), 129-142. Pero también pueden encontrarse puntos de contacto entre Heidegger y Avicena: cfr. EL-BIZRI, Nadel, “Avicenna and Essentialism”, en *The Review of Metaphysics* 54 (2001), 753-778.

³¹ Heidegger se apoya de hecho en dos expresiones de la Escuela: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam y enti non additur aliqua natura*.

Ahora bien: que el ser sea pre-ontológico ha de interpretarse como que la *ratio* de ser (más bien las *ma'ânî* primeras) no pueden expresarse con métodos lógicos: no son susceptibles de definición ni demostración ni pueden obtenerse por divisiones, por ejemplo. La *ma'nâ* del ser (*wujûd*) no se define porque la definición es de lo complejo: la definición *supone* ya la articulación que estas nociones permiten³². Pero puede examinarse la cuestión de otra manera i.e. según (a) el modo en que la *ma'nâ* de ser está presente en toda predicación y (b) su correlativo papel en un esquema causal. Aristóteles se enfrenta a un problema similar y afirma que, aunque la esencia no es demostrable, puede aparecer en la demostración. En este caso, la demostración no es del *tí estí*, pero Aristóteles la llama “un razonamiento discursivo del *tí estí*”; es decir, la esencia aparece en la demostración como su término medio, y así es localizable³³.

Es cierto que no puede darse una definición de *wujûd* ni de las otras *rationes* primeras. ¿Cómo volver entonces la atención a ellas? La pregunta es importante porque significa: ¿cómo se establece el primer objeto de la metafísica? El método que Avicena emplea es similar al aristotélico: se trata de realizar una reducción de los sentidos del ser en general para determinar las nociones que permiten articular estos sentidos. Por ejemplo, al modo de señalar su *posición*, tanto causal como predicamental. Señalar su posición equivale a mostrar su “lugar” en coherencia con su carácter pre-categorial: al

³² Lo explica ZAGAL, Héctor *Horismós, syllogismós, asápheia: el problema de la oscuridad en Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico 152, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, 17s, nota 21: «Dejo para otro momento el problema de la definición de los “indivisibles”. Reza *De anima* III, 6, 430a 26ss: “La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe error. En cuanto a los objetos en que cabe el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos (*noemáton*) que viene a constituir como una unidad”. [...] Llamo la atención sobre el hecho de que los indivisibles sean, en su etimología, aquellos que no admiten *diáresis*. No son objeto de división. El término utilizado es *adiáretos* y no *átomos*. [...] El término átomos parece más geométrico y físico que lógico». Prolongando esta última línea, acaso podría decirse que aun los conceptos “atómicos” de las ciencias segundas permiten una división que alcanzara los conceptos metafísicos *adiáretoí*.

³³ Cfr. *An Post* II 8, 93a 4-16 y JIMÉNEZ, *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, 398-438.

mostrar su lugar, advertimos el uso y el *lógos* de ese uso. Por eso empleo la expresión “topología trascendental”³⁴.

La expresión no tiene por supuesto un sentido kantiano; se toma aquí como un modo de expresar la construcción del “esquema ontológico” general, para señalar en él la “posición” de las primeras *rationes*: considerado el conjunto de todas las cosas o todas las *rationes*, desde Dios hasta la más ínfima ¿dónde habría que colocar las primeras *ma‘ânî*? Una posterior investigación sobre el sentido causal dotaría a este esquema ontológico de consistencia científica, porque la causalidad articula a las especies de existentes según sus estados³⁵. Pero todo esto depende de una interpretación “fuerte” de las primeras *rationes*: mostrar que no son sólo lógicas sino que tienen un “lugar” en la ontología misma.

«I, 5. (3) Si, por tanto, un signo tal se emplea el alma despierta [al hecho de] que tal significado se trae a la mente, en [el sentido] de que es el pretendido [significado y] no otro, sin que el signo en realidad haya dado [ningún] conocimiento sobre él».

Con esto queda claro que las *palabras* “cosa” o “necesario”, su dimensión gramatical, puede regularse lingüísticamente; pero esto será secundario al uso en el intelecto, que está *ya dado*: al ser aprehensiones inmediatas y

³⁴ Tomo la expresión de KANT, KrV A268 B324: «Permítaseme llamar *lugar trascendental* al sitio que asignamos a un concepto en la sensibilidad o en el entendimiento puro. De este modo, la estimación del sitio correspondiente a cada concepto según la diferencia de su uso, al igual que la manera de determinar este lugar, según reglas, para todos los conceptos, sería la *tópica trascendental*». (La traducción es de Pedro RIBAS, Alfaguara, Madrid, 2002.)

³⁵ Siguiendo con la referencia a KANT, esto puede entenderse como una “arquitectónica de la razón”. Cfr. KrV A832 B860: «Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma un mero agregado de conocimientos en un sistema, la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, consiguientemente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método. [...] Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de a forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo. El concepto racional científico contiene, pues, el fin y la forma del todo congruente con él. La unidad del fin al que todas las partes se refieren y en la idea del cual se relación todas ellas entre sí hace, por un lado, que la falta de cada una de esas partes pueda ser notada al conocer las otras y, por otro, que no se produzca ninguna adición fortuita ni haya ninguna magnitud indeterminada del todo que no posea los límites determinados *a priori*».

primeras se emplean siempre e independientes de nuestra consciencia expresa de ellas. Todo discurso mental, todo lo que pensamos, siempre supone estas nociones. De ahí que un concepto que es una aprehensión primera no puede ser demostrado o explicado a partir de otros anteriores. Si fuera así sólo podría alcanzarse una explicación infinita, una especie de perpetuo “resbalar”:

«I, 5. (4) Si cada concepción requiriera que [otra] concepción le precediera, entonces el estado de cosas llevaría a un regreso infinito o a circularidad».

El uso circular para Avicena es puramente lógico (en la lógica de segundas intenciones); ahí sí puede haber circularidad conceptual. La búsqueda de lo “primero” o el origen de lo noético no compete a la lógica entendida así. La circularidad conceptual habla de la existencia de categorías funcionales, es decir, “funciones lógicas”. Pero las primeras nociones permiten los usos lógicos y no al revés. La metafísica de Avicena no es nominalista; las primeras *rationes* tienen que ver ante todo con lo real: el mismo hecho de *tenerlas* es *ser* algo real (un intelecto al menos material).

Todo es explicable desde la existencia, como un modo o un caso suyo, etc. Lo mismo vale de la *cosa*. Es decir: toda existencia es “esa existencia misma”, y toda “cosa” es “esa misma cosa”³⁶. Es por esta razón que «ninguna de estas cosas puede mostrarse por una prueba totalmente carente de circularidad o por la exposición de cosas mejor conocidas» (I, 5, 5). La explicación requiere articulación, y estas nociones son anteriores a la articulación (I, 5, 6 y 7) que fundan.

³⁶ Añadiendo determinaciones no se rompe la identidad: una cosa determinada es “esa misma cosa determinada”, y una existencia determinada es “esa misma existencia determinada”. La nociones primeras no son géneros: son constantes respecto de cualquier adjetivación (evito por el momento la distinción entre determinaciones esenciales y accidentales). Es decir: reiterar el concepto no tiene sentido sino suponiéndolo; otra cuestión es su especificación. Explicitar las primeras nociones no es una analítica intrínseca del *mismo* concepto. La respuesta a la pregunta por el concepto *mismo* es reiterativa: el concepto *mismo*. Lo dice ARISTÓTELES: «Ahora bien, tratar de averiguar por qué una cosa es ella misma no es tratar de averiguar nada [...]; ‘porque una cosa es ella misma’ es la única respuesta y la única causa para todas las cosas, como por qué el hombre es hombre y el músico es músico, a no ser que se diga ‘porque cada cosa es indivisible en orden a sí misma’, que es lo mismo que afirmar su unidad» (*Metaph* VII 17, Bk 1041a13ss).

La anterioridad a la articulación es un indicio importante. Responde también a un paradigma aristotélico: el conocimiento de los indivisibles está en el orden del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ³⁷: evidentemente, la obtención de las primeras nociones no es dianoética (discursiva). Aunque sí puede *mostrarse* su lugar en un discurso: no se impide explicar o explicitar el significado de cada noción, como Avicena muestra. La clave para mostrar el “sentido” de estas tres primeras *rationes* es aportar los grandes ejes en que se sitúan. Por eso Avicena ofrece a continuación una distinción fundamental (en mi opinión, la distinción clave de su metafísica): aquella entre la existencia *quiditativa* o específica y la existencia *afirmativa*.

«I, 5. (8) Decimos: el significado de “existencia” y el significado de “cosa” se conciben en el alma y son dos significados distintos, mientras que lo “existente”, lo “establecido” y lo “realizado” son sinónimos».

En el primer sentido, existencia sigue a *cosa*. Pero existencia (*wujûd*) no equivale a existente (*mawjûd*), en cuanto éste último tiene el sentido de “realizado”. Ésta es de la diferencia entre existencia específica (*wujûd*) o afirmativa (*mawjûd*). Sobre la primera, referida a lo quiditativo, continúa Avicena:

«I, 5. (9) La “cosa”, o su equivalente, puede ser usado en todos los lenguajes para indicar otro significado. Pues para todo hay una realidad en virtud de la cual es lo que es. Así, el triángulo tiene una realidad en la que es triángulo, y la blanca tiene una realidad en la que es blanca. Es lo que podemos quizá llamar “existencia propia” [*al-wujûd al-khâss*], no queriendo decir con ello el significado dado a la existencia afirmativa [*al-wujûd al-îthbâtî*]; pues la expresión “existencia” es también empleada para denotar muchos significados, uno de los cuales es la realidad que una cosa resulta tener. Así, [la realidad] que una cosa resulta tener es, como si fuera, su existencia propia.

(10) Para resumir, decimos: es evidente que cada cosa tiene una realidad [*haqîqa*] propia suya, a saber, su quididad [*mâhiyya*]. Es sabido que la realidad propia a cada cosa es algo distinto que la existencia que corresponde a lo que es afirmado».

Hay una clara distinción entre la “realidad propia a cada cosa” y la “existencia que corresponde a lo afirmado”. La existencia específica, por tanto, *refiere a* una (anterior) especificación (*haqîqa*) y concretamente a la realidad

³⁷ Cfr. *Cat I, 2*, y JIMÉNEZ, *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, 79.

intrínseca, la forma o esencia (*mâhiyya*). Cuando se dirige hacia este terreno, Avicena habla de *modos* o *especies* del ente. Pero una cosa no sólo *es* determinada, sino que *es* en algún “lugar”, en algún “estado”. Esto es lo que expresa la otra parte de la distinción: la existencia afirmativa, que aparece ante todo en el juicio existencial: “*esto existe*”, i.e. esto es un existente actualmente. La existencia *afirmativa* se refiere por ello a *estados* del ente. Estos estados se enuncian ya en I, 5, 11: en la mente (*fi al-nafs*) o en los particulares (*al-a'yân al-juz'iyya*); se afirma también que hay un estado absoluto, siendo común a ambos. Esta fórmula es común: aparece por ejemplo ya antes en I, 4 (3). Más adelante volveremos sobre ellos. Por ahora resaltemos, sobre la relación entre *shay'* y *wujûd*:

(1) El sentido de *shay'* está directamente ligado a la realidad que determina (*haqîqa*), en concreto como determinación formal intrínseca: quiddidad o *mâhiyya*³⁸. Cuando Avicena habla de distinciones quidditativas o *modos* o *especies* de *wujûd* (géneros, categorías, universales, y otras), casi siempre explica después que al estudiarlos habrá que conocer los respectivos *estados* de esos modos o especies. Con esto liga el estudio de lo específico

³⁸ Por supuesto, en cuanto determinación, *shay'* tiene un paralelo directo con la *res* de los latinos. Cfr. por ejemplo la versión de ENRIQUE DE GANTE: «The first and most common concept (*primus conceptus communissimus*) is that of 'thing' (*res*) which is common to true and false concepts; it is the noematic correlate of an act of thinking, opposing sheer nothingness (*purum nihil*) and containing imaginary and fictitious as well as true concepts: the so-called *res* or *aliquid*. It is a *res* or an *aliquid* without any determination (*absque determinatione*), without a *ratio praedicamenti*, and wholly indifferent to any mode of being (*nec est nec est natum esse neque in r extra neque in intellectu sive conceptu*). The (type(s) of) being belonging to such a *res* is not taken into account yet [Quodl V q2; VII, qq 1-2]» (DECORTE, Jos, “Avicenna’s Ontology of Relation: A Source of Inspiration to Henry of Ghent”, en Jules JANSSENS y Daniel DE SMET, *Avicenna and His Heritage*, Leuven University Press, Leuven, 2002, 220). El de Gante también une *determinación* y *afirmación* para deducir la ontología: la primera distinción es un *esse in anima* (*res a reor reris*) o un *esse extra animam* (*res a ratitudine*, una *natura* objetiva, una *veritas rei* al margen del *modus*). Este ser fuera del alma el objeto noemático de una idea divina, una mera relación de ser concebible (*respectus quidam imitabilitatis*), del intelecto divino respecto a su esencia. Participando del ser divino, esta *res* se constituye *ratio idealis*, *ratio exemplaris*: es el *esse essentiae*. «So the essence is composed of a *res*-like character of somethingness (*ratio realitatis a reor reris*: the *quod est*) and a *ratio*-like character of being participated with the divine idea in the first sense (*ratio esse eius quidditativi*: the *quo est*)» (IBID). El tercer paso combina esencia y ser actual en uno de sus modos. En Dios *res* y *esse* equivalen; la esencia de la creatura no *es* ser, *tiene* ser. El de Gante hace más distinciones hasta llegar eventualmente a las diferentes categorías.

con el de lo afirmativo, a la vez que marca la diferencia. Giros expresivos similares son comunes a lo largo de I, 2 y 4, por ejemplo. La cuestión es que no es lo mismo una *mâhiyya* que otra, ni puede tener por ende los mismos estados. Ahora bien: toda *mâhiyya* tiene correspondencias con los estados propios a ella.

(2) El sentido de *wujûd*: en sentido específico se dirige a la determinación formal (en cuyo caso sigue a *shay'*³⁹) y en su sentido afirmativo puede ser empleado para referir al existente “realizado” (*mawjûd*). En el caso de la *afirmación* da lugar no a la *imaginatio* sino a la *credulitas*. Mantengo por eso la diferencia terminológica: *wujûd* para la existencia propia o específica y *mawjûd* para el existente realizado o existencia afirmativa. En lengua árabe la diferencia se mantiene y es bastante coloquial: el primer término se emplea para “existencia” y el segundo para “existente”. Creo que eso es coherente, aun si Avicena ocasionalmente intercambia los términos. Marmura describe así los dos sentidos: «En la *Metafísica* hay una ampliación más explícita del término *al-mawjûd* que denota tanto la existencia mental como la extramental. En I, 5 Avicena también distingue entre existencia afirmativa (*al-wujûd al-îthbâtî*) y existencia propiamente (*al-wujûd al-khâss*), que identifica con quiddidad (*al-mâhiyya*)⁴⁰. En la mayor parte de la *Metafísica*,

³⁹ Cuando se equipara a la determinación (referido a *shay'*), *wujûd* da lugar a expresiones tautológicas (cfr. I, 5, 11): “la realidad de esto es la realidad de esto”, donde “realidad” puede ser igualmente intercambiado por *wujûd* o *shay'*, i.e. “la *cosa* de esto es la *existencia específica* de esto”.

⁴⁰ LIZZINI, “Wujûd-Mawjûd”, 118-9: «In order to differentiate the use of *wujûd* in the strong sense, of affirmation of existence, from the use which indicates the “essence” of something, Avicenna distinguishes *al-wujûd al-îthbâtî* and *al-wujûd al-hass*. He uses the first expression to designate “affirmative existence”, that is, existence affirmed or established as such; this existence can be conceived of as belonging to the level of concrete reality (*in re*) as well as to the level of knowledge (*in intellectu*); in fact, for Avicenna existence *in intellectu* is not less “real” than concrete existence [...]. In the second expression —“proper” or “special existence”— Avicenna finds instead the “reality”, “nature”, “essence”, (*al-haqîqa*, *al-tabî'a*, *al-dhât*) of the thing, and hence, its “quiddity” (*mâhiyya*) or “thingness” (*shay'iyya*) which, since it cannot have an existential import, has the character of a conceptual (or intentional) element independent of existence, which however —as the first meaning of existence implies— is a necessary concomitant of essence».

Avicena está empleando el término *wujûd* para significar “existencia afirmativa”»⁴¹.

Como referente a la existencia determinada y a la existencia afirmativa, *wujûd* debe entenderse, en mi opinión, como la noción de *perfección* pura o mínima: aquello en que consiste lo real mismo, considerado mínimamente como real. “Todo” es *wujûd* (aquí puede verse ya *in nuce* el sentido unívoco que dará Escoto a *ens*): mejor dicho, *wujûd* es lo que permite que tenga sentido una formulación así como: “*todo* lo que existe”. Evidentemente, por mínimo que sea un existente, no puede serlo si carece de alguna determinación: no existe un “*wujûd* puro”, y esto acerca *wujûd* a *shay*⁴². Tampoco puede haber una perfección que no tenga un “lugar” afirmativo: es una perfección *en* la mente o *en* un individuo, etc. Esto refiere a la tercera noción.

Mawjûd puede referir al intelecto: “*en* la mente” es un estado de la esencia. Aquí el “*en*” está ya en la línea de la afirmación. Pero hay una consideración del ser que refiere al nivel sólo conceptual o determinativo o específico (dejando implícito su “lugar”, aun si éste es posible sólo en la mente). Esto justifica el empleo restrictivo de *wujûd* a la especificación.

La afirmación refiere al juicio para situar el *estado* de la esencia. No debe equipararse “extramental” con “estado” o “afirmación”, porque *mawjûd* es sólo la determinación existente fuera del alma: también se puede afirmar o situar el lugar de la esencia *en* la mente. Por ejemplo, si *afirmamos* que la idea de no-existente existe *en* la mente, aunque no sea extramental, estamos articulando esa concepción de no-existente según *mawjûd* (I, 5, 13). Con esta última precisión puede mantenerse la correlación entre cosa y existencia en todos los sentidos: toda *shay*’ es también *mawjûd*, aunque sea sólo realizada en la mente⁴³. Avicena toma provecho de la correlación *shay*’-*wujûd* en

⁴¹ *The Metaphysics of the Healing*, 382. Y sigue, en torno al objeto de la metafísica: «Así, aunque la traducción de la expresión *al-mawjûd bi mâ huwa mawjûd* como “ser *qua* ser” ciertamente no es ilegítima, su traducción como “el existente en cuanto es existente” o para el caso incluso como “el existente en cuanto existe” es mucho más acorde con la definición de Avicena de la metafísica expresada en el árabe de la *Curación*».

⁴² Dios no es un “*wujûd* puro”, sino una articulación de las tres primeras nociones, aunque nosotros no podamos siquiera pensarla. Más adelante volveré a este punto.

⁴³ LIZZINI, “Wujûd-Mawjûd”, 119: «Hence the meaning of “thing” should be understood in this context as a nature existing either in the mind (*fi l-wahm* or *fi l-‘aql*) or in reality; nevertheless, what we indicate when we speak about things is their nature or essence, setting apart the question of their existence».

su discusión con los mu‘tazilis a lo largo de I, 5, que separaban ambas nociones. Soslayaré esa cuestión, que responde más bien a un interés religioso⁴⁴.

Miguel Cruz Hernández aclara: «todo objeto, diríamos nosotros, tiene que tener un modo existencial, sea concreto, sea meramente mental. Esta existencia mental puede o no tener un correlato en los objetos exteriores, pero lo que importa es esa existencia mental, *intencional*. Precisamente, dice Avicena, lo *no existente* sólo puede ser conocido en tanto que lo concebimos mentalmente, en tanto le conferimos una existencia intencional. Propiamente hablando, recuerda Avicena, los predicados sólo pueden atribuirse a los objetos que poseen una existencia intencional; y en el desarrollo de este pensamiento llega Avicena a la idea el *esse diminutum*»⁴⁵.

(3) Queda la incógnita: ¿qué determina lo afirmativo de la existencia determinativa? ¿Qué relación hay entre las tres primeras nociones y la distinción determinación-afirmación? Aquí es donde entra *darûrî*. En mi opinión, la distinción entre determinación-afirmación es intrínseca a *wujûd*, según se considere asociado a *shay’* o a *darûrî*. De ahí que sea *wujûd* el objeto de la metafísica y no las otras dos *rationes*, aunque está a la vista que sin ellas la metafísica sería igualmente imposible. Avicena no resuelve la cuestión en este capítulo. La razón es, me parece, que el paso de *wujûd-shay’* a *mawjûd (wujûd-darûrî)* va ligado a la causalidad, que no aparece en *Ilâhiyyât I*: el “plan de estudios” de I, 4 pasa primero por los modos y especies formales, y deja para un segundo momento los estados y las relaciones causales.

Por mi parte, en este trabajo explicaré sólo cuáles son las relaciones generales entre las tres primeras nociones, cómo se abre el tema de las categorías (la vía específica) y cómo se abre el tema de la causalidad. La determinación individual es también un modo de ser causado.

Avicena insiste en la relación entre *shay’* y *wujûd*.

«I, 5. (11) Esto es porque, si dijeras, “La realidad de tal cosa existe bien en las cosas concretas o bien en el alma o bien absolutamente, siendo común a ambos”, esto tendría un significado realizado y entendido. Si

⁴⁴ Cfr. DRUART, “*Shay’ or Res*”, 127s. y 133-5.

⁴⁵ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, “La noción de «Ser» en Avicena”, en *Pensamiento* xv, n.º 57-58 (1959), 86.

dijeras: “La realidad de tal cosa es la realidad de tal cosa” o “La realidad de tal cosa es una realidad”, esto sería habla superflua e inútil.

[...] Éste, entonces, es el significado pretendido por “cosa”. La necesaria concomitancia del significado de existencia nunca se separa de ella en absoluto; más bien, el significado de existencia es permanentemente concomitante con ella porque la cosa existe ya en la [facultad] concreta o en la estimativa y en el intelecto. Si no fuera el caso, no sería una cosa».

Esta concomitancia sólo se entiende entre *wujûd* y *shay'*. No se puede negar que *existencia* tenga un sentido distinto a cosa: por eso puede predicarse de la cosa y la acompaña siempre. Toda cosa es un existente. Lo que cambia es el “lugar” de la cosa: su *estado* o su existencia afirmativa, puesto que toda *shay'* siempre será determinativamente *wujûd*. El ejemplo de Avicena es muy claro: la existencia se entiende separada de *shay'* sólo cuando se refiere a su lugar o estado. Existencia sólo es algo distinto de *shay'* al modo en que la afirmación es distinta de la determinación.

Creo que desde este texto se puede apuntar que *mawjûd* (existencia como estado) es un sentido más completo o determinado de existencia que su sola especificación; así también, por ejemplo, la sustancia es más propiamente *wujûd* que el accidente. De modo que *wujûd* refiere por decirlo así a la perfección mínima (*ens commune*), y de ahí que no exista sino en cuanto es *especificado* (posee cierta *shay'iyya*) y *afirmado* (cierta necesidad en un lugar: *wajîb*). Propiamente, sólo la conjunción de esta *especificación afirmada* es una “determinación”. Decir que la existencia no sigue necesariamente a la cosa, sólo tiene sentido —esto es lo que Avicena se esfuerza en aclarar— si se habla de existencia afirmativa, i.e. la determinación según *shay'* no equivale a *mawjûd*, a la determinación según la afirmación, especialmente si por esto se entiende un estado fuera de la mente. Por si no quedara claro, Avicena lo explica a continuación.

«**I, 5.** (12) Concerniendo a lo que se dice: “La cosa es aquello de lo que se da información”, es cierto. Pero cuando, adicionalmente, se dice: “La cosa puede ser no-existente absolutamente”, esta es cuestión que debe ser examinada. Si por no-existente se refiere a lo no-existente en la realidad externa, esto es posible; pues es posible que una cosa que no existe en las cosas externas exista en la mente. Pero si significa otra cosa, esto sería falso y no habría información de ello en absoluto».

Aunque hay cosas “afirmativamente no existentes”, no las hay en cambio “determinativamente no existentes”: no hay un *wujûd* que pueda pensarse al

margen de la *shay'iyya*. En ese sentido la determinación de la quiddidad es ordenada: la afirmación refiere a la especificación⁴⁶. Esto equivale directamente a: no puede (siquiera) *pensarse* una determinación no existente. No hay “nada” que no sea *algo*, aunque fuera un *algo* sólo pensado. Ni siquiera la noción de *nada* equivale a pensar positivamente un supuesto no-algo. Aunque no exista fuera de la mente, toda cosa tiene una existencia determinada. Estamos en camino a la conversión plena: lo pensable es lo no-contradictorio, es decir, aquello que puede pensarse, aquel concepto cuyas notas no impiden la unificación articulada de las primeras nociones, aquello que puede ser existente. Esto es pensar según *wujûd*. Toda *shay'* es *wujûd* pero no toda *shay'* es *mawjûd* si *mawjûd* significa fuera de la mente. La conclusión de los párrafos (19)-(21) afirma nuevamente que aunque *shay'* y *wujûd* tienen significados distintos, son concomitantes; y que aunque *wujûd* no es un género y no se predica de lo que está debajo de él, tiene un significado según anterioridad y posterioridad (también es concomitante con *darîrî*).

3. LA NECESIDAD DE LA EXISTENCIA

Según el orden de anterioridad y posterioridad, *wujûd* pertenece primero a la quiddidad, que equivale a la sustancia (21). La anterioridad y posterioridad, los *estados* de la existencia, se relacionan también, por tanto, con lo *determinativo*, con las *especies* de la existencia: primera es la sustancia y luego los accidentes. Afirmación y determinación son solidarios. No hay una perfección (*wujûd*) sin un estado también definido. Desde este punto quedará claro que la anterioridad que conviene a la sustancia se relaciona ya también con la última noción, necesidad. Sobre ella Avicena vuelve ahora la atención.

⁴⁶ LIZZINI, “Wujûd-Mawjûd”, 120: «although essence and existence are to be conceived as “distinct” and therefore responsible for compositeness in existent things, they prove to be inseparable from each other and hence resistant to any attempt to consider them separately. Existence, in fact, is always characterized modally, *but its modal nature derives from the modal nature of essence*: [...] what is “possible” is not the existence of the thing, but the thing itself, i.e. its essence (which is possible precisely because it can “exist”); similarly, it is not so much the existence of the First Principle that is necessary, as its essence that must necessarily exist. Besides, modality always refers to one and the same object, i.e. the “thing” (*shay'*): discussing essence or existence means, for Avicenna, discussing the essence or existence of some “thing”, that is to say some existent». Subrayado mío.

Aclara primero que en *lógica* la necesidad y la posibilidad son circulares (22). Pero esta es la “necesidad” lógica, no la “necesidad” como primera *ma'nâ*; por supuesto, la metafísica es anterior a la lógica (científicamente la funda). Por eso puede afirmar Avicena que, en lo que se refiere a la necesidad como noción primera, no pasa lo mismo:

«**I, 5.** (24). Sin embargo, de estos tres, el que tiene el más alto reclamo a ser primero concebido es necesario. Esto es porque lo necesario apunta al aseguramiento de la existencia [*tâ'kud al-wujûd*], la existencia siendo mejor conocida que la no-existencia. Porque la existencia se conoce en sí misma, mientras que la no-existencia es, en algún respecto y otro, conocida por la existencia».

Necesario implica, entonces, una especie de *aseguramiento*, de sostenimiento, y con ello parece ligado primero a la noción de *mawjûd*. Ahora bien, este *aseguramiento de la existencia* no es unívoco. De hecho en *Ilâhiyyât I*, 6 y 7 Avicena emprende una *analítica* de la noción de necesario que no se dirige, como la anterior, a la diferencia entre lo quiditativo y lo afirmativo, sino al sentido de la afirmación correspondiente a distintas quididades. Se trata de distintos modos en que *necesario* tiene que ver con *wujûd*; estos modos también tendrán, obviamente, su correlato en los modos en que *wujûd* es determinado. En concreto *Ilâhiyyât I*, 6 trata de la distinción entre estos necesario y posible; en *I*, 7 se argumenta sobre la unicidad de un existente necesario *per se* (*bi-dhâtihî*).

Las dificultades se abren porque como vemos *wujûd* responde a una división matricial de sentidos: (1) de un lado determinación - afirmación, (2) y de otro necesario - posible (*bi-dhâtihî* - *bi-ghayrihi*). Ahora bien: habíamos visto que *mawjûd* parece relacionarse con *darûrî*; no es difícil ahora ver de nuevo la relación desde el otro lado: un ser necesario *per se* se ha de corresponder, lógicamente, con la anterioridad que ya se le ha atribuido a la sustancia. Dicho de otro modo: lo que es más *necesario* debe corresponderse con una *determinación* (*shay'iyya*) adecuada, primera. Así se conecta nuevamente con el eje de la determinación, como hace también Avicena.

«**I, 6.** (1) Ahora volvemos a lo que [discutíamos] y decimos: hay propiedades específicas que pertenecen individualmente al existente necesario y al existente posible. Decimos entonces: las cosas que entran en la existencia llevan una doble división en la mente. Entre ellas estarán las que, consideradas en sí mismas, no tienen una existencia necesaria. Está claro que su existencia no sería tampoco imposible, pues en tal caso

no entrarían en la existencia. Esta cosa está en el ámbito de la posibilidad. También habrá entre ellas aquello que, considerado en sí mismo, su existencia sería necesaria».

Antes de pasar a la dialéctica de lo que en sí es o no es necesario, volvamos la atención sobre la expresión “el ámbito de la posibilidad”, *hayyiz alimkân*, que el *Avicenna Latinus* traduce como *terminus possibilitatis*. El *terminus* es un espacio no categorial; Marmura traduce como “ámbito de la posibilidad”, “*bound of possibility*”. Por este camino la filosofía llegará a la identificación de pensable con no-contradictorio⁴⁷.

Aunque *wujûd* se considere en su sentido lógico (un existente sólo posible), implica siempre un estado: es *mawjûd* aunque sólo exista en la mente. En ese sentido, *wujûd* es lo opuesto a no-ser: no lógicamente (no a la simple idea de “no ser”), sino como imposibilidad real en tanto absoluta carencia de determinación. No hay modo alguno de concebir algo sin referirlo a su *mâhiyya*, a su realidad intrínseca.

Hay que aclarar que “la causalidad” que Avicena va a tratar aquí no es todavía la “real”: se trata de una articulación anterior a la causalidad, al modo en que lo necesario tiene que ver con la especificación. La causalidad “real” ha de esperar hasta el libro VI. En este punto sigo la interpretación Wisnovsky y Bertolacci (entre otros), quienes sostienen que Avicena no está probando en este momento la existencia de Dios. En todo caso podría leerse lo que sigue como un “puntero” (*ishâra*)⁴⁸ que muestra las exigencias que la

⁴⁷ En este punto el “ámbito de la posibilidad” se piensa desde el intelecto humano. Se trata propiamente de un ámbito racional: podemos articular, por ejemplo, imágenes que en lo real nada tengan que ver consigo. Esto no equivale a que en términos absolutos (*mutlâq*) la posibilidad sea anterior al ser (lo que estaría en contra de *Metafísica IX*), aunque sí deja abierto un espacio de suposición para las determinaciones concretas. Más bien significa que nuestra capacidad de articulación no se corresponde con la realidad de manera directa (en mi opinión, esto es solidario a su vez con nuestras dificultades en el ámbito moral). Pero también la mente divina puede entenderse como “ámbito de posibilidad” en lo que refiere a lo creado: de aquí surge el problema de las ideas en la mente divina y de las modalidades. La modalidad explica los modos de ser desde su intrínseca necesidad, refiriéndolos a la posibilidad.

⁴⁸ Cfr. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 256s. Y BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics*, 171: «Chapter I, 6 starts with a distinction related to the one of essence and existence: that between the “Necessary Existent” — the existent which exists necessarily *per se* (or: by essence), i.e. God— and “possible existent” — the existent which does not exist necessarily *per se*. The remainder of I, 6 and chapter I, 7 are mainly devoted to provide an investigation of the Necessary Existent *based on the sole analysis of concepts*. In

esencia divina ha de articular; como si Avicena formulara una serie de resguardos para la coherencia del sistema⁴⁹.

«**I, 6.** (2) Decimos entonces: aquello que en sí mismo es un existente necesario no tiene causa, mientras que aquello que es de suyo un existente posible tiene una causa».

Aquí aparece la distinción básica entre el ser necesario y el ser posible: su intrínseca necesidad, que complementa la dimensión específica de lo existente. No se trata aquí de lo *necesario* en su sentido lógico, porque ahí la diferencia necesario-posible no apela a prioridades (a la *shay'iyya*), sino a las instancias en las que se aplican ambas nociones (ambas son sencillamente géneros relativos entre sí): por eso son circulares. Cuando se usa lógicamente, lo necesario deja de referir a los sentidos reales de *determinación* y se convierte en una mera posibilidad predicativa que se corresponde con otras de un mismo género: posible, contingente, existente, etc. El criterio en ese caso no es la ordenación de anterioridad y posterioridad que usa Avicena siguiendo a Aristóteles (la ordenación de *causas* en cuanto *actos*), sino a posibles instancias. El criterio que queda es el tiempo: en *sentido puramente lógico*, lo necesario es aquello que se da siempre, lo posible es aquello que no se da siempre. Se trata de una función lógica porque “siempre” y “no siempre” no implican la causalidad (ni *per se* ni *per accidens*).

this way Avicenna shows that metaphysics is able to prove the existence of the Necessary Existent, or First Principle, without taking into account sensible data». Y ahí mismo, nota 63: «I agree with Davidson 1987, p 289 —contrarily to Hourani 1972, Marmura 1980 and Rudolph 1997, pp. 340-344— that the analysis of the concept of “necessary existent” in *Ilâhiyyât* I, 6-7 is a *description of the nature of God, not a proof of His existence*. As far as I can see, by describing the nature of God in these chapters, Avicenna merely aims at providing a “pointer” (*ishâra*) to the possibility of a “metaphysical” proof of His existence —as he says in I, 3, p. 21, 2-8 [pp 23, 31—24, 41]— not the proof itself; this latter is provided in VIII, 1-3 [...]. Marmura 1980 has first pointed out the connection between I, 6-7 and the passage of I, 3 just mentioned». Subrayado mío. Yo iría más lejos que Bertolacci; como intentaré mostrar, la distinción necesario-posible de este capítulo refiere evidentemente a Dios, pero podría aplicarse a muchas distinciones: acto y potencia, sustancia y accidentes, causa y causado, y también Dios y creatura. Como aquí se la considera abstractamente, la aplicación de esta división a Dios es la más intuitiva.

⁴⁹ En el *Tractatus de primo principio*, Escoto une ambas argumentaciones: (1) las consideraciones en torno a la *noción* de ser necesario, y la identificación *real* del ser necesario con Dios, a partir de (2) un estudio sobre la causalidad. Pero para Escoto *necesario* no es una noción primera, sino una disyunción trascendental ontológica.

Por supuesto, esto no significa que el uso lógico de posible-necesario no pueda referirse a su sentido ontológico: tendríamos entonces el sentido de modalidades sincrónicas, empleando la expresión de la Escuela de Helsinki⁵⁰. Este modelo es plenamente válido, pero no es el sentido de necesario que está exponiendo aquí Avicena. La ordenación aquí no es funcionalmente lógica sino por anterioridad y posterioridad, referida a *actos determinados* (*shay'iyya*). Luego lo necesario aquí debe referir a su *ratio*, no al modo lógico en que esa *ratio* puede regir temporalmente sobre casos.

Esta aclaración es esencial para mantener la conexión *Ilâhiyyât* I, 6-7, con el capítulo 5 y me parece que podría recibir más atención de la que se le ha dado en los estudios recientes sobre las primeras *ma'ânî*. En estos capítulos seguimos hablando de las primeras nociones de la metafísica.

Por ahora valga decir que la noción de “causa” aquí tiene un sentido amplio, que podríamos entender como “explicación” (“*A da razón de B*”): se trata del “aseguramiento de la existencia”. Necesario, como noción, explica “qué tan posible” es una *shay'iyya*. Seguimos entonces en el ámbito de lo primero noético, donde *necesario* apela a la suficiencia, aseguramiento o consistencia de la línea *shay'-wujûd*. Este modo de entender *necesario* tiene la ventaja de que se refiere a él como *ma'nâ*: de lo contrario la división entre necesario y posible se daría sólo en las cosas reales (pero eso dejaría en suspenso el sentido de una de las primeras nociones). Adicionalmente, en el próximo capítulo Avicena equipara al ser necesario con el ser verdadero en sí mismo, i.e. con uno de los sentidos de *per se* y precisamente aquel referido a la existencia en la mente, al *estado* (*mawjûd*) de existencia (*wujûd*) correspondiente al intelecto⁵¹.

Aunque necesario conecta con la afirmación *wujûd*, al buscar una diferencia intrínseca en los modos de ser necesario se conecta con la es-

⁵⁰ Cfr. los clásicos HINTIKKA, Jaakko, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford, 1973; KNUUTILA, Simo, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London, 1993; e IBID (ed.), *Reforging the Great Chain of Being*, Reidel, Dordrecht, 1981. Una revisión de sus posturas desde la distinción aristotélica de potencia y posibilidad en García Marqués, Alfonso, “Potencia, finalidad y posibilidad en *Metafísica* IX, 3-4”, en *Anuario filosófico* 23 (1990), 147-160.

⁵¹ En el ámbito conceptual, según su anterioridad, también la sustancia puede ser en cierto sentido pensada como “necesaria por sí misma”; correlativamente, el accidente puede pensarse como “necesario por otro” o “posible en sí mismo”. Me parece que éste es el mejor modo de afincar la división categorial del ser en las primeras *ma'ânî*.

pecificación. Esto significa que no hablamos sólo de existencias extra-mentales: la necesidad afirma la existencia, pero la diferencia intrínseca de la necesidad conecta también con la especificación. Por ello, cuando Avicena habla de “cosas que entran en la realidad”, no está haciendo saltos injustificados de lo específico a lo afirmativo: simplemente está jugando con la relación *wujûd-mawjûd*, porque ninguna es plenamente explicable al margen de la otra. Mejor dicho, *wujûd* pasa de lo determinativo a lo afirmativo según se le vea en los planos coordinados *shay'* o *darûrî*. Con otras palabras: *necesario* como noción primera es la confirmación de si la *quididad* es una determinación considerada en sí misma o respectiva a otro. Desde aquí, desde la vía de especificación, se fundamenta la vía de afirmación.

Para entender la relación de estas nociones conviene decir antes que nada que por ahora Avicena no se refiere a ningún ser *concreto*. La consistencia de lo necesario se refiere a lo real según su intrínseca necesidad (en coordinación con su *mâhiyya*). Si la quididad de ese ente no es necesaria por sí misma, nos referimos a seres “causados” o, mejor dicho, a “la posterioridad” en general. Esta posterioridad refiere a seres que intrínsecamente no “aseguran la existencia”. Por ahora, ése es el sentido en que no son necesarios. En todos estos casos, a partir de lo necesario se piensa lo demás: lo necesario como tal se identifica con *shay'* en sentido fuerte. Cuando la identificación entre *shay'* y *darûrî* es plena, tenemos un ser necesario. Cuando la identificación no es plena, tenemos lo no-necesario, que en realidad es un necesario en cuanto posterior a otro: lo no intrínsecamente necesario es necesario por otro; así se fundamenta metafísicamente lo posible (no-necesario) *desde* lo necesario. No se trata por tanto de un mero juego lógico⁵².

Lo posible se explica primero por conveniencia expositiva; pero posible es una noción que en sede metafísica se piensa desde la necesidad. Esto significa también que la ordenación de los seres como anteriores o posteriores es la expresión del orden afirmativo de *wujûd*. Avicena intentará dejar claro que existe *una* instancia en la que lo *afirmativo* queda suficiente asegurado como *determinativo* de modo que ambos órdenes se identifican, a saber, Dios. En la esencia divina la especificación se convierte con su necesidad: la esencia divina subsume o supone su existencia. Si pudiéramos conocer la

⁵² El uso *lógico* de necesario-posible-imposible apela al tiempo, y por tanto supone la experiencia. Pero en el caso de las primeras nociones no se apela al tiempo ni se podría: lo necesario lo es al margen de una constatación temporal de su existencia, y lo posible no es más que un modo de pensar un *wujûd* en el cual *shay'* y *darûrî* no se identifiquen.

esencia divina tal como es (su especificación), la existencia divina sería *per se nota* (afirmada *per se*). En este sentido *Ilâhiyyât* I, 6-7 es un *ishârât* de teodicea.

Agregar lo *necesario* a lo dicho anteriormente sobre lo determinativo (en I, 5) es agregar la cuestión de los *estados* de la esencia a su pura consideración específica. Cuando se hace eso nos damos cuenta de que hay esencias intrínsecamente necesarias y esencias que sólo se explican por otras: por tanto, unas son posteriores a otras. Por tanto, las esencias se ordenan afirmativamente según anterioridad y posterioridad. La noción de *darûrî* explica la anterioridad y posterioridad de los entes, según su *shay'iyya*. Es decir: al agregar los estados hemos articulado la determinación doblemente: específicamente hay una diferencia intrínseca en los existentes, y esto abre el campo de su ordenación y afirmación. Esto no es introducir términos injustificadamente, sino atender al juego de las tres primeras *ma'ânî*.

A nivel conceptual esta analítica sugiere entonces una necesidad plena y una incompleta, según la realidad formal (*mâhiyya*) sea auto-explicativa o no⁵³. Por eso la causalidad a este nivel debe entenderse simplemente como “explicación de”⁵⁴: aquí no nos encontramos con el estudio causal del libro VI. Así puede hablarse de la dualidad *específica* de lo necesario: un *necesario* pleno es conceptualmente suficiente; un *necesario* imperfecto requiere

⁵³ La diferencia entre necesidad plena o no puede referirse a la doctrina aristotélica de los predicables, respectivamente esenciales o no. Los predicables no esenciales no son auto-explicativos (i.e. necesarios). Las causas vinculan a los seres en el orden afirmativo, pero tienen también un uso lógico, que se manifiesta en los diferentes discursos: dialéctico, poético, apodíctico, etc.

⁵⁴ WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 66: «Recently, the trend among scholars of ancient philosophy has been to emphasize the fact that the Greek terms *aitia* and *aition* ought not to be seen solely as referring to a cause which produces its effect, but should sometimes be seen as referring to an *explanans* or explanatory factor which explains its *explanandum* or thing to be explained». Entre las referencias de WISNOVSKY, debe tenerse en cuenta la que hace a SORABJI, Richard, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, 1980, 3-69. Cfr. también ROSS, José Alberto, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2007, 63-66. Como explica ROSS, el término *explicación* permite hablar más comprensiblemente de causas no productivas, como la materia. El uso de *causa* en cambio «permitiría estrechar los lazos entre la teoría del silogismo expuesta por Aristóteles en *Analíticos Posteriores* y el discurso de la *Física* y la *Metafísica*» (65), que es precisamente lo que hace Avicena.

una causa o explicación. Con ello se podría explicar la distancia entre la “prueba anticipada” de I, 6-7 respecto a VIII, 1-3.

El ser necesario se opone en realidad sólo al no-ser: así se corresponde con *wujûd* en el nivel conceptual. No hay *ratio* del no-ser: el no ser, literalmente, no tiene cabida en una topología trascendental⁵⁵. La *nada* no es el *no-ser*, sino una noción lógica (articulada según *algún* sentido, por tanto, de *shay’iyya*). Pero, en cuanto existente, al ser necesario se lo puede considerar junto al ser posible y así proceder a una especie de comparación de ambos órdenes. Según Avicena, esta distinción es la mayor que puede haber, porque es la más intrínseca. Es decir: la *ratio* de *darûrî* en sus extremos se corresponde con la máxima distinción en *shay’*. Avicena expresará esto diciendo incluso que el ser necesario es verdadero en sí mismo, y el ser posible es falso en sí mismo en I, 8 (1).

«I, 6. (2) El existente necesario por sí mismo es necesariamente existente bajo todos sus aspectos. La existencia del Existente Necesario no puede ser equivalente a la existencia de otro donde cada uno igualaría al otro en existencia necesaria, volviéndose así ambos concomitantes necesarios. La existencia del Ser Necesario no puede ser compuesta en absoluto, [derivando] de una multiplicidad. La verdadera naturaleza (*haqiqa*) del Existente Necesario no puede en modo alguno ser compartida por otro. Al verificar esto, se sigue que el Existente Necesario no depende de otro por relación, no es cambiante ni múltiple, y no tiene nada asociado a su existencia que es propia de él mismo».

Este denso párrafo contiene una primera formulación, una especie de resumen anticipado, del desarrollo entero de I, 6-7. Lo más interesante para resaltar, me parece, es que aquí se anticipa también el *leitmotiv* del resto de la exposición: lo intrínseca y plenamente necesario implica ausencia de toda composición. Esto es clave para lidiar con el problema de la hipotética conjunción de varios seres necesarios (que será sólo imaginativa). Mejor dicho: si todos los seres se piensan como necesarios ¿cómo pueden existir varios seres?

⁵⁵ Los únicos sentidos aceptables de “algo” que escape al ser son la articulación imaginativa y la gramatical que no tengan sentido real. Pero en todo caso estas articulaciones “falsas” se construyen sólo desde articulaciones verdaderas: es decir, son modos del no-ser sólo *secundum quid*. No creo que siquiera la escritura asémica (no signal) sea estrictamente inespecífica. En realidad es imposible justificar la inespecificidad o el no-ser absolutos, puesto que en todo caso tendríamos que partir de las primeras *rationes* para hacerlo.

Si todos fueran necesarios, no estarían unidos, porque la unión de los entes, el orden de la existencia afirmativa, es siempre de anterioridad y posterioridad. Pero si todos los entes fueran necesarios no tendría sentido la posterioridad. Avicena une entonces *shay'* con *darûrî*: lo plenamente específico es lo plenamente asegurado. Veremos que la plena especificación supone una plena unidad (e identidad y simplicidad). En toda pluralidad, algunos “necesarios” lo son falsamente puesto que se componen de una determinación insuficiente (sin plena simplicidad): como veía Wisnovsky, ser compuesto implica ser causado. Un ser intrínsecamente necesario tendrá que ser *uno*, no equivalente a cualquier otra cosa (idéntico sólo a sí mismo), su existencia no vendría de nada extrínseco (sería incausado) ni podría compartirla con nada, sería inmutable, etc.

Esta conclusión, a salvaguarda de la exposición posterior, es coherente: lo necesario lo es *intrínsecamente*, es decir, no necesita apelar a un principio distinto de sí. Esto significa que sólo *un* principio es “autosuficiente” o necesario de suyo: un perfecto aseguramiento de la existencia que no necesita de nada sino de su misma determinación quiditativa para ser⁵⁶. A nivel de principios, toda composición imposibilitaría la auto-suficiencia, porque *un* co-principio lo es *respecto a* otro. Los co-principios sólo lo son como correspondientes. El caso paradigmático es la unión hilemórfica: como la materia y la forma en las sustancias naturales. Aunque también hay cierta co-principiación en la dualidad eficiencia-fin y entre causas intrínsecas y extrínsecas.

Desde otro punto de vista, lo dicho a partir de aquí tiene además un implícito motivo religioso, quizá la idea de mayor peso en el *kalâm* islámico: el principio de la simplicidad divina (*tawhîd*)⁵⁷. Es una constante de los filósofos monoteístas medievales la consideración de Dios como un ser simple, i.e. sin composición y sin partes. Desde el conocimiento de Dios instado por los libros sagrados, la simplicidad divina se convierte en un tema de especial interés. La noción de “atributo divino” es problemática. ¿Los atributos di-

⁵⁶ Esta será la clave de la *coloratio* que hace Escoto del argumento anselmiano: por eso se concluye la existencia de un ser *a se*.

⁵⁷ Sobre la relación de este principio religioso con las formulaciones filosóficas islámicas, cfr. WOLFSON, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, 1976, 359-372; y su artículo “Philosophical Interpretations of the Problem of the Divine Attributes in the Kalam”, en *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959), 73-80.

vinos serían eternos como Dios mismo? ¿Son eternas las ideas divinas? ¿Al modo de creaturas? ¿O se pensará que son “separables” de Dios? ⁵⁸

Aquí sólo puede decirse que la absoluta simplicidad de Dios tiene una formulación filosófica en el sistema aviceniano a partir de la conjunción de las nociones de necesario y quiddidad. Avicena lo explica a partir de la conversión de “necesario” con “incausado”⁵⁹. Lo “simple” está en el orden de la *especificación*, pero sólo de forma correlativa con la *afirmación* de lo necesario: sólo así es un ser plenamente *determinado* como simple. El ser necesario es el ser incausado, i.e. lo intrínsecamente necesario es aquello cuya realidad intrínseca no necesita una explicación fuera de sí mismo. Por ello es un modo de *wujûd* en el que no hay ninguna composición: su *shay’iyya* no viene de ninguna otra ni necesita de nada anterior a ella. Es una esencia completa y perfecta, lo que es equivalente a “simple”. A partir de este modo de explicar lo incausado continúa Avicena con la descripción que encontramos a continuación:

«I, 6. (3) Que el existente necesario no tiene causa es algo evidente. En efecto, si la existencia del Existente Necesario tuviera una causa, su existencia sería por ésta. Pero lo que existe por otro, si se considera en sí mismo, al margen de otro, la existencia para él no sería necesaria. Y todo aquello para lo que la existencia no es necesaria —si se considera en sí mismo, al margen de otro— no es un existente necesario en sí mismo. Es entonces evidente que si lo que es en sí mismo un existente necesario tuviera una causa, no sería en sí mismo un existente necesario. Por ello se hace claro que el Existente Necesario no tiene causa.

De ello se hace también claro que una cosa no puede ser necesariamente existente por sí misma y necesariamente existente por otra. Porque, si su existencia se hiciera necesaria por otra cosa, no podría existir sin la otra.

⁵⁸ LIZZINI, “Wujûd-Mawjûd”, 123: «For Avicenna all divine attributes can be reduced to the absence of the essence-existence division in God».

⁵⁹ En la *historia* del pensamiento árabe, Dios llega a ser considerado necesario a partir de la noción de incausado. Cfr. WISNOVSKY, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, 227-243, y especialmente 237, donde se explica el paso de *eterno (qadîm)* a *imposible de que no exista (latahâla an yabtu)*, convertible esto último con *necesario de existir (wâjib al-wujûd)*. Pero en una deducción metafísica (como la que ahora hace Avicena) la cuestión es al revés: la noción de necesario (*prius*) implica ser incausado (*posterius*). A su vez, la división *prius-posterius* se alcanza sólo con la “intervención” de otra *ma’nâ: shay’*. Ello a su vez implicará la eternidad, etc.: en algún punto deben sostenerse las afirmaciones sobre atributos divinos.

Pero para lo que no puede existir sin otro, su existencia como necesaria por sí misma se hace imposible. Pues si fuera necesaria por sí misma, entonces tendría que existir sin que hubiera influencia en su existencia por medio de la necesidad por lo que es otro y que afecta la existencia de algo distinto. Su existencia no sería necesaria en sí misma».

Todo “existir por otro” supone que la realidad intrínseca no da suficientemente de sí, necesita ser “puesta”. Una esencia posible puede perfectamente existir; pero no por ella misma como su propia causa: lo que tiene de posible es precisamente la incapacidad de dar cuenta por sí misma de su existencia. Mejor dicho: posible significa que no hay una perfecta conjunción entre *darûrî* (como aseguramiento de la existencia) y *wujûd*. La posibilidad es una articulación insuficiente de quiddidad y necesidad. Si un ser es causado su existencia depende de su causa. De ahí que “causado” signifique “necesario de existir por otro” (*wajîb al-wujûd bi-ghayrihi*), expresión convertible por: *shay’-darûrî* por otro, o mejor: quiddidad necesaria en posterioridad. Mientras no se refiera a la causalidad real, la posterioridad significa por ahora, sencillamente, una orden lógico entre nociones.

Volvamos a la argumentación de Avicena: el ser necesario tiene que ser aquél que tenga una existencia necesaria *considerado en sí mismo*. Si un *wujûd* es causado su existencia no es necesaria. La causa hace depender existencialmente a lo causado⁶⁰. Sin la causa no puede existir lo causado y en ese sentido lo causado se identifica con lo posible de no-existir, que no equivale a un ser necesario (que sería en ese caso el “imposible de no-existir”; nosotros podemos pensar el mundo bajo estos términos sólo con funciones lógicas⁶¹). El argumento elabora una primera conversión: en términos de conceptos, necesario de existir significa (o implica ser) incausado. Correlativamente: lo *necesario* incompleto (lo posible en sí) es un “necesario relativo a”. Ser “necesario relativo a” asegura que lo posible se piense *desde* lo nece-

⁶⁰ La simultaneidad de la existencia entre la causa y lo causado es, tanto para Avicena como para Escoto, una tesis axiomática, y significa en último término la imposibilidad de la infinitud creada. Pero no lógica: como funcionalidad lógica, no hay problema en formular una cadena infinita de causas. La teodicea de ambos autores puede reducirse al establecimiento de la distinción entre esta cadena infinita (posibilidad lógica) de la cadena finita de lo creado-causal (actualidad real).

⁶¹ La distinción entre ser y nada (ser como cualquier determinación positiva) se dirige a la lógica. No puede deducirse una *ratio* de no-ser desde *wujûd*: no hay una *mâhiyya* cuyo conocimiento equivalga a pensar “nada”.

sario (sentido metafísico) y de ningún modo al revés (como puede hacerse en lógica).

«**I, 6.** (4) Inversamente lo que es existente posible, cuando se considera en sí mismo, su existencia y su no-existencia se deben ambas una causa. Porque si él existe es porque la existencia, distinta a la no-existencia, ha tenido lugar en él. Si deja de existir, entonces la no-existencia, en tanto distinta de la existencia, le ha advenido. Diremos que es preciso que sea necesario por una causa en comparación con ella. Según eso, en ambos casos lo que le ha ocurrido a la cosa debe haber ocurrido por otro o no. Si por otro, entonces [este] otro es la causa. Y si no existió por otro [la no existencia del otro es causa de su no existencia]».

La conversión se hace a partir de lo necesario: la noción de posible se reduce como toda otra a la noción de necesario, que es una de las primeras. En segundo término, lo posible es, por conversión respecto de lo necesario, lo causado: se hace ya la conversión con *mawjûd*, pero la referencia a la causa implica que lo considerado *en sí mismo* es del orden de la existencia específica. Por cierto: referir la no-existencia a una causa prueba que el término “causa” se emplea en estos pasajes en un sentido amplio, que incluye “explicación” y no se refiere sólo a causas *reales*. La existencia o no-existencia extramental, la *afirmación* del *posible* refieren a ese mismo *posible* en términos quiditativos o *específicos*. En otras palabras: el orden de la afirmación (*mawjûd*) se refiere al de la determinación (*wujûd*). Los estados afirmativos lo son *de* especificaciones quiditativas.

El aseguramiento pleno de la existencia, o el sentido más fuerte de *darûrî*, sólo es posible *respecto* a un sentido pleno de *shay'*, en la medida en que se corresponde con ella. Sólo a una especificación “absoluta” puede corresponderle una existencia afirmativa absoluta. Así se entiende la prueba de la unicidad del ser necesario que sigue a continuación. Como es necesario, deber ser plenamente *wujûd*: esto implica simplicidad. No es tampoco una adición injustificada, ni una teodicea fuera de lugar: es una consecuencia lógica de la auto-suficiencia o perfecta consistencia del ser necesario, según I, 6 (2)⁶². La prueba se hace por eso rechazando argumentos hipotéticos imposibles, a saber: en lo que resta de I, 6 se considera la posibilidad de dos

⁶² Insisto nuevamente en que esto no es, en mi opinión, un argumento de la existencia de Dios. La incausalidad de lo necesario se repite a todos los niveles. Respecto del accidente, la sustancia es incausada y necesaria; lo mismo en el caso de lo causado respecto de la causa, y *también pero no sólo* de la creatura a Dios.

seres necesarios relacionados; en I, 7 se considera si puede haber dos necesarios no relacionados.

4. DIALÉCTICA DE LOS NECESARIOS

La argumentación sigue aquí muy de cerca (más bien detalla) a la del “segundo maestro” de la filosofía arábiga después de Aristóteles: al-Fârâbî⁶³. El argumento farabiano tiene una sencilla premisa dialéctica: si hay dos necesarios, son diferenciables o son idénticos⁶⁴. Resumidamente: los dos necesarios serán o igualmente necesarios en todos los sentidos y por tanto idénticos (no dos realmente, sino uno), o bien serán distintos en algún respecto. Pero esa distinción, ese “algún respecto”, sería “señalable” (predicable): sería “la parte” que los distingue. La distinción implica por tanto partes, falta de simplicidad. La falta de simplicidad implica ser causado y por ello

⁶³ Para el argumento de al-Fârâbî cfr. WALZER, Richard, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford, 1985, 58-61: “[The First Cause] is different in Its substance from everything else, and it is impossible for anything else to have the existence It has. For between the First and whatever were to have the same existence as the First, there could be no difference (*mubayana, diaphora*) and no distinction at all. Thus, there would not be two things but one essence only, because, if there were a difference between the two, that in which they differed would not be the same as that which they shared, and thus *that point of difference between the two would be a part of that which substantiates the existence of both*, and that which they have in common the other part. Thus *each of them would be divisible in speech, and each of the two parts would be a cause for the substantiation of its existence*, and then it would not be the First but there would be an existente prior to It and a cause for Its existence —and that is impossible”.

⁶⁴ La tradición analítica distingue entre el tipo de identidad que aquí se busca (identidad estricta o según el “criterio modal” o según la “Ley de Leibniz”) y otros modos de identidad (contingente, relativa, según el tiempo, etc.), que los medievales acaso asimilarían a criterios accidentales (serían modos de unidad por el género, por la especie, *per accidens*, etc., pero no por la sustancia; distinciones análogas aparecen contempladas en *Metaph V*, 6). Cfr. por ejemplo GEACH, Peter, “Identity”, en *Review of Metaphysics* 21, 1967, 2-12; “Replies” en *Philosophical Encounters*, ed. H. A. LEWIS, Dordrecht, Kluwer, 1991; y HAWTHORNE, John, “Identity”, en Michael J. LOUX y Dean W. ZIMMERMAN (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 2003, 99-130. En tradición aristotélica, las identidades accidentales se fundamentan en la identidad sustancial: «puede decirse que en la medida en que Aristóteles intenta establecer una dependencia de movimiento y tiempo respecto de la magnitud espacial, lo que está aquí señalado es, en definitiva, la dependencia de todo orden de sucesión respecto de un orden de permanencia» (VIGO, Alejandro, “Orden espacial y orden temporal según Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2006, 104).

necesidad de explicación extrínseca. Luego el ser necesario no puede tener distinciones con otro ser necesario: son en realidad el mismo.

Al-Fârâbî prueba que no puede haber dos necesarios, dos consistencias plenas independientes. Esto puede entenderse doblemente: no es lo mismo (a) ser independientes porque ambos son seres necesarios que (b) serlo porque los dos existen completamente al margen, como si pertenecieran a universos distintos. Es vano pretender pensar dos necesarios según la segunda alternativa: si ambos existen son comparables al menos por la existencia (coinciden en *wujûd*), y esto implica anterioridad y posterioridad. Así que sólo queda la vía de su comparación. Según al-Fârâbî, en ella se mostraría una relación según la cual por necesidad uno existiría a partir del otro o no. Si la existencia de uno depende del otro, no se trataría realmente de un ser necesario (sería necesario en sí mismo y necesario por otro, lo que es contradictorio). Si la existencia de uno no depende de la del otro, se vuelve a lo mismo: ambas existencias son diferenciables o no lo son. En el primer caso se rompe, para al-Fârâbî, la simplicidad divina. En el segundo se desactiva la diferencia por identidad absoluta.

El argumento farabiano implica que la determinación plena es el único precedente susceptible de un pleno aseguramiento existencial. De modo que la versión aviceniana no sólo es una re-exposición, sino una ampliación o mejor, una *refundación*: la doctrina de Avicena de las primeras *rationes* apuntala el argumento farabiano. Ya no se trata de una mera deducción lógico-dialéctica, sino de la arquitectura metafísica que explica el sentido de la dialéctica de al-Fârâbî. Mejor aún: el necesario aviceniano no será inmediatamente idéntico a Dios; pero la articulación plena de las nociones, inaccesible a nuestro intelecto, es el ser divino: el argumento farabiano es reintegrado a la totalidad de la ontología.

Volviendo pues a Avicena, la distinción en el eje *shay'-wujûd* implica distinción *mawjûd*, es decir: una determinación no puede ser idéntica afirmativamente a una determinación distinta. Lo cual quiere decir que una de los dos no tiene el pleno aseguramiento de la existencia y es por tanto posterior: significa tanto como ser causado. La razón es que una *wujûd* diferenciada rompe la absoluta simplicidad requerida para hablar de una existencia necesaria. Esto es una reafirmación, por tanto: para que la simplicidad sea máxima, la existencia afirmativa (seguimos hablando hipotéticamente, no probando ninguna existencia real) tendría que resolverse en identidad con la existencia específica, de manera que lo específico de esa esencia fuera precisamente su pura afirmación. Así, el ser incausado debe ser aquel cuyo

mawjûd (existencia afirmativa) se identifique con su *shay'-wujûd* (*mâhiyya*, existencia específica). En resumen: su quiddidad debe ser su existencia, evitando toda composición y por tanto cualquier resquicio a ser causado.

A grandes rasgos, eso es lo que desarrolla la argumentación aviceniana, como inmediatamente veremos.

«I, 6. (7) Decimos: es imposible para el Existente Necesario ser equivalente a otro existente necesario de manera que éste existiera con aquél y aquél con éste sin ser ninguno de ellos causa del otro, sino ambos más bien iguales respecto a la necesidad de la existencia. Porque, si la esencia de uno se considera en sí misma, sin tener en cuenta al otro, entonces será preciso que ella sea o bien necesaria por sí misma o bien que no sea necesaria por sí misma.

(8) Si necesaria en sí misma, entonces o bien tendría también necesidad respecto de la otro, de donde una cosa sería tanto un existente necesario en sí mismo y un existente necesario por otro (lo que, como hemos visto, es imposible); o no tendría necesidad por razón de otro y, entonces, no sería necesario que su existencia fuera consecuente a la existencia de otro, y se sigue necesariamente que su existencia no tendría relación con el otro de modo que exista sólo cuando el otro existe».

Avicena afirma: la existencia de dos seres necesarios es imposible porque uno de ellos dependerá siempre del otro. El primer paso es el mismo: antes de pensarlos hipotéticamente según *mawjûd*, volvamos la mirada sobre ellos según *shay'-wujûd*. Este paso se explica porque, nuevamente, el pleno aseguramiento según *mawjûd* (un verdadero necesario) sólo se corresponde con una perfecta y simple *mâhiyya*: sólo así asegura su posibilidad perfecta como principio.

A este nivel se vuelve sobre la distinción básica: uno de los dos, digamos *A*, es (1) intrínsecamente necesario o (2) no. Por ahora Avicena considera (1) y avanza al siguiente paso: la existencia intrínsecamente necesaria de *A* depende de la de *B*, o no depende de *B*. Efectivamente, no pueden existir dos seres completamente al margen, porque ambos se ordenan según *wujûd*. Esto obliga a que una *shay'iyya* necesaria sea comparable respecto a la otra, que será también necesaria o no. El primer caso es contradictorio: un ser intrínsecamente necesario no puede depender de otro. En el otro caso, su existencia no se hace necesaria por *B*.

Las posibilidades consideradas en (8) son:

$B > \Box A$ — un ser necesario A es causado por B .

$\Box A$ — un ser necesario A no es causado por B .

El primer caso, dice Avicena, es imposible si la necesidad de A refiere al modo de ser intrínseco de su *shay'iyya* (a su determinación en el orden de las especies): en efecto, si es intrínsecamente necesaria, si *shay'* y *darûrî* se cohesionan en plena unidad, la esencia no requiere el aseguramiento a partir de ninguna otra instancia: A no puede ser causado. El segundo caso es coherente. Pero queda la posibilidad de que A no sea intrínsecamente necesaria, como considera Avicena a continuación.

«**I, 6.** (9) Pero, si no es necesario en sí mismo, entonces, considerado en sí mismo, debe ser posible en existir, y considerado respecto al otro, necesario en existencia. De esto se sigue que o bien el otro es del mismo [estado] o no. Si el otro es del mismo, entonces se sigue que la necesidad de existencia de éste deriva del otro cuando el otro es o bien en el ámbito de la existencia posible o bien en el ámbito de la existencia necesaria».

Es decir: $B > \Diamond A$ — un ser posible A es causado por B . La necesidad no intrínseca es posterior, causada, y no puede considerarse en el orden específico (porque no es equivalente a la plenitud de *shay'*); se da sólo en un orden afirmativo. Esto es importante para mostrar que la anterioridad y la posterioridad dependen, como se ve, de las primeras *rationes*; en concreto, la anterioridad y posterioridad refieren el orden específico de las esencias al orden causal. Las causas son el modo en que las esencias específicamente determinadas tienen que ver entre sí. El orden afirmativo es segundo por ello respecto del específico. De todo esto podemos inferir: *la necesidad no intrínseca se fundamenta en la intrínseca; correlativamente, el orden afirmativo refiere a un ser necesario*. Propiamente, éste es (en mi opinión) el principio obtenido en estos capítulos que permitirá en el libro VIII demostrar la existencia de Dios. Por ahora, al margen de una ontología real, este principio tiene aún un carácter *hipotético*.

A todo esto, queda latente la condición intrínseca de la *mâhiyya* de B . Cito en extenso a Avicena:

«(10) Si la existencia necesaria de éste derivara de aquél —siendo aquél un existente en el ámbito de la existencia necesaria— y no derivara de sí mismo o de alguna tercera cosa previa, como hemos dicho en un contexto anterior, sino de aquello por lo que llega a ser, entonces una condición de

la existencia necesaria de éste es la existencia necesaria de lo que ocurre luego por su existencia necesaria, siendo la posterioridad, aquí, esencial. De este modo, ninguna existencia necesaria se llevaría a cabo para él en absoluto. Si [por otro lado], la existencia necesaria de éste derivara de aquél —siendo aquél un existente en el ámbito de lo posible—, entonces la necesidad de la existencia de éste deriva de la esencia de aquél, que está en el ámbito de lo posible. La esencia de aquél que está en el ámbito de lo posible le daría existencia necesaria a éste [siendo así no obstante que] él no adquiriría de aquél lo posible sino lo necesario. En consecuencia, la causa de aquél sería la existencia posible de éste y la existencia posible de aquél no tendría por causa a éste. Por lo mismo, ambos no pueden ser equivalentes —quiero decir, aquello cuya causalidad es esencial y aquello que es esencialmente causado.

(11) Otra cosa [i.e. otro problema] ocurre: a saber, si la existencia posible de aquél fuera la causa de la existencia necesaria de éste, la existencia necesaria de éste no dependería de la necesidad sino de la posibilidad. Se seguiría entonces que la existencia es posible con la no existencia, cuando ambos se han supuesto equivalentes, y esto es contradictorio».

El texto contiene varios casos que expondré a continuación. A partir de (10):

$\Box B > \Diamond A$ — un ser posible A depende de un ser necesario B .

$\Diamond B > \Diamond A$ — un ser posible A depende de un ser posible B .

La posibilidad de A implica, como se ha visto, *posterioridad*. La segunda opción, como se ve, es en último término irrelevante; no llega a ningún necesario *bi-dhâtihi*. Y más bien sería un caso contradictorio, como avanza (11), si se entendería “ B causa A ” como suficiencia existencial para A . Esta última hipótesis supondría que:

$\Diamond B > \Box A$ — un ser posible B causa bzw. hace necesario a A .

Pero esto tampoco tiene sentido. Que la causa sea sólo intrínsecamente posible significa que es un medio de una cadena causal, no un principio. En el caso de dos contingentes, la existencia *mutlâq* de uno no puede derivarse sólo a partir de la del otro. Se necesita “una tercera cosa previa”, i.e. un *wujûd* auto-suficiente que dé razón de ellos:

$\Box C > \Diamond A \wedge \Diamond B$ — un ser posible A y un ser posible B dependen del necesario C .

O, si se ordenan causalmente:

$\Box C > \Diamond A > \Diamond B$ — un ser posible B es causado por un ser posible A , causado a su vez por el necesario C .

En esta última formulación es posible ver el modo en que Avicena entiende “necesario por otro”⁶⁵. Avicena concluye precisamente con esa fórmula a continuación:

«**I, 6.** (11) En consecuencia, no es posible que sean equivalentes en cuanto a su existencia de ningún modo dada la circunstancia de que no estén ligados a la acción de una causa externa. Más bien uno debe ser esencialmente primero, o bien debe haber otra causa externa que o bien los hiciera necesarios a ambos haciendo necesaria la relación existente entre ellos o haciéndola necesaria al hacerlos a ambos necesarios».

Así que, o bien las esencias son equivalentes como necesarios, *pero entonces son la misma y única esencia*, o bien son necesarios por una causa ajena a ellos mismos que los haga equivalentes: $\Box C$: C es anterior a ellos en el orden específico, es decir, es necesario por sí mismo.

⁶⁵ Sólo ha de añadirse el axioma de la distribución: $\Box(A > B) > \Box A > \Box B$. Y si $\Box C > \Diamond A$, entonces $\Box C > \Box \Diamond A$. A partir de esta serie de relaciones pueden construirse sistemas modales como el de Kripke, Bouwer, S4, S5, etc. Cfr al respecto THOM, Paul, “Logic and Metaphysics in Avicenna’s Modal Syllogistic”, en Shahid RAHMAN, Tony STREET y Hassan TAHIRI (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Springer, Milton Keynes, 2008, especialmente 365-371. La cuestión, a la que volveremos después, es la siguiente: ¿el ser necesario causa necesariamente? Si la respuesta es afirmativa y el ser necesario equivale a la raíz misma de toda causalidad, Avicena parece ser un defensor del principio de plenitud. Una expresión de este principio sería: $\Diamond A > \Box A$, donde “A” significa cualquier *wujûd* en el ámbito de la posibilidad susceptible de ser causada. Por mi parte, esto me parece correcto siempre y cuando el ámbito de la posibilidad sea el intelecto divino, no el humano, es decir, desde la quiddidad del Ser Necesario, no desde nuestra posibilidad de unir determinaciones imaginativamente (dado que nuestra articulación imaginativa no se corresponde directamente con un sentido causal-real). Si el Primer Principio incluye dentro de sí la plenitud, es decir, toda posible *wujûd*, y causa necesariamente, parece cumplirse el principio. Me he ocupado de la delimitación del principio de plenitud en Avicena, siguiendo a Allan BÄCK, en “Creación natural y voluntaria: sobre Avicena y Escoto” en David GONZÁLEZ GINOCCHIO (ed.), *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Cuadernos de Anuario Filosófico 214, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, 261-274.

Es oportuno despejar una duda: ¿es una petición de principio estipular *a priori* la vinculación de dos o más necesarios? En el párrafo (12) Avicena se enfrenta de algún modo a esta objeción. Supongamos que, en contra de los casos contemplados en los párrafos (9)-(11), *A* y *B* no se pudieran relacionar directamente. Para Avicena, esta independencia es *secundum quid*, precisamente según las primeras *rationes*. No tiene ningún sentido postular un existente que no se determine según las primera *ma'ânî*. Luego todas las cosas pueden relacionarse: todas las cosas se articulan según las tres primeras *ma'ânî*, de modo que todas son existentes. La independencia de dos existencias distintas es secundaria: la ausencia de relación sólo expresa que no son ellas las primeras nociones, sino determinaciones distintas de éstas. O mejor dicho: la ausencia de identidad entre los seres sólo significa que no son una articulación perfecta de las tres *rationes* (como sólo es Dios), en cuanto causados como seres distintos⁶⁶. Pero entonces no queda sino suponer un tercero, *C*, que los relacione (como su causa).

No queda otra opción en la medida que *necesario* es *ma'nâ* primera. La consideración de dos seres nos obliga a buscar su relación causal (explicativa), porque toda *wujûd* debe también considerarse como necesaria o no. La dinámica de las primeras nociones es ineludible; mejor dicho: las primeras nociones son fundantes al menos en el ámbito conceptual, pero —como veremos— también en el metafísico⁶⁷. Por supuesto, la correspondencia no significa unificación o identidad: lo noético no es directamente lo real, pero guarda una correspondencia. Mantener separadas las nociones es rehusarse a su reducción a nociones primeras. Las dificultades de nuestro conocimiento dan razón de esto, pero es un despropósito si se quiere conocer la dinámica de los principios, que tiene también valor ontológico.

⁶⁶ Aquí podría recordarse el ejemplo aristotélico: Sócrates es blanco y músico, pero ni la existencia de “blanco” ni la de “músico” es auto-suficiente. Ambos son seres que dependen de algo anterior: la sustancia (cfr. *Metaphysica* V, 6-9).

⁶⁷ Lo que Avicena llama aquí “ámbito de la posibilidad” puede referir tanto al intelecto creado como al increado. En el creado pueden hacerse articulaciones causales no-reales (sobre todo por funciones imaginativas). Pero en el intelecto increado, estas articulaciones tienen un valor causal. Esto puede verse más gráficamente en la sentencia de Temistio: Dios es el orden de las ideas (θεός νομός τῶν εἰδῶν). Cfr. PINES, Schlomo, “Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius’ Commentary on Book Lambda and Their Place in the History of Philosophy”, en *Studies in the History of Arabic Philosophy*, The Collected Works of Schlomo Pines vol. 3, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1996, 267-294.

Lo *necesario* es el aseguramiento de la *wujûd*, con lo que la reducción es completa. Y al revés: sólo una plena identidad entre *wujûd* y *darûrî* es signo del auténtico ser necesario. La identificación entre ambas sólo puede existir en una *mawjûd*: de otro modo se abre la comparación y la posibilidad de distinguir determinaciones. Esto rompe la simplicidad de lo necesario porque significa que lo necesario puede articularse con *wujûd* de maneras no unitarias: según lo anterior y lo posterior. Por tanto (y ésta es la tesis de fondo en estos ejercicios dialécticos), *toda multiplicidad debe ordenarse causalmente*, sabiendo que lo posible requiere de lo necesario y no al revés. Es decir: la relación de los seres es una exigencia en la misma medida en que la multiplicidad ontológica se funda y se explica en la reducción a las primeras nociones.

Todo puede someterse a la analítica de las primeras nociones. O bien: las primeras nociones dan cuenta suficiente de todo *mawjûd* desde el “ámbito de lo posible”. La razón de que sean tres hace pensar en la tres primeras nociones como una “deconstrucción” conceptual de lo que filosofía aviceniana puede expresar sobre Dios. La contrapartida es que la *perfecta unificación* de estas nociones es el ser divino, aunque su articulación lógica sea imposible para el intelecto humano.

La argumentación de Avicena no es idéntica a la de Al-Fârâbî aunque evidentemente se construye desde ella. El argumento de Al-Fârâbî es más simple: dos hipotéticos seres necesarios son idénticos o se distinguen; lo que causa su distinción implica a la vez ser causa de su no-simplicidad, de modo que no serían el auténtico ser incausado, necesario. La argumentación de Avicena es más elaborada: aún si hipotéticamente pero a toda costa los pensáramos idénticos, sólo podrían serlo si ninguno dependiera explicativamente del otro. Esto significa simplicidad (i.e. necesidad) y por tanto la identidad significa aquí directamente que son *el mismo* y *único* ser necesario. De otra manera tiene que haber entre ellos alguna relación extrínseca, que sólo se resolvería en un tercer existente lógicamente anterior a ellos. La *identidad* farabiana se convierte, en Avicena, en la identidad de las *ma‘ânî* que además articulan la existencia de los otros seres; Avicena muestra que el ejercicio farabiano no se mueve en el orden de dos existentes actuales, sino que debe asentarse en un nivel anterior.

Ni siquiera hace falta introducir aquí (y no lo hace Avicena) la distinción entre sustancia y accidentes. La razón nuevamente es que no está tratando de la existencia afirmativa (*mawjûd*), sino de cómo *shay’* y *wujûd* se resuelven o no en la plenitud de la necesidad. La distinción sustancia-accidentes es una

distinción de *shay'* equívocas que se da *en un nivel de mawjûd*: es la diferencia de determinaciones correspondientes a un estado del existente. Por ello no tendría ahora mucho sentido decir que la distinción entre dos posibles es accidental, sino que ambos, en cuanto no explicativos, se han de reducir también según las primeras nociones a lo que dé razón de ellas: un *shay'-wujûd-darûrî* en perfecta armonía. *Ilâhiyyât* I, 6-7 se aplica *también* a la estructura básica de la distinción sustancia-accidentes, porque la sustancia es una determinación necesaria, y los accidentes lo son sólo por la sustancia⁶⁸.

Aunque la versión farabiana del argumento puede moverse en lo ontológico, la de Avicena es suficientemente explicativa en el ámbito de las nociones. Mejor dicho: la versión aviceniana se construye desde el principio mismo de la metafísica, de modo que no es una prueba de la existencia de Dios como “parte” (tema) de un sistema, sino como parte de la armazón sistemática misma. Esto permite a su vez su aplicación análoga al esquema categorial (la sustancia da razón de los accidentes pero no al revés), al orden metafísico entero (Dios da razón de la creación pero no al revés) y a cualquier otro ámbito en que haya un orden según anterioridad y posterioridad (incluido el lógico: por ejemplo a la relación entre axiomas y corolarios). La anterioridad y posterioridad mismas se resuelven, según esto, en las tres primeras nociones, en cuanto éstas últimas abren la matriz significativa *wujûd-mawjûd, darûrî-mumkin*: existencia-existente, necesario-posible y, desde ellas, anterior-posterior y causa-causado.

Entre Alfarbi y Avicena hay un punto en común: la relación entre dos *supuestos necesarios* lleva en último término a negar su simplicidad, que es lo que los volvía necesarios en primer lugar. En Al-Fârâbî lo accidental aparece en cuanto se admita la posibilidad de que, si no se identifican, se puede señalar una distinción, sea del tipo que sea. La argumentación de Avicena sería más “fundamental” y a la vez más abarcante: como la necesidad verdadera es el aseguramiento pleno de *wujûd*, la relación entre dos necesarios sólo puede ser según anterioridad y posterioridad, de modo que uno de ellos es un falso necesario, un necesario en clave de posterioridad, causado, “por otro”.

Ya que se ha mostrado en I, 6 que la conjunción de dos seres necesarios sólo puede ser causal (lo que abre la distinción entre necesario por sí y por otro). En I, 7 da el paso para considerar *in recto* la igualdad de los dos hipotéticos seres necesarios; el resultado será el mismo: la comparación de

⁶⁸ Cfr *Ilâhiyyât* II, 1 (3).

dos necesarios ha de reducirse a anterioridad y posterioridad según lo ya resuelto. Es decir: no hay dos necesarios por sí.

«**I, 7.** (1) Decimos además: el Existente Necesario debe ser una esencia (*dhât*) única (*wahida*). De otro modo una multiplicidad en la que cada uno es un existente necesario. Se seguiría entonces que cada uno, respecto al significado que es su verdadera naturaleza (*haqiqa*), o bien no diferiría en absoluto de otro o bien diferiría de él. Si no difiere del otro en el significado que le pertenece esencialmente, difiriendo del otro sólo en no siéndolo —y ésta es inescapablemente una diferencia— entonces difiere de él en otra cosa que el significado. Esto es porque el significado en ambos no difiere; algo se ha unido a él, de manera que se hace ‘esto’ o en “esto” (o se unió por el mero hecho de ser “esto” o en “esto”), mientras esto que se une no se unió a otro. Más bien, es a través que se hace “eso”, o el mero hecho que “eso” es “eso”. Esto es cierta especificación que se ha unido al significado a través de la que hay una diferencia entre ambos. Por tanto, cada uno de los dos difiere del otro a través [de esta cosa que se une con uno pero no con el otro], pero no difiere de él en el mismo significado. Sería entonces distinto de él en otro que su significado».

Avicena está argumentando aquí *si per impossibilem*. Acepta primero que hay dos seres necesarios idénticos: supongamos que tienen exactamente la misma esencia (*dhât*). Debería aclararse, por supuesto, cómo su numerabilidad escapa a toda *shay’iyya*, pero dejemos esto de lado. Si son dos, hay algo distinto por lo que difieren. ¿Qué es este añadido? La ironía en eso es que lo distintivo no puede apelar a un *ma’nâ*⁶⁹. Es decir, *de hecho* no hay distinción; la distinción se reduce a la distinta articulación de las nociones. Avicena sigue con el *Gedankenexperiment*:

«**I, 7.** (2) Las cosas que son otras que el significado pero que se adhieren al significado son los accidentes (*a’rad*) y los consecuentes no esenciales. Estos consecuentes o bien le ocurren a la existencia de la cosa en cuanto existente ([en cuyo caso] es necesario que todo en esta existencia concuerde, cuando estos [consecuentes] se suponían distintos —y esto es

⁶⁹ La multiplicación numérica en la especie responde a cierta concausalidad: no es sólo una cuestión “de hecho”. Eso sería confundir a los individuos de la especie con una causalidad *per accidens*, cuando más bien los individuos son la actualidad *de* la especie (al menos en Avicena). Lo irónico en el caso presente es que entre dos necesarios no hay concausalidad, porque eso implicaría anterioridad y posterioridad.

contradictorio), o [estos consecuentes] ocurren [a la existencia de la cosa] por causas externas, no por la quiddidad misma. Se seguiría que, si no fuera por la misma causa, no habría ocurrido; y, si no fuera por esa causa, no haría diferencia; y, si no fuera por esa causa, las esencias o bien serían o no serían una; y si no fuera por la causa, “esto” por sí mismo no sería un existente necesario, “aquello” por sí mismo un existente necesario —no respecto a la existencia, sino respecto a los accidentes.

(3) Así, la necesidad de existencia de cada uno, particular a cada uno y singularizada, sería derivada de otro. Pero se ha dicho que cualquier cosa que sea existente necesario por otro no es un existente necesario en sí mismo; más bien, dentro de su ámbito, es un existente posible. Se seguiría que, aunque cada uno sea en sí un existente necesario, es, dentro de su ámbito, un existente posible, y esto es imposible».

Toda adición no esencial tiene que ver con accidentes. Lo cual lleva consigo la inaudita suposición de que una adición accidental no rompa la simplicidad de la esencia necesaria o el argumento se cerraría inmediatamente; como es evidente, esto es imposible, pero Avicena quiere insistir. Supongamos entonces que la inherencia de accidentes no inhibe la simplicidad esencial. Serán entonces estos “accidentes” algo concomitante a la esencia: no elementos esenciales, pero tampoco adiciones que rompieran con la simplicidad del ser necesario. Esto, por supuesto, es problemático, aun como hipótesis, puesto que, en resumen, tenemos que suponer una facticidad no asimilable a una *ratio*: a la vez distinta e integrada en ella. Justamente, tiene que estar fuera del orden de la *tassawur*: no puede ser algo concomitante a la esencia *en cuanto necesaria*, porque entonces sería igualmente concomitante a ambas (dado que ambas son igualmente necesarias) y dejaría de ser el factor de diferenciación.

Luego tenemos una adición que no es explicable desde las *ma‘ânî* primarias, ni se “yuxtapone” a ellas de modo que disgregue su simplicidad. Así, no son concomitantes de la esencia en cuanto necesaria, sino añadidos. Pero entonces no pueden depender de la esencia misma, porque serían añadidos comunes; por tanto, deben ser añadidos a partir de algo extrínseco. Esto es absurdo porque significa que el ser necesario vuelve a ser causado en algún respecto, o susceptible de recibir el influjo de causas: éste es el punto de Avicena⁷⁰. Si recibe influjo causal, su esencia no asegura su *wujûd* de mane-

⁷⁰ Como de hecho confirma un poco más adelante, en I, 7 (12): «[Para que] cada uno [de los existentes necesarios hipotéticos] sea un existente necesario y sea la cosa específica que es,

ra plena: si se le añaden estos concomitantes a la esencia por una causa extrínseca, dependen de la existencia de ésta para añadirsele. Por tanto, la diferencia de las esencias necesarias depende de otra cosa. Y por tanto es causada esta diferencia: los dos seres existentes necesarios diferenciados lo son sólo por algo que los diferencia, algo no incluido en su esencia. ¿Y qué clase de ser causado es un ser intrínsecamente necesario pero distinto a otro por un tercero? Avicena tensa aún más el discurso:

«**I, 7.** (4) Supongamos ahora que [cada miembro de la multiplicidad supuesta] difiere del otro en algún rasgo básico, luego de concordar con él en el significado [*ma'ânî*]. Se sigue, entonces, que o bien el significado sería una condición para la necesidad de la existencia, o no. Si es condición para la necesidad de la existencia, es obvio que todo lo que es un existente necesario debe concordar con respecto a él. Si no es condición para la necesidad de la existencia, entonces el existente necesario se habría establecido como existente necesario sin él, irrumpiendo en él, ocurriéndole accidentalmente, y relacionándose a él después que eso ha sido completado como existencia necesaria. Pero hemos negado esto por imposible, mostrando su falsedad. Por tanto, no pueden diferir en significado».

En este párrafo se considera un escenario absolutamente imposible, pero Avicena quiere asegurar la cuestión. Se trata de recorrer el camino que lleve a algo a ser una existencia necesaria al margen de su determinación esencial. Como si, ya constituida en existencia necesaria, su esencia “irrumpiera en él accidentalmente”. Lo irónico en este caso es que la existencia no es separable de la esencia: *darûrî* es aseguramiento-de *wujûd*, no al revés. No se puede coincidir en la existencia, que es algo que *sigue* a la esencia (*lawâ-hiq*): una *afirmación* que no es respectiva a una *especificación*.

«**I, 7.** (5) Verdaderamente, debemos añadir una clarificación posterior de esto, de otro aspecto, a saber, que la división del significado de existente

[debe ser cada uno] uno cualquiera que es un existente necesario en sí y no otro. Si su ser existente necesario es distinto a su ser la cosa misma, entonces la conjunción del Existente Necesario con lo que es la cosa misma tendría que ser o bien debido a sí mismo, o a alguna cosa necesaria, o a una causa otra que sí mismo. Si debido a sí mismo y al hecho de que es un existente necesario, entonces lo que sea un existente necesario tendría que ser esta cosa misma. Si debido a alguna cosa necesaria y causa distinta a él, entonces tendría una causa para ser esta cosa misma. Por tanto, habría una causa para la propiedad específica de su singular existencia. Es, entonces, causado».

necesario en multiplicidad debe conformarse a una de dos alternativas. Tendría que ser o bien por medio de su división en términos de diferencia o por medio de su división en términos de accidentes. Es sabido que las diferencias no se incluyen en la definición de lo que hace de género, pues no confieren al género su verdadera naturaleza, confiriéndole sólo subsistencia actual. Esto se ejemplifica por “lo racional”, pues “lo racional” no confiere al animal el significado de “animalidad” sino que le confiere subsistencia en la actualidad, como una entidad existente específica. Debe ser el caso que las diferencias de la existencia necesaria, si es correcto, deben ser tales que no confieran al existente necesario su verdadera naturaleza sino que le confirieran su existencia actual. Pero esto es imposible en dos aspectos.

(6) Uno de los dos es que la verdadera naturaleza de la existencia necesaria no es sino el aseguramiento de la existencia [*ta' kud al-wujûd*], frente a la verdadera naturaleza de la animalidad, que es otra cosa que el aseguramiento de la existencia (siendo la existencia un concomitante [*lâzim*] necesario suyo o un intruso, como has visto). Por tanto, conferir la existencia al existente innecesario sería necesariamente conferir una condición de su verdadera naturaleza. Pero la permisibilidad de [obtener] esto entre diferencias y género se ha negado como imposible.

(7) El segundo respecto es que se seguiría que la realidad de la existencia necesaria es dependiente en su ser realizado en actualidad de lo que lo hace necesario: el sentido en que una cosa es un existente necesario sería que es un existente necesario por otro. Pero lo que estamos discutiendo es la existencia necesaria en sí misma. Entonces, la cosa que es necesariamente existente en sí misma sería existente necesario por otro; y ya hemos refutado esto».

Apelar a la teoría de la definición significa volver la vista a la actualidad de los supuestos dos seres necesarios. Hipotéticamente, ambos existen, pero no existen por ser necesarios, sino por una nueva diferencia. ¿A qué nivel se sitúa la subsistencia del ser necesario, si su existencia está desligada de lo necesario y es posterior? Porque si ambas existencias fueran necesarias, entonces “lo necesario” sería genérico. Es decir: lo específicamente diferenciado en ambos a partir de su género, lo que haría que ambos existan actualmente, no sería lo necesario. Pero en contra: lo necesario no significaría existencia o subsistencia *actual*, sino un género respectivo a ciertas existencias actuales.

En este caso hipotético *darûrî* actuaría como género respecto de *wujûd*: una especificación (*shay'yya*) del género *darûrî* se volvería un existente, *mawjûd*. Este caso hipotético trastoca la ordenación entera de las *rationes* en cuanto primeras.

Una reordenación de las *ma'ânî* las desvirtúa, porque se tendría el contradictorio edificio especulativo en que algo es *intrínsecamente* necesario y sin embargo ello no sería su determinación última: *aquello* por lo que es necesario ya no sería aquello por lo que existe: existiría por una diferencia distinta a aquella por la que es necesario. Es decir: si lo necesario se toma como género, se tiene el caso de algo necesario por sí que es llevado a la existencia por otro. Si ordenamos ambos *mawjûd*, tenemos un ser incausado que para existir es causado, “y ya hemos refutado eso”. En realidad, dice Avicena, estamos tratando con un ser causado, un “falso” necesario o un sentido incompleto y derivado de necesario.

«I, 7. (8) Se ha hecho claro entonces que la división de existente necesario en estos asuntos no sería la división de significado genérico en diferencias. Así, se ha hecho evidente que el significado que implica la existencia necesaria no puede ser un significado genérico, divisible por especie y accidentes. Queda entonces que sea un significado de especies. Decimos entonces: no sería posible para su tipo de especies ser predicadas de muchos, porque, si los individuos de una especie, como hemos mostrado, no difieren en significado esencial, deben entonces diferir sólo en términos de accidentes. Pero hemos prohibido esta posibilidad en la existencia necesaria. Sería posible mostrar esto por una especie de resumen, don donde el propósito sería lo que queremos decir».

Este párrafo no presenta mayores complicaciones. Si lo necesario no es un género ¿queda que sea una diferencia? No, según lo dicho en I, 7 (4): si necesario es un accidente, la determinación que actualiza como necesariamente existente un *mawjûd* se convierte en algo extrínseco a él. *En resumen:*

«I, 7. (9) Si el existente necesario es un atributo de una cosa, existente por ella, entonces sería necesario, en lo que concierne a este atributo —es decir, existente necesario— que el atributo mismo exista por esto a lo que se le atribuye. Como tal, cualquier otro no puede existir sino como un atributo de esa cosa. Así, sería imposible existir para otro y debería, entonces, existir sólo. [La segunda alternativa es que] la existencia es posible pero no necesaria para él. Así, sería posible para esa cosa no ser un

existente necesario en sí mismo cuando es un existente necesario en sí mismo. Por tanto, la existencia necesaria pertenece sólo a uno».

Este resumen ofrece todos los puntos claves y me parece que toda la dialéctica anterior de I, 6-7 se justifica sólo como una “prueba” de él. En efecto, parecería una petición de principio decir: sólo puede haber un ser necesario. ¿Acaso hay algo que impida la infinitud causal? Para la metafísica aviceniense es una cuestión evidente: si se trata de asegurar la existencia, la determinación apropiada es *darûrî*, es primera, y sólo puede existir (*mawjûd*) como propia de un ser único. Asegurar la existencia está fuera de duda, porque las cosas existen y sólo pueden existir por sí mismas o por otras. Mejor dicho: *wujûd* como determinación (*shay'*) sólo puede existir en un *tópos* determinado (*mawjûd*) según la necesidad propia de su existencia (*darûrî*). Se podrá negar que ésta o aquélla sean la determinación necesaria intrínseca, pero no que la necesidad determina intrínsecamente a la existencia en algún nivel (el de la plenitud esencial). Y eso sólo puede ocurrir *realmente* en un caso.

En efecto, el único modo de ser realmente necesario es evitar toda ruptura o falta de simplicidad a nivel específico; si hubiera una discontinuidad, “necesario” habría de asimilarse a un sentido de ella, a saber, como género o especie. Pero, si es género, no es una determinación actualizante; si es diferencia, es un agregado y supone dependencia. La única alternativa posible es entender (esto no es una prueba sino una reducción) que lo necesario sólo puede ser auténtico si es el aseguramiento pleno de una existencia. Aseguramiento pleno significa que no cabe ningún rompimiento. La ruptura especie-individuos no es coherente con un ser plena y perfectamente necesario, precisamente porque reintroduce el problema: en una distinción de individuos, “necesario” se convierte en una parte de su constitución como individuos; y si es una parte, o es algo extrínseco o no es lo determinante en último término.

La única manera de hablar de una pluralidad necesarios, y en esto consiste toda la experimentación en esta dialéctica, es suponer una diferencia tal que sea absolutamente *fáctica*, irreconciliable con ninguna *ma'nâ* y, por tanto, fuera de todo orden discursivo. A la vez, debe estar fuera por tanto de todo orden causal. Pero en este caso ¿en qué sentido sería una diferencia? No puede constatarse cognitivamente porque entonces se la integra a la argumentación y, con ello, se convierte en un *hecho* a la espera de integración causal-demostrativa (movimiento del *an sit* al *quid sit*). Sólo queda que sea una pura mole a-intelectual, una facticidad inconmensurable con ninguna intelección. Este absurdo lleva consigo la imposibilidad de que dos (o más)

seres necesarios puedan conocerse entre sí y a sí mismos, dado que hay un excedente fáctico incognoscible. A ello seguiría poner en duda la perfección del intelecto divino, etc.

Lo que me parece importante dejar claro, en todo caso, es que las primeras *rationes* son sistémicas, o que verdaderamente son los cimientos de toda la metafísica aviceniana. En su articulación hay una serie de implícitos que no pueden dejarse de lado para situar los temas⁷¹: el eje afirmativo sigue al específico; el aseguramiento de *darûrî* se corresponde con una plenitud en el eje *mawjûd*, y sigue por tanto a una plena existencia en el eje *shay'-wujûd*. La plena especificación, por su parte, inhibe cualquier multiplicidad o, mejor dicho, cualquier extemporaneidad en la relación *shay'-darûrî*: no deja posibilidad de agregar ninguna *ratio* fuera de la plena armonía de estas dos. Esto incluye la distinción por accidentes, por género, por número, etc. En términos de Avicena:

«I, 7. (13) El Existente Necesario es por tanto uno enteramente (no como las especies son subsumidas en el género) y uno en número (no como los individuos subsumidos bajo las especies). Más bien, es un significado, la explicación de cuyo término pertenece sólo a él; y su existencia no es compartida por ningún otro. Clarificaremos más esto en otro lugar. Estas son las propiedades específicas con las que cuenta exclusivamente el Existente Necesario».

Seguramente la unidad exclusiva del ser necesario tendrá que ser mejor aclarada (no sólo negativamente). En último término, debido a la causalidad en el sistema de Avicena, la existencia del ser necesario es más que la existencia de una cosa común. Y además, al ser absolutamente simple, no pueden emplearse los actos lógicos para definirlo, asignarle géneros o diferencias, etc.

Una existencia susceptible de ser determinada por operaciones lógicas no podrá nunca ser simple, porque las operaciones lógicas reflejan el orden ontológico. Por ello, al hablar de la simplicidad, de la ausencia de género, etc., nos referimos a cualidades radicalmente propias de un sólo ser necesario y simple. Visto desde el punto de vista de la metafísica pura, el desarrollo de Avicena ha seguido un propósito doble: negativamente, se trata de negar

⁷¹ Por supuesto, no me propongo exponer toda la metafísica aviceniana; mi propósito es sólo mostrar que en las primeras *rationes* hay una armonía y sobre ella se desarrolla la ontología. Avicena busca evidentemente la coherencia sistémica.

toda posibilidad de alcanzar sentidos ontológicos haciendo *usos lógicos* de las primeras nociones⁷²; positivamente, se trata de sacar el rendimiento ontológico de su recíproca articulación.

«I, 7. (14) En cuanto al existente posible, su especificidad resulta evidente a partir de esto, a saber, que necesariamente necesita de otra cosa para volverlo existente en acto. Todo lo que es posiblemente existente es siempre, considerado en sí mismo, posiblemente existente; pero puede suceder que su existencia se vuelva necesaria por otro. Esto puede ocurrirle siempre, o bien su existencia necesaria por otro puede no ser perdurable, sino que tenga lugar durante cierto periodo de tiempo y no durante otro. Esto debe tener una materia que preceda temporalmente a su existencia, como mostraremos más adelante. Aquello cuya existencia necesaria por otro es siempre tampoco es simple en cuanto a su esencia. Porque lo que posee por sí mismo es distinto de lo que posee por otro. Adquiere su heceidad (*haqîqa*) en existencia por ambos a la vez. Es por esto que sólo el existente necesario está desprovisto de asociarse con lo que es potencia y posibilidad. Es el único existente, otro siendo un compuesto».

El existente posible del que aquí se habla no es tampoco un posible lógico, sino ontológico: es el ser contingente⁷³. En efecto, respecto de la plena articulación de ser y necesidad, toda posterioridad requiere de un aseguramiento primario, anterior. Tenemos así un sentido de *wujûd* que no se une absolutamente con *darûrî*. En ese sentido es posterior: ésta es la *ratio* de lo

⁷² El uso lógico obtiene derivados de una *ratio* por una serie de operaciones: negación, generalización, etc., pero esas operaciones han de depender de algo. La articulación de las *rationes* primeras no es lógica sino que funda la lógica (en último término, la máxima articulación ontológica es la esencia divina).

⁷³ Avicena es cuidadoso: es la no referencia a “posible” lo que hace trascendental a “necesario”. De otro modo, todo esto sería una pura circularidad lógica; la versión aviceniana de lo trascendental puede apreciarse de mejor modo si se la confronta con la farabiana, que es cercana pero claramente distinta: «Au début de ce dernier [en las *Tesis esenciales*, *al-Da'âwâ al-qalbiyya* del *Kitâb al-Hurûf*], al-Fârâbî affirme que “l’existence (*wujûd*), le nécessaire (*wâjib*) et le possible (*mumkin*) sont des intentions (*ma'ânî*) représentées (par elles-mêmes), et non par l’intermédiaire de la représentation d’une autre (*intention*) antécédente. Ils sont plutôt des intentions claires dans l’esprit; et s’ils son définis par un énoncé (*qawl*), c’est uniquement une manière d’attirer l’attention sur eux, et non une manière de les définir par des intentions plus claires (*azhar*) qu’eux» (FINIANOS, *De l’existence*, 56).

posible. Ahora bien, aunque ser causado convierte a su esencia en intrínsecamente posible, precisamente por su dependencia respecto a lo primario cabe todavía llamarle un ser “necesario”, pero *secundum quid*: necesario por otro (*al-wujud bi-ghayrihi*). Y al menos en este texto no hay un requerimiento temporal específico, de manera que, si existe, debe serlo por su causa.

La ausencia del criterio temporal me parece fundamental. La escuela de Helsinki ha leído la metafísica modal de algunos autores medievales, como Avicena y especialmente Escoto, en clave de la llamada “contingencia sincrónica”⁷⁴. Se trata de una lectura de las modalidades ligadas al criterio temporal: necesario es lo que existe siempre, posible es lo que no existe siempre. Pero como el tiempo es un accidente, me parece claro que en ese caso no estamos ante un uso ontológico de estas modalidades, sino ante su conversión lógica. En términos lógicos, lo necesario, lo posible y lo imposible son correlativos. Cualquiera puede obtenerse a partir del otro, y eso significa que no se ordenan derivadamente entre sí. Lo que queda es, pues, apelar a un criterio que explique su aparición. Si nos atenemos sólo a lo empírico, el criterio temporal parece suficiente.

Pero en el inicio de la metafísica el criterio temporal no es el determinante porque las nociones de posible y necesario no están al mismo nivel. Dicho de otro modo: hay que buscar una manera de distinguir lo necesario y lo posible sin atender al tiempo; más aún: hay que buscar la manera de deducir lo posible a partir de lo necesario. Desde Avicena, la cuestión es saber si lo posible puede entenderse con las primeras nociones, al margen de cualquier otra *ma'nâ*. Esto si se quiere que las primeras *rationes* funden cualquier otra: de lo contrario el planteamiento mismo de su metafísica sería incoherente. Parece que no es posible, porque la conjunción de *wujûd-darûrî* significa ser necesario. Pero en cambio, la analítica permite una visión reconciliadora: cabe un ser necesario no pleno, o un ser necesario en relación con otro ser necesario, de modo que sea necesario en segundo orden o en términos de

⁷⁴ En VOS, Antonine, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, especialmente el capítulo 7, la noción de “contingencia sincrónica” se toma como clave de la filosofía y la teología de Escoto. Pero creo que la contingencia sincrónica traduce un principio ontológico (a saber, la potencia voluntaria) a su funcionalidad lógica. Creo que tiene razón Richard CROSS cuando señala la insuficiencia de este criterio (*Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford, 1999, 39): «Pero aun la noción de contingencia sincrónica expresa simplemente una serie de afirmaciones que deben ser implícitamente sostenidas por quienquiera que crea que un Dios atemporal puede actuar libremente».

posterioridad. Esto es un ser necesario por otro que, por conversión, se convierte en el “posible por sí mismo”.

Una aclaración es especialmente iluminadora: aun si un existente tuviera la existencia de manera perdurable, siempre que ésta sea causada por otro será él mismo solamente posible. La causalidad significa relación de lo anterior con lo posterior: esta es la *ratio* de causa, y una de las primeras que se obtienen de las *rationes* anteriores: de ahí lo inoportuno de comprender la existencia posible desde la temporalidad. Lo determinante aquí no es lo temporal, sino el ser o no causado (aun si hubiera una simultaneidad); y esto equivale a ser o no simple. El ser posible no es simple: su modo de ser intrínseco (su *haqîqa* o ipseidad) depende de una bivalencia, de “lo que posee por sí mismo distinto de lo que posee por otro”. Esto es la articulación incompleta de las *ma‘ânî*: la apertura de una posibilidad de no-conjunción plena⁷⁵. Es el existente necesario el que no está compuesto. Y así termina Avicena cerrando este pasaje con una nueva alusión a la distinción de acto y potencia: si el ser posible necesita de otro para estar en acto, correlativamente el ser necesario no tiene nada de potencia o posibilidad. Es, digámoslo así, sólo acto. Por eso no es dual: toda la argumentación anterior sobre la unicidad del ser necesario puede re-interpretarse perfectamente como la imposibilidad de existir dos puros actos idénticos no identificables, puesto que su identificación por un tercero los convertiría en potenciales respecto de él.

Estas afirmaciones sobre el ser posible como un ser que necesita de otro para existir en acto nos permiten redondear la consideración del ser necesario. Si al inicio de su exposición había dicho Avicena que la doctrina del ser necesario y el posible era la doctrina del acto y la potencia, ahora podemos entender que el ser necesario es simple, y por tanto incausado: esto equivale también a ser en acto intrínsecamente.

⁷⁵ De aquí parte la noción de *mal* en Avicena, ligada por tanto a la causalidad y a la emanación del cosmos. LIZZINI, “Wujûd-Mawjûd”, 123: «existence is good (so that Existence is true and pure Good), and non-existence (which is only in a relative sense since no predication can be given of an absolute non-existent) is evil. Avicenna’s Neoplatonic orientation is here again manifested: existence is pure good and pure perfection, while non-existence is evil and lack».

II TOPOLOGÍA TRASCENDENTAL

1. LOS DOS ÓRDENES DE *WUJÛD*

Empecemos con la determinación, es decir, con la articulación de los términos *cosa* (*shay'*) y *existente* (*mawjûd*). Las dos nociones no son directamente convertibles, por supuesto, o la división no tendría sentido. En concreto en las *Ilâhiyyât*¹ la noción de existencia parece más amplia que la de cosa, frente a la postura farabiana². La razón es que existencia puede decirse de Dios, pero cosa no: Dios no es una *cosa*. Esto complica mi interpretación, porque parece un primer momento en que se ve que las primeras nociones del intelecto no son directamente aplicables al plano metafísico, pero el punto es ambiguo incluso en el mismo Avicena y será un motivo sobre el que volveremos.

¹ Las *Ilâhiyyât* del *Kitâb al-Shifâ'* contienen, en mi opinión, la formulación más metódicamente depurada de la metafísica aviceniense. Por ello, lo que se prueba aquí tiene un peso interpretativo muy fuerte. Con todo, lo que sigue aparece también por ejemplo en la metafísica del *Dânishnâme*, capítulo 2. Ahí se declara que el género-sujeto de la metafísica es el ser como tal, en términos absolutos (*hasî-i mutlaq*). El enfoque de la metafísica se corresponde así con el ἀπλῶς aristotélico (cfr. *An Post* I 4, 73b 21ss). Esto supone una predicación universal, es decir, *per se* y para todos los individuos: καθόλου.

² Para al-Fârâbî, “cosa” es más amplio que existente. Escribe FINIANOS: «Al-Fârâbî associe “existant” et “chose” dans le chapitre XVI du *Kitâb al-Hurûf* consacré au terme *shay'*, “chose”. Ce dernier, précise-t-il, peut se dire de tout ce qui a une quiddité (*mâhiyya*), “que ce soit extérieurement à l'âme ou représenté en elle d'une façon quelconque”. Dire “ceci est une chose” équivaut à dire “ceci a une quiddité”. Mais le terme “existant” (*mawjûd*) se dit uniquement de ce qui a une quiddité hors de l'âme, et ne se dit pas d'une quiddité seulement représentée. Ainsi chose est un terme plus général que celui de l'existant”. L'existant, à l'inverse de “chose”, se dit d'un jugement vrai. Si l'on dit que “ce jugement est une chose”, on veut exprimer par là qu'il a une quiddité, et non qu'il est vrai» (*De l'existence*, 58).

Señalemos por ahora que la noción de cosa no es idéntica a la de existencia. La raíz del conflicto refieroe a la filiación de los términos: “existencia” tiene una línea directa con la filosofía griega, pero *shay’*, como señala Wisnovsky, tiene su origen más bien en la religión³. Resumiendo el *status quaestionis* que Wisnovsky desarrolla detenidamente, podemos apuntar las siguientes observaciones⁴:

(1) Terminológicamente, *mawjûd* es equivalente al griego τὸ ὄν; *mawjûdât* a τὰ ὄντα; *wujûd* a εἶναι; *shay’* a (τόδε) τί.

(2) “Todas las cosas” es el objeto de los atributos divinos: su poder, ciencia, etcétera: esto se corresponde con el uso de *shay’* en los textos religiosos. Esto tiene que coordinarse con el uso gramatical de *shay’*, en el que el término equivale a la noción de sujeto: todo predicado refiere a una *shay’*. Claramente, el sentido religioso es determinante en mayor medida. Dios será en todo caso “*shay’un lâ ka-l-ashyâ’i*”, una cosa pero no como las otras. En tiempos de Avicena hay fundamentalmente dos interpretaciones: algo es una *shay’* sólo si existe fuera de la mente (asharíes y mâturîditas), o bien algo es *shay’* aun antes de existir, incluso si su existencia fuera de la mente es imposible (mutazilíes)⁵.

(3) En el *Kitâb fî l-falsafat al-ûlâ*, al hablar de la esencia, al-Kindî emplea los términos *dhât* (para la esencia), *ays* (para los existentes) y *lays* (para los no-existentes). Al-Fârâbî incorpora el término *mâhiyya* (quiddidad), a partir de *mâ huwa* (que traduce la expresión aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι⁶). Para al-Fârâbî, *shay’* es más extenso que *mawjûd*, porque se refiere a

³ «In an article published in 1984, Jean Jolivet suggested that the origins of Avicenna’s distinction between essence and existence lay not in ancient Greek philosophy, as has generally been supposed, but in early Islamic doctrinal theology (*kalâm*), and specifically in the ninth- and tenth-century debates between Muslim dogmatists (*mutakallimûn*) over how the terms “thing” (*shay’*) and “existent” (*mawjûd*) relate to each other. In the next chapters I shall argue that Jolivet is correct in highlighting the *kalâm* background to Avicenna’s essence/existence distinction» (WISNOVSKY, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, 145).

⁴ Resumo aquí ideas expuestas en *Avicenna’s Metaphysics in Context*, capítulo 7, 145-160.

⁵ También para al-Fârâbî (como explica en el *Libro de las letras*, el *Kitâb al-hurûf*) sólo el existente fuera del alma (*hârij al-nâfs*) puede ser propiamente llamado *mawjûd*. Cfr. LIZZINI, “Wujûd-Mawjûd”, 117. Por eso *shay’iyya* es más extenso que *mawjûd*: para al-Fârâbî, *shay’iyya* refiere a toda existencia mental o extramental.

⁶ Empleo la expresión como *esencia*, en el sentido de esencia universal, por oposición a su existencia singular concreta: τί/ ε)στι.

cualquier esencia, dentro o fuera de la mente. El término *mawjûd* sólo es más extenso que *shay'* en su uso gramatical, puesto que se puede decir que “Zayd existe como persona”, pero no que “Zayd es cosa como persona”⁷.

(4) Wisnovsky resume así la distinción entre *shay'* y *mawjûd* de *Ilâhiyyât* I, 5: «Avicena muestra que cosa y existente tienen distintos significados. “Cosa” se asocia con términos como “realidad interior” (*haqîqa*) y quiddidad (*mâhiyya*), y se refiere a una entidad vista a la luz de la esencia; “existente” se asocia con términos como “afirmado” (*muthbat*) y “realizado” (*muhasal*), y se refiere a la entidad vista a la luz de la existencia»⁸. Sin embargo: «En este contexto, el propósito de Avicena al describir *shay'* y *mawjûd* como co-implicados es recalcar la idea de que aunque tienen distintos significados, ni *shay'* ni *mawjûd* es más extensamente aplicable que el otro: los dominios de los objetos a los que se aplican se yuxtaponen plenamente. [...] Pues al menos en este contexto, Avicena está diciendo que ni *shay'* ni *mawjûd* es lógicamente anterior al otro. No hay indicio aquí de que ser existente esté de alguna manera subordinado a, o sea un accidente de, ser una cosa»⁹. Así, ser un existente y ser una cosa es siempre lo mismo, aunque cada término se ordena a un sentido distinto. En resumen, «la posición de Avicena en *Ilâhiyyât* I, 5 es un compromiso entre la posición de los ashariés y los mâturîditas de un lado, y la de los mutazilíes y al-Fârâbî de otro. Pues aunque Avicena defiende la identidad extensional de cosa y existente como hacen los ashariés y los mâturîditas, también defiende la diferencia intensional de cosa y existente justo como hacen los mutazilíes y al-Fârâbî»¹⁰.

(5) La diferencia entre esencia y existencia, terminológicamente, se basa en la de existencia específica (*al-wujûd al-khâss*) y existencia afirmativa (*al-wujûd al-îthbâtî*). Brevemente, esta distinción recoge la diferencia entre la pregunta por el $\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ y el $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$. «Predicar la existencia afirmativa de una entidad es afirmar *que* la entidad es, no *qué* es la entidad. Como la existencia que es específica es idéntica a la realidad interior, y como la realidad interior es idéntica a la quiddidad [*whatness*] (*mâhiyya*), se sigue que la existencia que es específica es idéntica a la quiddidad. Como la existencia que es específica es idéntica a la quiddidad, y como la existencia que es específica es

⁷ El árabe deja tácito el verbo ser; los traductores del griego suplen el verbo ser tácito del predicado nominal por el giro “existente”: literalmente, “Zayd existente persona”.

⁸ WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 152.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibid*, 153.

distinta a la existencia afirmativa, se sigue que la quiddidad es distinta a la existencia afirmativa. En otros términos, la esencia es distinta a la existencia»¹¹. Es decir, Avicena resolverá el conflicto con la distinción entre *tassawur* y *tasdîq*. Existente y cosa son extensionalmente idénticos (orden de la determinación), pero intensionalmente distintos, puesto que *wujûd* ha de ser capaz no sólo de dar cuenta de toda posible determinación sino también de todo posible *estado* de éstas (orden de la afirmación). Así, por un lado, lía la noción de *shay'* de las discusiones teológicas con el concepto aristotélico de τί ἐστὶ οὐ τί ἦν εἶναι, a la vez que garantiza la unidad de ambos órdenes en *wujûd*, es decir, el objeto de la metafísica.

A través de estas clarificaciones se ve claro el afán de Avicena por la coherencia: un marco a partir del cual pueda construirse la metafísica. Esta aparente serie de normativas epistemológicas, que hasta ahora parece haber versado sobre conceptos, tiene que ver también con lo real, porque las *ma'ânî* no se reducen exclusivamente a ninguno de estos órdenes. Las argumentaciones avicenianas sugieren que la coherencia es necesaria precisamente para asegurar esta relación. Lo incoherente puede pensarse, pero *no tiene sentido*: puedo pensar una multitud de seres necesarios, por ejemplo, pero eso es incoherente¹². La metafísica no se construye sobre esos “caminos cerrados”.

En realidad, para entender cómo aparece el “sistema” de Avicena puede adelantarse el siguiente camino: de entre todas las posibles construcciones lingüísticas, sólo algunas tienen sentido gramatical. De éstas sólo algunas tienen sentido lógico en términos de predicación. A su vez, no toda predicación lógica tiene sentido metafísico, ni toda posibilidad metafísica tiene un correlato causal-físico inmediato o directo. Éste es el propósito que tiene construir una metafísica según la apodeixis aristotélica: fundar la ontología en paralelo con la teoría causal.

El orden de las *rationes* es importante: si bien en I, 1 (15) Avicena afirma que son caracteres de la existencia lo universal y lo particular, la potencia y el acto, lo necesario y lo posible, claramente ésta no es una deducción

¹¹ Ibid, 155.

¹² Estrictamente, no se puede *concebir* una multitud de seres necesarios. Lo que puede hacerse es *imaginar* una multitud de seres y atribuirles predicativamente el “ser necesarios”. ¿Qué significa aquí esta predicación? La lectura de *Ilâhiyyât* I, 7 es una muestra de todos los posibles modos en que dicha atribución podría llevarse a cabo: como hemos visto, *ninguna tiene sentido*. *Necesario* no es un género.

positiva del “lugar” de estas nociones en la metafísica. La pregunta pertinente es cómo ordenar esta clase de distinciones —que aparecen también por ejemplo en I, 2 (13)—, en las que los conceptos propios de la metafísica aparecen simplemente consignados.

Intentaré seguir a Wisnovsky para buscar el modo de derivar los caracteres y especies de la existencia. La dificultad de este punto radica en que debe hacerse *a partir* de las primeras nociones: no es válido hacer uso de otras *rationes*, porque toda *ratio* debe resolverse en estas primeras. En todo caso, la deducción ha de seguir un punto clave señalado por Wisnovsky: la distinción fundamental entre determinación (que refiere al modo de ser de *shay'*, i.e. a las posibles determinaciones de su *mâhiyya*) y afirmación (que significa el estado de una *mâhiyya* dada). Como *wujûd* significa una cierta modulación de ambos, es lógico que *wujûd* sea el objeto de la metafísica. A su vez, y precisamente en tanto que une ambos órdenes, no puede haber *mawjûd* que no deba especificarse y su especificación no tiene sentido si no es “en” cierto estado afirmativo. En otros términos, *wujûd* significa una *mâhiyya* determinada como cierto *mawjûd*. Las tres nociones son inseparables: no hay *mâhiyya* si *wujûd* no se articula con *shay'*, ni hay *mawjûd* si *wujûd* no se articula con *darûrî*.

Avicena no lleva a cabo esta suerte de deducción de manera ordenada, aunque sí hace referencias a los *lawazîm* que acompañan a *wujûd*; en todo caso, me parece que es el mejor modo de ordenar los textos: la lectura aquí propuesta permite explicar el orden expositivo de *Ilâhiyyât*. Avicena nunca afirma que las primeras *ma'ânî* puedan articularse, y su discurso no siempre es ordenado, pero en otro caso no tendría sentido que fueran primeras.

Con la siguiente resolución pretendo ofrecer además una propuesta para derivar otras nociones capitales de la metafísica a partir de lo único que Avicena nos ofrece: tres primeras *rationes*. Lo que nos queda es una doble restricción: por un lado, en el plano nocional no podemos acudir a otras *rationes* que las que ha ofrecido ya; por otro lado, la metafísica debe ser fundamento real de todo el orden ontológico, de todo el saber y principio de toda ciencia. El examen que sigue es también, en ese sentido, una primera prueba de la validez de ambas restricciones. A la vez, permite resolver algunas cuestiones importantes. Entre ella, una pregunta fundamental: ¿hemos de incluir en el mismo nivel primario que las otras *rationes* al *uno* y al *acto*? Avicena parece hacerlo en algunas ocasiones y en otras no; ensayaré aquí una solución según la cual el *uno* es convertible con *wujûd* pero sin usurpar su lugar como objeto de la metafísica.

Queda supuesto ante todo que esta deducción es sólo una hipótesis de interpretación y, para no hacer demasiado extenso el análisis, sólo se ofrecen algunos textos claves de *Ilâhiyyât*. El presente examen será por ello genérico: todo esto merecería sin duda una explicación detallada.

Por otra parte, ésta no sería la primera vez en que se intente asimilar una deducción formal en sede cognoscitiva en la filosofía de Avicena, al modo de Kant¹³. Pero como Avicena no pretende separar lo nouménico de lo fenoménico, la deducción no tiene el propósito de separar a la razón del ámbito de la experiencia; por el contrario, permite asimilar ciertas funciones del ámbito de lo sensible a las del intelecto. Esto a la vez muestra la importancia radical del conocimiento sensible y expresa una convicción clara del avicenismo: en nuestro estado y para nuestro intelecto, lo real no puede deducirse de lo mental: no somos capaces de pensar *a priori* toda posible determinación y toda posible afirmación. Sólo poseemos, casi por negación, los límites de ambas, al modo de las posibles afirmaciones que podemos hacer y, según lo que alcancemos a conocer científicamente, del valor real de algunas de estas posibilidades¹⁴. Por eso conviene estudiar metafísica después de la física y no podemos derivar ésta de aquélla *a priori*. Esto lleva consigo múltiples ventajas: la metafísica es la ciencia rectora, pero esto no descalifica las ciencias particulares, sino que es una suerte de estímulo¹⁵.

¹³ Estoy intentando señalar ciertos aspectos proto-kantianos en la ontología “a priori” de Avicena. En esto sigo a Allan BACK, que avanza la cuestión en torno a la estética trascendental: cfr. “Imagination in Avicenna and Kant”, en *Tópicos* 29 (2005), 101-130. La intención es explicitar tanto como sea posible la conexión de Avicena con posteriores desarrollos racionalistas.

¹⁴ Me parece que es así como las metafísicas de la esencia conectan con la posibilidad de formular una *gramática especulativa* o *universal*. Se trataría de elaborar una suerte de “esquema” de los posibles modos de predicación de sujetos y propiedades, en vistas a establecer los sentidos *reales* (posibles) de predicación. De ahí la diferencia de niveles: no toda construcción gramaticalmente válida tiene sentido lógico, metafísico, físico, etc. Se trata, hasta cierto punto, de un intento de construir un mapa en perfecta escala con la mente divina. Además de Tomás de Erfurt (autor de la célebre *Grammatica speculativa sive de modi significandi* durante mucho tiempo atribuida a Escoto), otros autores intentan construir una gramática especulativa, una *characteristica universalis* o modelos derivados: Martín y Boecio de Dacia, Juan de Caramuel, Leibniz e incluso Husserl.

¹⁵ Esto es lo que permite *a la vez* afirmar: (1) que las primeras *ma‘ânî* no dependen de una validación o verificación empírica y (2) que la ciencia *no* puede construirse sin esta validación empírica. El saber aviceniano es un balance entre ambos. Sobre el empleo del conocimiento

Dada la insuficiencia cognoscitiva humana, sólo las ciencias particulares pueden proveer a la metafísica de las determinaciones apropiadas; en cierto modo, la metafísica depende de las ciencias para “construirse” gradualmente. Mejor dicho, la metafísica es el estudio de las condiciones de posibilidad de las articulaciones con sentido, y así a la vez otorga validez a los principios de las ciencias, les asigna un lugar dentro de nuestras posibilidades de conocimiento, y ordena el “lugar” de los objetos de las ciencias. El acuerdo parece ser provechoso para ambos, el filósofo y el científico¹⁶.

Ahora bien, en las anteriores afirmaciones hay muchos supuestos que se aclararán sucesivamente, especialmente en el tercer capítulo. Pero pasemos ahora a la deducción.

2. LA DEDUCCIÓN CATEGORIAL

El intento que sigue es complejo y es difícil no tener a la vista la advertencia kantiana sobre el rigor que habría¹⁷. Pero no intentaré una deducción en el sentido de descifrar la *sufficiencia praedicamentorum*, es decir, explicar *cuáles* son las posibles determinaciones equívocas, *por qué* se dan esas y no otras, y el *cómo* se dan de un modo y según un orden determinado. Me limitaré simplemente a ofrecer un par de punteros, siguiendo la deducción de Avicena.

Las categorías de Avicena tienen un cierto orden y ese orden puede expresarse como una distinción equívoca de especificaciones genéricas, a saber, las categorías mismas. Ellas ni son infinitas ni aparecen cada una al margen de las otras: la deducción categorial en tradición aristotélica consiste en la señalización de los márgenes que permitan el orden entre sustancias y propiedades o determinaciones segundas.

empírico como necesario para la construcción de la ciencia véase el reciente trabajo de MCGINNIS, John, “Avicenna’s Naturalized Epistemology and Scientific Method”, en RAHMAN, STREET y TAHIRI (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, cit., 129-152. No hay oposición entre lo “*a priori*” en la filosofía de Avicena y el recurso “naturalista” al conocimiento empírico de causalidades. En cambio, creo que McGinnis fuerza el empirismo de Avicena.

¹⁶ *A fortiori* deja además abierta la puerta para modos más altos de saber, o para la “recepción” de conocimientos determinativos al margen de nuestras limitadas posibilidades sensibles: el filósofo-profeta, *rasûl*, o el teólogo. Es significativo que este conocimiento sea estudiado en sede eminentemente práctica pero dentro de *Ilâhiyyât*.

¹⁷ Cfr. KrV A81 B107.

Con esto conectamos con otro punto fundamental: el orden categorial *implica* anterioridad y posterioridad. No hay ningún momento en que el orden de especificación se separe de la afirmación. Pero desde otro punto de vista esto garantiza que *wujûd* pueda ser el objeto de la metafísica: hay una distinción equívoca del ser (*wujûd*), y esto refiere a *shay'*; pero la referencia a a *shay'* no es indiscriminada, sino que mantiene a su vez cierto orden de anterioridad y posterioridad que refiere a *darûrî*¹⁸. Lo hemos visto: desde *darûrî*, la falta de plenitud en el orden de *wujûd* (lo referido las categorías) se corresponde con anterioridad y posterioridad. Visto desde *shay'*, el orden de *darûrî* (lo referido a los estados del existente) será siempre determinado o determinable. Las determinaciones aparecen de modo equívoco pero ordenado. Según ello, podemos articular las primeras nociones para dar paso a la división categorial.

En términos del análisis de las *ma'ânî* que hemos hecho, la división categorial significa entonces la siguiente articulación lógica: *wujûd* al modo de *determinación* de *shay'* según *darûrî*. Llamaré a esto [§1]: regla de la especificación. La regla expresa el valor del eje determinativo.

Por lo demás, para ser coherentes, sólo podemos ofrecer una descripción (*rasm*) de este significado: podemos articular las nociones y obtener así las categorías; pero las categorías son la misma articulación, por lo no cabe un para-discurso demostrativo sobre este procedimiento¹⁹. Aún así, la explicación es posible puesto que, como la articulación de *darûrî* respecto de *shay'* no es unívoca, según hemos visto, existe una pluralidad de sentidos de esta

¹⁸ Como es lógico, esto no significa equiparar los órdenes: *unir* determinaciones (lo que se expresa lógicamente en la definición) no equivale a *afirmar* determinaciones (lo que se expresa lógicamente en el juicio). La lógica árabe distingue claramente entre el tratado sobre *tassawur* y el tratado sobre *tasdiq*.

¹⁹ En realidad, queda la pregunta de si nuestro intelecto en su estado actual es capaz de *deducir* las categorías (*a priori*); de hecho escribe KANT: «Sin embargo, no se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee —y que consiste en realizar *a priori* la unidad de apercepción sólo por medio de categorías y sólo por medio de este tipo y este número de categorías—, como no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible» (KrV B 145s); subrayado mío. Además, la deducción categorial en la tradición aristotélica no es puramente formal, y ni siquiera puramente lingüística: las *Categorías* aparecen en el *Órganon*, pero una lectura atenta del estudio del movimiento muestra la aparición de las categorías en la explicación sistemática de la *kínesis*.

determinación: explicar la articulación categorial equivaldrá entonces a mostrar la anterioridad y posterioridad de los géneros categoriales.

Aplicando una primera distinción de anterior-posterior podemos obtener una primera confirmación de la ordenada unidad de especificación y afirmación. En efecto, si *darûrî* realmente ha de quedar implicado, entonces la primera distinción debe seguir la dualidad básica de esa noción: debe haber una primera determinación por sí y una determinación por otro. Efectivamente:

«**II, 1.** (1) Decimos que la existencia [*wujûd*] puede pertenecerle a una cosa [*shay'*] en sí misma (como por ejemplo la existencia del hombre como hombre), y puede [pertenecerle] accidentalmente (como por ejemplo la existencia de Zaid como blanco)».

Este sencillo pasaje es acorde con esta interpretación: es evidente que aquí *wujûd* se dirige a *shay'*, y lo hace al modo de una determinación. Ahora bien, también es claro que esa determinación se da o “en sí misma” o “accidentalmente”; esto significa que la sola unidad *wujûd-shay'* no es la última palabra: se necesita un tercer elemento que dé razón de la dualidad. Este tercer elemento no puede ser sino *darûrî*. Así, tenemos las nociones cimentales trabajando en conjunto para abrir horizontes de significado. Si no se obtuvieran estas configuraciones ontológicas a partir de las solas tres nociones, sería difícil sostener una coherencia sistémica en Avicena: el discurso de las tres *ma'ânî* se reduciría a un proyecto lógico desligado de la ontología propiamente dicha.

En primer término, la determinación en sentido fuerte significa la sustancia. Avicena afirma que es *anterior*. La primera determinación va ligada a una primera afirmación (y como se ha visto: en sentido absoluto, esta primacía es la de Dios). No puede dejarse pasar este punto como una asociación *per accidens*. La asociación entre determinación y afirmación, como hemos insistido, tiene un valor ontológico clave. En último término, esta expresión solidaria de sentidos es muestra de la unidad o correlación que tienen el orden lógico y el ontológico (expresado en el hecho de que la metafísica, en tanto ciencia, pone al ser como su objeto).

La sustancia es independiente en el sentido de que «no existe en un sujeto en absoluto. Es la sustancia». Esta sustancia es la que se convertirá en un sujeto, i.e. «subsistente en sí mismo», como afirma II, 1 (7). Sigue la con-

versión sustancia-sujeto: el sujeto es el uso “lógico” de la sustancia²⁰. En este momento no estamos “ordenando” las sustancias reales todavía, sino estudiando las posibilidades de la determinación. Las determinaciones segundas son derivadas, o son determinaciones de determinaciones (accidentes). No son partes: son existencias que no pueden separarse de otras; en ese sentido, son determinaciones dependientes: «Este es el existente en un sujeto»²¹. La anterioridad y posterioridad de sustancia y accidentes puede estudiarse también, por tanto, en sede causal: el hilemorfismo es una doctrina de causalidades intrínsecas.

No puede argüirse una infinitud y, correlativamente, en una serie de existencias dependientes habrá de encontrarse un cabo que las fundamente: será la sustancia. La razón es que la sustancia vuelve existente al accidente según II, 1 (3). Por eso la división es radical: no cabe que algo sea sustancia y accidente a la vez, ni aún respecto de consideraciones distintas (II, 1 [5-7]): el accidente no es una determinación que constituya un sujeto (en ámbito *real-causal*). Aunque pueda emplearse en el enunciado como sujeto (ámbito lógico), la filosofía de la argumentación debe tener en cuenta esta fundamentación ontológica²². Así tenemos ya el fundamento de la función lógica predicativa. Los distintos tipos de accidentes son entonces las posibles articulaciones de *wujûd* en sentido específico.

En II, 1 (4) Avicena hace una serie de observaciones importantes: hay accidentes de accidentes, la unidad y la pluralidad son accidentes, y si un accidente existe en otro, los dos existen juntos en un sujeto, que es quien los vuelve existentes. La primera afirmación es importante, porque Aristóteles la niega. Ahora bien: Aristóteles reconoce un orden entre los accidentes y creo que así debe explicarse la afirmación de Avicena. De hecho, los ejemplos avicenianos sugieren esto: la velocidad como accidente del movimiento refiere al tiempo, que sigue al movimiento; en la rectitud de la línea, la cualidad que sigue a la extensión: que haya “accidentes de accidentes” podría entenderse entonces como un modo de expresar la anterioridad y posterioridad, el orden de las determinaciones. Más interesante es el

²⁰ Este punto también descansa en la filosofía aristotélica. Para el sentido de esta relación me parece muy útil VIGO, Alejandro, “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia”, en *Estudios aristotélicos*, 55-85.

²¹ Cfr. *Ilâhiyyât* II, 1 (2).

²² De ahí la insistencia aristotélica: no se puede afirmar que el ‘músico’ sea ‘blanco’ sino en sentido *per accidens*.

reconocimiento de la unidad como accidente. Creo, sin embargo, que el uno es “accidente” en un sentido distinto a los accidentes categoriales: el uno es un “accidente” de *wujûd*, no exactamente una determinación suya. A la cuestión del uno dedicaré un apartado más adelante.

Me parece más interesante ahora la doctrina aviceniana sobre el cuerpo: en ella está la clave para la correcta comprensión de los accidentes, puesto que da paso a las nociones de cantidad y materia, que no son equivalentes. Mientras que la cantidad es una determinación, una determinación específica de *wujûd*, la materia es una *causa*, un potencia real respectiva a determinaciones (ante todo, según la cantidad). Así tenemos el criterio para el desarrollo que sigue: la causa es respectiva a una determinación; *la materia es respectiva a las determinaciones corpóreas*.

En II, 1 (7) Avicena distingue entre receptáculo y sujeto. El receptáculo es aquello en que reside otra *wujûd*, pero no necesariamente es sustancia-sujeto. La distinción, se ve en (8), lleva a distinguir entre sustancia, materia y forma. Avicena recoge aquí los sentidos de sustancia de Metafísica VII, 1: no es lo mismo la sustancia como *σύνολον* que como materia o como forma. El receptáculo la materia, aquello en lo que algo subsiste, que llega a existir por la forma; el sujeto es el compuesto: «por “sujeto” se quiere decir lo que se hace subsistente en sí mismo y, en términos de ser especie, se convierte en causa de que algo subsista en él pero no como parte de él». La forma es constitutiva de la sustancia de manera que aglutina otras determinaciones accidentales; pero éstas no son parte de la especie. Esto es el sentido *formal* de la causalidad. No debe confundirse forma con *σύνολον*, según (7): «Por tanto, no es extraño que una cosa exista en un receptáculo y que ese receptáculo no sea por sí mismo una especie perfectamente subsistente en acto, sino que tenga su subsistencia realizada por lo que ha venido a residir en ella por sí mismo, o con otra cosa, o con otras cosas combinadas, haciendo así al receptáculo un existente en la actualidad o volviéndolo una especie específica». Aquí aparece ya una primera conexión de la forma con la causalidad. La forma existe en un receptáculo, pero no en un sujeto: es por la forma (*μορφή*) que el receptáculo (*ὕλη*) se convierte en sujeto (*σύνολον*), en substancia (*οὐσία*).

Hay otras formas que existen en el receptáculo pero no son sujetos, sino agregados. Esto quiere decir que la materia es susceptible de determinaciones que la vuelven sujeto en acto (la forma, una especie subsistente), y de determinaciones que son sólo parte de ella como agregados. Estas formas subsisten en el receptáculo y en el sujeto. Las formas segundas son los acci-

dentes: existen en el receptáculo en *virtud* de la forma, pero no son parte de la especie. Esto significa dos cosas: que la forma tiene un sentido *causal* y que las determinaciones accidentales determinan al género, no se toman de él (aún si le acompañan al modo de un *propio*). Esto último se entenderá mejor al distinguir materia (receptáculo) y cantidad (una especificación de *wujûd*).

El “sujeto” no siempre se identifica con la forma en el sentido de que también tiene un uso en sede lógica: tanto el género como la especie pueden emplearse como sujetos en la predicación. Tenemos además un primer paso para distinguir el orden de la causalidad física y la metafísica. El receptáculo de la forma es un modo de dar cuenta de la diferencia de niveles, de sentar una posible anterioridad no sustancial-actual: el receptáculo posibilita la anterioridad *per accidens* de la potencia o la materia (anterioridad que puede ser según el tiempo, el conocimiento, etc). Esto es importante y lo empleará Avicena más adelante al distinguir los sentidos de la causalidad eficiente.

Siguiente paso: en (9) se afirma que, como el existente necesario no puede tener partes, las cosas con partes son en sí mismas posibles de existir. Luego en los seres posibles se distingue la forma del receptáculo²³. Esta distinción hace necesario que para existir dichos seres necesiten una *causa*, una anterioridad ontológica, pero en este caso extrínseca. La anterioridad y posterioridad empieza a ampliarse respecto al marco de sustancia y accidentes.

En (10) se ofrece una clasificación: las sustancias son cuerpos o no; las que no son cuerpos son partes de cuerpos o algo separado de ellos. Si es parte, es materia o forma; si es algo separado, puede ser un motor de los cuerpos (“alma”) o es algo enteramente libre, un “intelecto”. El alma no es forma del cuerpo. Avicena también hablará de ello más adelante.

La distinción materia-forma es anterior a las categorías y apela a la distinción entre sujeto subsistente y receptáculo. Algo es sujeto por un principio (la forma) aunque éste resida en otra cosa (la materia), de la que no puede decirse que exista actualmente de manera perfecta (receptáculo no equivale a sujeto). Esto es suficiente para distinguir la forma de determinaciones segundas, pero no da el *por* qué de la distinción: para explicarlo Avicena apela a *darûrî*, y obtiene ahora *estados* de la forma: pasamos nuevamente de la distinción de especificaciones (*wujûd*) a modos de existencia afirmativa (*mawjûd*). La materia es exención de *darûrî*, el modo en que

²³ Se confirma así que la analítica de I, 7 no sólo aplica en la distinción Creador-creatura, sino que vale en toda la ontología.

wujûd no es *darûrî*: no ser necesario significa tener materia, un receptáculo que permita una determinación. Esto no es una hipótesis lógica: el receptáculo es real; por ello es también susceptible de recibir otras determinaciones. La materia permite que un sujeto tenga accidentes que residan con él: es el sentido *causal* de la materia. En términos muy generales, tenemos la sustancia como cuerpo (esto es un *σύνολον*) o como parte del cuerpo (materia o forma); o motor de los cuerpos (alma), o bien algo separado de ellos (intelecto)²⁴.

La introducción de la noción de *cuerpo* permite tratar de las categorías: en cuanto sustancia susceptible de determinaciones categoriales equívocas²⁵. Éstas existen *en* el receptáculo y *en* el sujeto como partes del agregado: no son ellas las que causan que exista como una especie subsistente, no lo convierten en sujeto²⁶. Lo que quiero decir es que hablar de *cuerpo* no es hablar de *cantidad*, aunque el cuerpo, como veremos, implica ante todo determinaciones segundas según cantidad. Así, en II, 2 (7), el cuerpo «es la sustancia que tiene esta forma en virtud de la cual es lo que es y que el resto de las dimensiones postuladas entre sus límites, y también sus límites, sus formas y su posición, no son cosas que la vuelvan subsistente sino que son secuelas de su sustancia».

Las sustancias corpóreas suponen la cantidad sin identificarse con ella. En II, 2 (5) afirma así Avicena: «Más bien, el significado de descripción²⁷ de un cuerpo es que el cuerpo es una sustancia para la que es posible que comiences a postular en ella una dimensión del modo que quieras». Como la cantidad es el primer accidente, decir “cuerpo” es ante todo (no sólo) hablar de una sustancia cuantitativamente determinada. Por ello, al decir “cuerpo” lo primero que pensamos es en una sustancia con una cantidad determinada, y por tanto con materia. Pero la materia no es la cantidad sino la potencia real que permite la cantidad. No la posibilidad de ser real, sino la potencia

²⁴ La separación del intelecto es un sentido *formal-eficiente* de la causalidad: todo intelecto mueve los cuerpos según la causa final; y los intelectos que emanan tienen además un sentido eficiente distinto al alma. El problema será más bien, desde este punto de vista, la unificación de alma-intelecto.

²⁵ El intelecto no implica accidentes *porque* no implica un receptáculo corporal. El sentido corpóreo de la causa material es el de *género de continuidad categorial*.

²⁶ Cfr. *Ilâhiyyât* III, 4 (2).

²⁷ Aquí anota MARMURA: «*Rasm*: “Description”, giving the properties of a thing but not, as with “definition” (*hâdd*), its essential nature» (*The Metaphysics of the Healing*, 389).

real determinada por una forma que la actualiza. La materia puede tener sentido causal respecto de otras cosas que la cantidad.

Si “cuerpo” significara sin más cantidad resultaría difícil introducir el resto de las categorías: es la confusión de cuerpo con materia. No es lo mismo una potencia real que un género de determinaciones. Puede haber distintas determinaciones por la materia. Un género de determinaciones es el cuantitativo; por ello la cantidad no es materia. De ahí el interés de Avicena de distinguir el cuerpo de sus dimensiones posibles. Y de ahí también que en II, 2 se trata de las sustancias corpóreas como susceptibles de determinaciones categoriales, mientras que de las propias determinaciones no se hable sino hasta III.

En II, 2 se trata de no confundir el cuerpo (la sustancia susceptible de determinaciones segundas) con esas determinaciones mismas. Al hablar del *cuerpo*, lo que se pretende en II, 2 es abrir el discurso a las sustancias susceptibles de recibir determinaciones accidentales. El cuerpo es la sustancia no-simple más fácil de tratar: se trata de aquella susceptible de determinaciones accidentales; ante todo, cuantitativas. La clave es no confundir las determinaciones segundas con la material, aunque el cuerpo implique *de hecho* la noción de materia: se es susceptible de determinaciones segundas *por* la materia, pero ella misma no es una determinación.

Por eso la cantidad es un *género* (supremo) de determinaciones referentes a la la sustancia corpórea; pero el *cuerpo* no se identifica con esas determinaciones concretas. Es decir: los cuerpos tienen extensión, un largo, un ancho y una profundidad, pero estas tres determinaciones dimensionales *no son* el cuerpo. Avicena ofrece un contrajemplo en II, 2 (4): las esferas también son corpóreas, aunque sólo tienen una superficie. La línea y la superficie son géneros de determinaciones permitidos por la cantidad: «Más bien, el sentido de la descripción de un cuerpo es que el cuerpo es la sustancia para la que es posible postular una dimensión en la manera en que se de-see»²⁸. La distinción entre cantidad como *género* de una serie de determinaciones concretas y las determinaciones mismas es muy ajustada:

«**II, 2 (7)**. Así es pues como debería definirse el cuerpo: a saber, como la sustancia que tiene esta forma en virtud de la cual es lo que es; y que el resto de las dimensiones postuladas en sus límites, y también sus límites, sus formas y su posición, no son cuestiones que la vuelvan subsistente

²⁸ *Ilâhiyyât* II, 2 (5).

sino que son secuelas de su sustancia. Puede ser el caso de que algunos cuerpos tengan algunas o todas éstas como concomitantes necesarios, o puede ser que todas estas cosas, o algunas de ellas, no sean concomitantes necesarios de algunos cuerpos».

La *cantidad* puede cambiar según la medida (10), pero esto no es la *corporeidad* del cuerpo, que consiste en «la forma de un continuo receptivo de las hipotéticas tres dimensiones de las que hablamos. Este significado es otro que la medida y que la corporeidad matemática» (9). Corporeidad no es entonces medida, sino la forma de un continuo susceptible de determinar; corporeidad significa co-causalidad material-formal. La corporeidad permite la medida.

Avicena explica el sentido de la *corporeidad* como el género de determinaciones según continuidad; la continuidad luego se hace extensiva al movimiento y al tiempo (que *en ese sentido* son accidentes de accidentes). En cambio, la *cantidad* significa la determinación de esa forma según dimensiones; esas dimensiones pueden tratarse como *medida*. Cuando un cuerpo se expande o condensa no cambia su *corporeidad* (materia) sino su *medida* (cantidad), como explica en (10). La comprensión de la cantidad como continuidad posibilita la filosofía de la naturaleza: en efecto, el cuerpo es la sustancia natural susceptible de determinaciones segundas y de cambio en ellas; ante todo, según la continuidad cuantitativa. Ésta permite también la continuidad del movimiento, y ésta la del tiempo.

No es este el lugar para desarrollar la filosofía de la naturaleza de Avicena, pero sí es importante rescatar que, aunque se ha tratado de la cantidad, lo principal ha sido distinguir cantidad de materia. “Cuerpo” no es simplemente igual a materia (“corporeidad”); el cuerpo es una sustancia material que cuenta ya con una determinación, ante todo, según continuidad mensurable, es decir, cantidad: «esta medida [i.e. la cantidad] está en la materia y crece y decrece mientras la sustancia continúa existiendo. Es, por tanto, necesariamente un accidente», escribe Avicena en III, 4 (2). Por ello un rasgo esencial de la corporeidad es la divisibilidad, según II, 2 (18).

Al tomar la *continuidad* como eje, Avicena conecta con Aristóteles, quien liga estos conceptos en *Phys IV 11*, 219a 10-21. Pero en realidad Avicena no sólo está retomando la *Física*: está intentando *fundar* la filosofía de la naturaleza a partir de la filosofía primera. Es decir, hay aquí un rasgo epistemológico clave: las filosofías segundas deben encontrar su punto de partida en la filosofía primera. Si se tomara la noción de *corporeidad* como

término medio, ya no se estaría elaborando la ciencia primera, sino una ciencia segunda, a saber, la física.

Por ahora la conclusión: cuerpo no equivale a materia, es la relevante para nuestro estudio. En realidad, explica Avicena:

«**II, 2** (19). El cuerpo en tanto cuerpo que tiene la forma de corporeidad es algo actualmente; y en tanto está dispuesto, en cualquier disposición que se quiera, está en potencialidad. Ahora, la cosa en tanto es una cosa potencialmente no es otra cosa en tanto actual. [O] la potencialidad no le pertenecería al cuerpo en cuanto tiene actualidad. Luego la forma del cuerpo se une a algo que le pertenece y que es otro que su ser una forma. El cuerpo, entonces, sería una sustancia compuesta de algo por lo que tiene potencialidad y algo de lo que tiene actualidad».

La materia y la forma no son dos cuerpos: *el mismo cuerpo* tiene un principio de actualidad (la forma) y un principio de potencialidad (la materia como corporeidad). La materia no es el cuerpo sino uno de sus sentidos causales, a saber, su *causa material*. Es decir, la materia es principio como *causa*, no como la actual determinación corpórea²⁹. La materia no es una *cosa* o una especie de sustrato, sino que es lo potencial del cuerpo. La materia como receptáculo no debe entenderse en sentido cuantitativo. No existe un cuerpo indeterminado: lo que existe son cuerpos determinados en virtud un principio potencial susceptible de distintas determinaciones (su corporeidad causa material):

«**II, 2** (21). La sustancia de hylé y su ser en actualidad no es algo distinto, excepto que es una sustancia dispuesta para [la recepción] de una cosa. La substancialidad que tiene [la hylé] no la vuelve algo en actualidad sino que meramente la prepara para convertirse en algo actual a través de la forma. El significado de su substancialidad no es otro sino que es “un algo” que no es en un sujeto».

Avicena deriva la materia como principio de susceptibilidad de determinación: materia es aquello respectivo a *wujûd*. Aristóteles sigue un procedimiento similar para entender la materia en sede causal: «entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las

²⁹ Entender la materia como la corporeidad determinada (el cuerpo en acto) es confundirla con la cantidad. Si la materia fuera la corporeidad determinada, la forma sería algo añadido a “algo” que ya es cuerpo: la incoherencia se ve si reparamos en que, sin forma, “algo que ya es cuerpo” no tiene sentido: se trata de una pura determinación supuesta.

que determina al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías»³⁰. Que la materia se interprete en sede causal significa que se la entiende no como algo distinto de la sustancia, sino como el principio (*potencia real*) que hace a esa sustancia susceptible de recibir determinaciones. La materia es entonces la contrapartida del principio determinativo: no es nada actual³¹, pero en cambio permite la existencia de un ser que no es actualidad pura. El capítulo 3 del libro II comprende una serie de argumentaciones dialécticas que prueban el absurdo de una comprensión contraria. Sencillamente no es lo mismo, por ello, cantidad que materia; en tanto causa material, la materia es *anterior* a la determinación y la posibilita. La materia y la forma son (sólo así) co-causales en sentido intrínseco, y a ello dedica Avicena *Ilâhiyyât* II, 4, pero esto lo veremos más adelante³².

La caracterización de lo causal es prematura en este capítulo, pero me he extendido porque permite una mejor comprensión de la diferencia entre materia y accidentes. Por ahora lo que me interesa es sostener que las determinaciones categoriales (en tanto determinaciones, *actos*) no tienen que ver, desde este punto de vista, con la materia (potencia)³³. La primera determinación, que es la cantidad o determinación según continuidad, no es *material* en general sino *corporal*. El cuerpo es la sustancia susceptible de de-

³⁰ La materia aparece como el primer sentido de *causalidad* en *Metaph* V, 2: αἴτιον λέγεται ἔνα μὲν τρόπον ἔχ οὐ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος (Bk 1013a 24s). En V, 4, se trata de ella como naturaleza en cuanto es susceptible del principio de movimiento (cfr. Bk 1015a 8-19): la materia es aquello que asegura el cambio de determinaciones como potencia real.

³¹ Cfr. *Ilâhiyyât* II, 2 (22).

³² La causa final y la eficiente no se articulan así. Por ello no aparecen el orden de la determinación y la definición, sino de la afirmación y el juicio.

³³ Inversamente, en *Ilâhiyyât* II, 3 (4) Avicena lleva a cabo un “experimento mental” por el que se considera a la materia como una masa de plastilina. *Aclara primero que esto sólo puede hacerse gracias a la facultad estimativa*. Precisamente: no puede pensarse al margen de un lugar. La materia no es *algo* y por ello su sentido es causal, no “cósico” (cfr. INCIARTE, Fernando, “Metafísica y cosificación”, en *Tiempo, sustancia, lenguaje*, 181-207). Lo corporal es *algo* por su determinación, no por su materia, aunque necesite de ésta como principio respectivo a la determinación. Más claramente, dice más adelante Avicena, en II, 3 (6): «Lo que todo esto supone es nuestra suposición de que [la materia] se separa de la forma corpórea. Es así pues imposible que [la materia] exista en actualidad a menos que sea vuelta subsistente por una forma corpórea. [...] Se hace evidente entonces que la materia nunca está separada [de la forma]».

terminación por continuidad. Las sustancias no corpóreas no se determinan por continuidad cuantitativa (mensurable): no tienen medida y sus determinaciones serán en todo caso *simul* o responderán a otro sentido de continuidad³⁴. Por ello «la forma de corporeidad en cuanto es forma de corporeidad necesita la materia»³⁵. La corporeidad es el sentido de potencia real o causa material correspondiente a los seres susceptibles de determinación según continuidad, es decir, según cantidad. Que la materia no se identifique con la corporeidad no quita que sea necesaria: la materia es *real* en cuanto principio. No podría haber una determinación sin un principio que la posibilite³⁶. Los intelectos separados no tienen una causa material corpórea: no son cuerpos, no tienen cantidad³⁷.

En lo que concierne al resto de las categorías, Avicena las hace depender de la cantidad. En II, 2 (23) afirma que la corporalidad no varía con la adición de formas extrínsecas, que en todo caso se «le añadirían del exterior y consistirían en una de las formas que se añaden a la materia». Son determinaciones dependientes de un cuerpo natural continuo, i.e. *ya* determinado por la cantidad. En este sentido, en cuanto dependen de la primera determinación, puede decirse que hay “accidentes de accidentes”: un accidente de accidente es en un primer sentido una determinación ulterior posible sólo a partir de la cantidad. O una determinación segunda dependiente de otra determinación segunda (orden de anterioridad y posterioridad).

Aquí sólo podemos hacer un par de observaciones rápidas sobre el resto de las categorías, aunque sean incompletas; de hecho Avicena afirma en III, 1 (2) que ya ha expuesto sus quiddades en la parte lógica de la *Shifâ'*. Hemos hablado ya suficientemente de la cantidad, y Avicena mismo ofrece sólo un resumen en III, 4 (1): «es la medida de [la cosa] continua que es cuerpo

³⁴ Nuestro conocimiento, según Avicena (*Ilâhiyyât* III, 8), es un accidente. El conocimiento de los intelectos separados, en contra, es su propia sustancia: no es sucesivo. De aquí viene la noción de “intelecto material”, que no es un intelecto que sea una cosa, sino un intelecto que conoce *sucesivamente* (una continuidad análoga).

³⁵ *Ilâhiyyât* II, 2 (23).

³⁶ Cfr. al respecto la defensa aristotélica de la potencia como principio real del cambio frente a los megáricos en *Metaph* IX, 3-4, y el comentario respectivo de GARCÍA MARQUÉS, Alfonso, “Potencia, finalidad y posibilidad en «Metafísica» IX, 3-4”.

³⁷ Los intelectos separados no son simples (no son la identidad de las primeras nociones: Dios), pero su complejidad no equivale a la divisibilidad propia de las sustancias corpóreas (no son mensurables). Cfr II, 2 (12).

en el sentido de forma, como ya sabes por numerosos lugares. En cuanto al cuerpo en el otro sentido, que se incluye en la categoría de la sustancia, ya hemos concluido la discusión».

La *cantidad* es el género de determinaciones mensurables de la sustancia corpórea³⁸. En palabras de Avicena, en III, 4 (21): «En resumen, la cantidad, por definición, es aquello en lo que es posible encontrar algo que es apropiadamente una [cosa] que enumera». En el mismo capítulo Avicena habla del *lugar*, que identifica con la *superficie*, en el párrafo (19). La razón es que «la superficie no se puede postular en la facultad estimativa solamente, sin ser el límite de algo» (9), porque «la superficie es el límite mismo» (10). Es interesante aquí notar no sólo que el *lugar* es un accidente de la cantidad, sino que la determinación está pensada como algo limitado. Ahora bien: la limitación es, por el lugar, un accidente concomitante al cuerpo. El lugar no es el primer accidente, sino que depende de la cantidad: así se explica la curiosa afirmación de II, 2 (3), donde Avicena dice que la noción de limitación no es necesaria para definir el cuerpo. La limitación es *del* cuerpo y no al revés. No se trata sólo de que las sustancias corpóreas tengan un límite (espacio), sino de que la determinación es a la vez una limitación³⁹; esto es importante para que Avicena trate la noción de uno.

Sobre la *qualidad* se trata en III, 7; la cualidad es el género de las determinaciones sensibles de las sustancias corpóreas (13). Nuestros sentidos se corresponden con formas cualitativas. En III, 8 se afirma también que el conocimiento es una cualidad, pero en cuanto determinación del alma y no del cuerpo. Avicena no corrige aquí la noción de materia, aunque ha separado antes *alma* de *cuerpo*, lo que haría que el alma no fuera susceptible de accidentes en el mismo sentido: el conocimiento debe ser una cualidad en sentido distinto a la cualidad que sigue a la cantidad. Por ahora su justificación es que la forma de una sustancia es un accidente cuando no existe

³⁸ La cantidad pertenece entonces a una sustancia *concreta* a la que “signa”. *Ilâhiyyât* III, 4 (2): «esta medida no se separa de la materia excepto en el acto de estimación y no se separa de la forma que pertenece a la materia». Gracias a la estimación, la cantidad tiene un *uso* al margen de la sustancia concreta que posibilita la matemática y que por tanto ya no es una función lógica directamente real

³⁹ Lo problemático es que Dios es simple y uno sólo; pero no se puede decir que Dios sea limitado. La concepción del Ser necesario se vuelve así un problema fundamental para Avicena, que en último término tiene que desligarlo de la determinación. Cfr. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 187-8.

como sujeto, sino *en* un sujeto cognoscente (1). El punto de Avicena es expresado ampliamente en III, 8 (9): las formas conocidas no pueden existir en sí mismas como un sujeto, ni existen tampoco realizadas en nuestros cuerpos, sino que queda sólo que existan en el alma, que es su sujeto.

La corrección del sentido de materia en la relación alma-cualidad es obligada, en mi opinión. Para que haya formas accidentales debe haber un receptáculo, según la doctrina de *Ilâhiyyât* II. El receptáculo implica un sentido de causa material, que hasta ahora significaba *corporeidad*: posibilidad real de continuidad cuantitativa. Quizá podría emplearse para el alma un sentido de causa material en tanto *sucesividad* cognoscitiva: el intelecto humano conoce sucesivamente y esto permite una continuidad. Pero esto requiere un estudio sobre el intelecto humano, sobre el modo en que pueda llamarse “intelecto material”, y conviene estudiar aún antes la doctrina de las causas de Avicena. Al menos en *Ilâhiyyât* III, 8 (3-4), donde se dice que el “movimiento” tiene *el mismo sentido* de ser “la quiddidad de la perfección de lo que está en potencia” tanto en el cuerpo como en el alma, se está dando lugar a este sentido de la causa material en el alma humana. Precisamente ese “en el mismo sentido” supone una análoga causalidad material en el cuerpo y en el alma. Esto hace posible que el alma humana adquiriera determinaciones —las formas conocidas— que subsistan en ella como en su sujeto: así cumplen la *ma'nâ* de accidentes. Ahora bien: *esta* sucesividad propia del conocimiento *no* es la que sigue al continuo cuantitativo: el conocimiento como “cualidad” no puede identificarse con las cualidades de los cuerpos.

En III, 10 (1) se dice que la *relación* es un accidente, por cuanto es la aprehensión de una cosa en razón de otra; quizá cabría interpretar por ello la relación como una cuestión lógica o causal y no determinativa. Avicena resuelve la cuestión en (12)ss. En (15) explica: «La relación es aquello cuya quiddidad es predicada sólo con respecto a otro. Así, cualquiera entre las cosas concretas que exista de modo que su quiddidad es predicada respecto a otra pertenece a la relación. Pero entre las cosas concretas hay muchas que tienen esta descripción. Luego, la relación existe en las cosas concretas». Quizá más claro es el párrafo (20): «Predicar [la quiddidad de relación] respecto a otro, esto sólo ocurre en la mente. Luego pertenece a la relación intelectual, mientras que la relación existencial es lo que hemos mostrado: a saber, ser aquello que es tal que, si es intelectualmente aprehendido, su quiddidad se aprehende con respecto a otro. Mientras que para su ser en la mente, consiste en ser intelectualmente aprehendido respecto a otro. Así, en

la existencia tiene una regla y en la mente otra: en cuanto es algo en la mente, no en cuanto concierne a la relación».

Al resto de los accidentes mencionados en III, 1 (2), a saber, “dónde”, “cuándo”, “posición”, “acción” y “afección”, no se les dedica un capítulo específico. La cantidad y la cualidad son determinaciones de la sustancia corporal; con esto se asegura la filiación aristotélica y, por lo pronto, sus movimientos correspondientes. Si el lugar refiere al cambio locativo, y si éste puede reducirse a la determinación cuantitativa es algo que no podría tratarse hasta aclarar el sentido causal de la materia. Cabe la pregunta de si puede hablarse de causa material, de un *ex qua*, según el espacio y el tiempo.

3. LA UNIDAD

La unidad es la configuración del orden categorial. Mejor dicho: el orden de las determinaciones se articula por *unidad*, o la unidad es lo que sigue a la especificación (a cada especificación): el uno es lo que sigue a *wujûd*⁴⁰. Toda determinación tiene un modo de unidad: el uno es el modo de considerar en su conjunto el orden de determinaciones. A la determinación perfecta sigue la unidad simple y perfecta (Dios es Uno)⁴¹, pero las determinaciones imperfectas también tienen unidad. Existe así una unidad según la sustancia (*hypokeímenon*, identidad del sujeto), según la materia (*género*), según la cantidad (igualdad), la cualidad (semejanza), etc. Estas unidades ontológicas tienen, por supuesto, su correspondencia predicativa.

La unidad propiamente dicha se corresponde con cada especie según su estado. Es decir: la unidad es propia a su *mawjûd* respectivo. Al margen de

⁴⁰ *Ilâhiyyât* VII, 1 (1): «Más aún, el uno y el existente pueden ser equivalentes en ser predicados de cosas, de modo que todo lo que se dice ser un existente por una consideración es, según cierta consideración, correctamente dicho ser uno».

⁴¹ Esta afirmación debe ser matizada. Dios no es conocido propiamente como la determinación perfecta sino como la articulación perfecta de las primeras *ma'ânî*. Mejor dicho: sería la perfecta síntesis del orden determinativo, que a nosotros no nos es dada. Es decir, no conocemos a Dios al modo en que conocemos el resto de las articulaciones entre ellas, sino como su perfecta síntesis; por eso, nuestro conocimiento divino no es deductivo *a partir* de determinaciones anteriores. Avicena ha logrado llevar la atención a las tres primeras nociones, pero eso no las resuelve sintéticamente; la resolución sintética en I, 7 lleva, como mucho, a la “hipótesis” de Dios como síntesis perfecta del orden determinativo, pero esta síntesis es inválida sin causalidad. Con la prueba causal referimos la hipótesis sintética al orden real causal. Esto no es, por tanto, un argumento *a simultaneo*.

la existencia afirmativa cabe también, sin embargo, un uso de la unidad: como la posibilidad correspondiente a una determinación. Es comprensible que la unidad numérica sea el modo más fuerte de hablar de unidad.

Ahora bien: también esto es engañoso. En Dios puede hablarse de unidad numérica de un modo radical porque en Él no hay sino simplicidad, y esto es lo que permite identificarlo con *una* primera causa eficiente⁴². Pero no debe por otro lado confundirse la *unidad* con la *mensurabilidad numérica* propia de la cantidad (según *Ilâhiyyât* II)⁴³. La unidad divina no es cuantitativa, sino que refiere a su unicidad de prioridad y perfección. También en los intelectos separados hay una unidad en sentido fuerte porque agotan su especie. Cada intelecto es *uno*. En cambio, los individuos de las especies en el mundo de la generación y la corrupción son también numéricamente *uno*, pero no hay en ellos unidad plena, puesto que la unidad de la especie entra también en juego. En otros términos: la *mensurabilidad* propia de la cantidad permite un *uso lógico* de la unidad (de aquí se llega a la aritmética), pero éste no es el sentido más fuerte de unidad, que corresponde a *mawjûd*. La unidad matemática mensurable es un *uso* respectivo a la unidad ontológica (segundo: lógico)⁴⁴.

Hay distintos modos de unidad correspondientes a cada determinación según su *mawjûd*: Avicena distingue entre unidad metafísica (cuya *ratio* sigue *wujûd-acto* y es por tanto opuesta a la multiplicidad propia de la potencia), unidad en sentido físico (la unidad numérica corpórea que sigue a *mawjûd* según la última diferencia específica, la unidad de la especie) y unidad matemática (el uso lógico referido a lo mensurable físico que ahora se toma como sujeto)⁴⁵. Cada punto requeriría un estudio propio y pormenori-

⁴² Cfr. *Ilâhiyyât* VIII, 3 (6).

⁴³ *Ilâhiyyât* VIII, 4 (1): «Si la existencia de todo lo que no es Él deriva de Su existencia, Él es Primero. Pero no queremos decir con “Primero” una idea que se le añade a la necesidad de Su existencia de modo que, por ella, la necesidad de Su existencia se hace múltiple, sino que queremos decir una consideración de Su relación a lo otro».

⁴⁴ Entre otras cosas, ésta es la razón por la que la matemática trata de los astros (astronomía) pero no de los intelectos.

⁴⁵ La multiplicidad es lo mismo que el número: numerar es referir varios *uno* a la multiplicidad. Como la multiplicidad es secundaria respecto al uno, la aritmética es una lógica segunda. Cfr. *Ilâhiyyât* III, 3 (4)ss. Todos los niveles matemáticos son lógicas segundas. Por ejemplo, la geometría no considera la magnitud propia de lo natural, sino las afecciones de esa magnitud tomada como sujeto. Cfr. ARDESHIR, Mohammad, “Ibn Sînâ’s Philosophy of Mathematics”, en RAHMAN, STREET y TAHIRI (eds), *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Science,*

zado. Sería necesario describir la unidad propia de la sustancia y de cada una de las categorías (como hace Aristóteles e.g. en *Metafísica* V, 6, 9 y 10)⁴⁶, distinguir los sentidos de unidad de todas las sustancias, explicar el modo en que la unidad mensurable sigue a la sustancia corpórea, y explicar además el uso lógico de la unidad (según su oposición a múltiple⁴⁷).

Baste aquí sólo recordar algunas gruesas pincelazadas. Ante todo, lo propio del uno en todos sus sentidos —cfr. III, 2 (1)— es la “no divisibilidad en actualidad”. Esta afirmación es sólo descriptiva, dado que lo uno no se puede definir por la negación de un concepto sucedáneo (divisible), como se nota en III, 3 (1). La divisibilidad es reflexiva. Pero si recordamos III, 2 (19), vemos que lo uno refiere a lo completo: es decir, lo uno se corresponde con lo actual, lo que es algo determinado (*wujûd*). En sentido fuerte, esto refiere a la perfección (Uno es Dios). Toda unidad no-completa es por tanto posterior como unidad *de* la multiplicidad: para pensarla solemos referirnos a la facultad imaginativa compositiva. La divisibilidad en ese sentido refiere a lo potencial —cfr. III, 2 (6)—. La unidad sigue entonces al ser: «Pues debe haber al menos una existencia, siendo esa existencia indivisible», de modo que «la unidad no es sólo lo que es indivisible, sino que es una existencia

Logic, Epistemology and their Interactions, cit., 43-61. Escribe ARDESHIR en 51: «He finally goes to the conclusion that we are *not* able to present an *essential definition* for number, i.e., it is *undefinable*». Del número no hay definición sino descripción (*rasm*) porque no es *wujûd* específico, sino una función lógica. Según la lectura que hace Ardehir de *Ilâhiyyât* III, 5, nuestra noción de “10” es una unificación de una visión plural (10 *en tanto* pluralidad) según unidad (la *unidad* de 10). En todo caso habría que distinguir el uso numérico que sigue a la cantidad determinada en un individuo uno por su diferencia última —cfr. III, 2 (8)— del uso aritmético de la unidad: el primer uso es ontológico; el segundo, lógico. «The immediate conclusion is, according to Ibn Sînâ, that *arithmetical knowledge is a priori* and *geometrical propositions are synthetic* in the sense of Kant» (ibid, 59). Siguiendo con la terminología, la noción de uno no es primera, pero sí es *a priori*, en cuanto respectiva a *wujûd*.

⁴⁶ Parecido es el estudio de *Ilâhiyyât* VII, según el programa de VII, 1 (2): «Lo que es lo mismo en cualidad es similar, lo que es lo mismo en cantidad es igual, lo que es lo mismo en relación es llamado correspondiente. En cuanto a lo que es en esencia, está presente en las cosas que vuelven a la esencia subsistente. Así, lo que es lo mismo en género se llama homogéneo; lo que es lo mismo en especie se llama similar, y lo que es llamado similar en las propiedades se llama parecido».

⁴⁷ Cuando *uno* y *mucho* se emplean lógicamente son también circulares (como en el uso lógico de *necesario* y *posible*); esto lo trata Avicena en *Ilâhiyyât* III, 3. Sobre la diferencia entre la unidad matemática y la unidad física, cfr. III, 5 (2).

que es indivisible»⁴⁸. La contraparte de esta descripción negativa no puede sino referir a una existencia perfecta, a una forma “suficiente”, por llamarla de algún modo.

La unidad es una noción primera sólo en cuanto que no se obtiene por la experiencia, según III, 3 (4): *uno* es una de las primeras nociones de la metafísica (una de sus nociones cimentales, si se quiere) en la medida en que significa la paridad del orden determinativo, pero no es una de las tres primeras *rationes* del intelecto. En apoyo de esta interpretación ofrezco cinco razones.

1º La primera es simplemente el contrario de una opinión de Bertolacci. Según Bertolacci, que *uno* no aparezca entre las primeras *ma‘ânî* de I, 5 (1) pero sí en I, 5 (5) es una diferencia menor: «Considero la diferencia entre las dos listas, en lo que concierne a los *items* considerados primeras *ma‘ânî*, como meramente accidental»⁴⁹. El problema aquí es que, igualmente, podría afirmarse que *no* es un error, y que la lista al inicio del capítulo ofrece más garantías, porque no es simplemente una parte del discurso del capítulo, sino la idea fundamental que lo abre: *así* comienza Avicena su metafísica. Esta razón, sea o no persuasiva, no es concluyente.

2º Pero en segundo lugar, si consideramos esas listas junto con otras, veremos que la unidad sólo es una primera *ma‘nâ* en una versión ampliada de primeras nociones metafísicas (*li-al-umûr kullihâ*). Hay varias nociones primeras, como Avicena menciona en los distintos listados: acto, potencia, existente, causa, uno, múltiple, etc. Todas estas nociones son por supuesto primeras, y prácticamente todo discurso humano las supone: son comunes a todas las ciencias. En I, 2 (11) se menciona al uno en su uso lógico y como algo *común a todas las categorías*: se menciona por eso también lo diferente, lo contrario, lo numeroso, etc. En I, 2 (13) se menciona el uno como uno de los *accidentes* del existente (en contra de las *especies* i.e. las categorías), asimilable a otras dualidades: uno-múltiple, acto-potencia, universal-particular, posible-necesario. Aquí, por cierto, aparece *in obliquo* una versión de la disyunción trascendental que luego tematizará Escoto. Por otro lado, Avicena luego dejará claro que “múltiple” (por ejemplo) se opone al uno *lógico*, no al metafísico; igualmente, “universal-particular” son predi-

⁴⁸ *Ilâhiyyât* III, 3 (12) y (13).

⁴⁹ BERTOLACCI, Amos, “«Necessary» as primary concept in Avicenna’s Metaphysics”, en Stefano PERFETTI (ed), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Edizioni ETS, Pisa, 2008, 36, nota 18.

caciones propias del ente lógico, no del ente que existe en las cosas. Además, en I, 4 (6) dice que cosas como la sustancia, el acto, la causa, etc., siguen al existente en cuanto tal; y sólo entonces menciona al uno como co-extensivo. Creo que no es absurdo entender a partir de esto que el número es co-extensivo en cuanto *sigue* al existente en cuanto existente. Por ello se lo había mencionado como un “accidente” del existente. Así, es una de las primeras *rationes* en sentido ampliado. Un accidente de *wujûd* no puede estar a su nivel como primera *ma'nâ*. En resumen: lo *uno* es una primera *ma'ânî* sólo en un sentido *latu*, junto a otras.

3º El tratamiento de la unidad no es paralelo a *mawjûd*, sino a *wujûd*. Esto lo afirma el mismo Bertolacci: «La Ontología es claramente el eje de la metafísica, estando presente en las cuatro partes principales de *Ilâhiyyât*. En comparación con la Ontología, la Henología aparece como un eje segundo y subsidiario: no está presente en todas las partes y, cuando lo está, resulta más corta»⁵⁰. Esta razón tiene, a mi juicio, más sentido: si la henología depende del ser como *wujûd*, no puede tratarse siempre, sino en dependencia de él. Siempre que se aborde la cuestión del ser en un sentido afirmativo (*mawjûd*), la henología pasa a un segundo plano (referido a la especificación propia de ese nivel de afirmación). Aristóteles, en su metafísica, trata del uno siguiendo al ser, y esto es especialmente notable cuando en el libro V habla de los modos en que el uno se convierte con cada categoría: la igualdad, la semejanza, la identidad, etc. Avicena sigue el mismo procedimiento en III, 2 (3). Después de despejar el uno *per accidens*, enumera los sentidos de uno *según* los sentidos de *wujûd*: i.e. uno por género, especie, correspondencia, sujeto y número. Así, puede tomarse en sentido fuerte el final de III, 2: «El uno puede corresponderse con el existente en cuanto que el uno, como el existente, es dicho de las diez categorías».

Además, en III, 3 (4) se dice que el *uno* es uno de los primeros principios de la concepción. Pero se dice también que, si tuviera un principio, sería la multiplicidad imaginada. Es decir, la unidad de especies en un género (o de individuos en una especie), depende del conocimiento determinativo (de conocer algo *más* determinado) que lleva consigo distintos modos de unificación. La unidad sigue al ente, pero acaso no sea advertida como tal sino hasta que se conocen distintos modos de *wujûd*. De hecho, atender a la multiplicidad imaginativa sólo lleva la atención a la *ratio* de *uno* que *ya está en la mente*: el uno es pues una de las primeras nociones, pero no en sentido

⁵⁰ BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics*, 168.

absoluto puesto que no equivale a *wujûd*, sino que lo sigue. En III, 3 (9)ss se ve que la unidad numérica sigue a la sustancia. En III, 3 (13) se explica que la unidad no puede subsistir como sustancia, porque en tal caso los accidentes no tendrían que ver con la unidad. Luego, la unidad es algo concomitante a *wujûd*, pero no identificándose con él, sino como accidente.

4º Las primeras dos razones que he dado no son probatorias. La tercera razón me parece más sugerente, ya que explica por qué la unidad se trata en determinados pasajes de las *Ilâhiyyât* y no en otros. La cuarta razón es, a mi juicio, la más pertinente: la unidad no aparece en la articulación aviceniana de Dios. Más aún: la unidad de Dios (que significa su absoluta simplicidad y unicidad) la trata Avicena de modo *derivado*⁵¹: es la *mâhiyya* divina la que impide que exista algo así como una co-divinidad; la unicidad divina nunca es algo primero en sí mismo, sino “dependiente” de su determinación que, por ser plena, es necesaria y por ende una. Tiene sentido hablar de *un Dios* si “*un*” se refiere a (y por tanto sigue) a la *mâhiyya* divina. La expresión *wâjib al-wujûd bi-dhâtihî* es por ello suficiente: expresa la necesidad afirmativo-específica de Dios según su esencia. La clave está aquí: si es necesario por esencia, es *uno*. La unidad se sigue naturalmente de ello: una especificación necesariamente afirmativa (en el orden causal) sólo puede ser una. Precisamente, este “sólo puede ser” expresa una derivación: inmediata, lógica y necesaria, si se quiere, pero derivación en este sentido. Esto, por lo demás, no significa ningún “descenso” de nivel para *uno*: simplemente expresa su sentido como noción primera, y este sentido es el de seguir a la determinación en cada caso.

⁵¹ Escoto sigue un esquema similar: (a) existencia del ser infinito: *Lectura I d2 1ª q1*; (b) unicidad de Dios: *Lectura I d2 1ª q3*; (c) simplicidad de Dios: *Lectura I d8 1ª q1*. Es curioso notar que la unicidad y la simplicidad se tratan de modo distinto, porque la *tawhîd* en la religión de Avicena no es idéntica a la de Escoto. Sólo el *Tractatus de primo principio* une el tratamiento de unicidad y simplicidad, pero de modo ambiguo: al inicio del capítulo IV la deriva de la incausalidad divina, y al final del capítulo, de su infinitud. En todo caso, estudiado atentamente, el *ordo essendi* sería el siguiente: Dios es infinito, luego es simple, luego es incausado. Se mantiene pues la dirección *wujûd-mawjûd*. La simplicidad divina es secundaria. En la *Lectura* aparece después de tratar la infinitud divina (i.e. su unicidad depende de su *quidditas*). En la *Reportatio* aparece incluso como una cuestión separada de su existencia. En el *Tractatus de primo principio* se prueba, por vía causal, que los órdenes causales sólo pueden pertenecer a una naturaleza. Pero la simplicidad de esa naturaleza, y por tanto que existe un único Dios, se trata después.

5° Por último, una prueba *a contrario*: la unidad debe ser coherente con la doctrina sobre la definición. Mejor dicho, la definición debe constuirse según el paradigma de la unidad. Esto es muestra de la inspiración aristotélica de Avicena: la quiddidad se expresa en la definición según unidad; mejor dicho, una definición sólo es tal si explica la quiddidad, y esto sólo puede hacerse según la unidad⁵².

Avicena trata de esta cuestión en *Ilâhiyyât* V, pero en torno a la distinción entre causas intrínsecas y extrínsecas. Significativamente, el libro IV trata de lo anterior y lo posterior, la potencia y la generación de las cosas, el acto y la potencia, lo completo y lo incompleto, y luego el libro VI más específicamente de las especies causales. El libro V es un estudio de los predicables y de la definición. Y antes de pasar a la teodicea del libro VIII estudia la relación entre εἶδη e individuos en VII. En efecto, la definición apela al empleo de los predicables (inútil sin referir a la anterioridad y la posterioridad, i.e. al orden afirmativo) y a cierto sentido causal (el de la causalidad intrínseca, donde se conecta *wujûd* con *mawjûd*, afirmación y determinación)⁵³.

6° Podría aducirse una sexta hipótesis, que depende de la distinción entre unidad numérica y unidad matemática. Se trata de una hipótesis porque no hemos justificado aquí esta distinción. La unidad numérica corresponde a los individuos (multiplicidad de la *especie*), y la matemática es la consideración del número sólo en la mente, como se ve en III, 5 (2). Leemos en III, 5 (4): «Por tanto, para cada uno de los números hay una realidad propia a él y una forma en términos de lo que es concebido en el alma. La realidad es su unidad, en virtud de la cual es lo que es». Pues bien: si la unidad pertenece al orden de la especificación y si la unidad matemática depende de la física, mi hipótesis para interpretar este pasaje es que el número matemático es el *uso puramente lógico* de la unidad. En la medida en que el uno matemático

⁵² Al respecto cfr. *Metaph* VIII, 6, Bk 1045a 7ss: «En cuanto a la dificultad mencionada acerca de las definiciones y los números ¿cuál es la causa de su unidad? Pues todo lo que tiene varias partes y no es en conjunto como un montón, sino que constituye algún todo distinto de las partes, tiene alguna causa, puesto que también los cuerpos tienen como causa de su unidad unos el contacto, otros la viscosidad o alguna otra afección semejante. Pero *la definición es un enunciado con unidad*, no por concatenación como la *Ilíada*, sino por ser de un solo objeto». Y en 1045b 3s: «Y la esencia [τὸ τί ἦν εἶναι] es directamente algo uno y también un ente [ἐν τί ἐστιν ὡσπερ καὶ ὄν τι].»

⁵³ En ese sentido, el libro VIII es una reducción: el orden determinativo depende del orden causal en un sentido y viceversa en otro. Su sostenimiento es circular sin un fundamento.

se refiere siempre a *wujûd*, i.e. al orden de la determinación, se hace válida [§1], la regla de la especificación. Según esto, como se ha dicho, *específico* es cada *aseguramiento* de *wujûd*, i.e. cada articulación de *shay'* según *darûrî*. Por eso, como dice el texto, cada número tiene una realidad propia y una forma propia: es una especie propia (el uso de especie aquí no es categorial, sino lógico⁵⁴). Como el número matemático es el tratamiento de la *función unificativa misma*, refiere al orden de las determinaciones. Las determinaciones mismas se unen después en el orden afirmativo. Esto refuerza la hipótesis: el número matemático agrupa según unidad, no según el orden afirmativo. Es decir: el número matemático no una conjunción causal (las matemáticas excluyen los sentidos final y eficiente de la causalidad, y también la conjunción hilemórfica). El operador matemático es la igualdad, es decir, la equivalencia o el uso unitivo de cada especie (cada número)⁵⁵. Por supuesto, sería un error pensar que se trata de un procedimiento lógico único, puesto que las relaciones posibles entre números responden a distintas operaciones. La matemática no es una lógica de “un sólo nivel”⁵⁶.

⁵⁴ Se puede hablar de cada número como una “regla”: el sentido lógico de la unidad es la conversión de los individuos específicos a cada número en “casos”. Los casos son la referencia indeterminada a *mawjûd*: se toma la especificación como sujeto, y su afirmación queda así entre paréntesis (es hipotética). El empleo lógico de la unidad ya no es metafísico. El uso lógico del número (su matemática) representa su indeterminación o, mejor dicho, la determinación segunda (lógica) que es el número (hipótesis de casos).

⁵⁵ La consideración numérica implica siempre unificación: sin ella no hay propiamente una consideración matemática. *Ilâhiyyât* III, 5 (11): «Lo que se quiere decir por número es aquello que tiene [componentes] discretos y contiene un uno. “Dueidad” es por tanto el primer número, siendo el límite de lo poco numérico. Por lo que concierne a la pluralidad numérica, no termina en límite. De lo que es menos que “dueidad” no se habla en sí mismo, sino sólo en relación al número».

⁵⁶ *Ilâhiyyât* III, 5 (5): «Más bien, diez es la suma de nueve y uno cuando se toman juntos, de lo cual tiene algo distinto que ambos». En el mismo párrafo Avicena distingue esta consideración (“ $10 = 9 + 1$ ”) de la afirmación: “El hombre es animal y es racional”: la unificación aritmética no equivale a la predicación física hilemórfica, porque ésta es *causal*. La lógica física no es la lógica matemática, porque la física busca determinaciones reales, mientras que la matemática es segunda y predica sobre los niveles de predicar determinaciones: pensar algo determinado (lógica primera) no equivale a formular el modo mismo de determinar (lógica segunda). Y la matemática no es un conjunto unívoco de operaciones.

Concluiré este apartado con un par de observaciones más. En III, 1 (10) se explica que tener cantidad significa ser un *continuo unitario*, susceptible de ser medido, y ser medido es ser contado uno. La cantidad es el género de la mensurabilidad, que se toma como sujeto del uno matemático. En III, 2 (3) se enumeran algunas formas del uno *per se*: hay unidad por género, por especie (unidad en la diferencia), en términos de correspondencia, en términos de sujeto y en términos de número. En III, 2 (19) se explica que el sentido de unidad es gradual *como la determinación misma*: «el uno en género tiene mayor derecho a unidad que el uno por comparación de similitud, el uno en especie tiene mayor derecho a unidad que [el uno] en género, el numéricamente uno tiene mayor derecho a uno que [el uno] en especies; lo simple que no es en ningún respecto divisible tiene un mayor derecho que el compuesto, y lo completo entre lo divisible tiene más derecho que lo incompleto». Es decir: la unidad tiene que ver con la perfección al nivel de la determinación (sigue, una vez más, a la articulación *shay'-darûrî*). Correlativamente, la multiplicidad tiene que ver con formas menos perfectas de unidad. Si se atiende a la cuestión de las causas, lo causado es menos uno que la causa, y entre más se desciende en el orden causal, mayor es la multiplicidad.

La noción de uno parece corresponderse en mayor medida con el intelecto y la multiplicidad con la imaginación, según III, 3 (4). Por esta misma razón, la noción de multiplicidad apela a la *ratio* de uno y no al revés. La pluralidad es en realidad un *efecto* de la unidad: un modo menos determinado de unidad, según III, 6 (11), lo que corrobora la regla [§1]. En III, 3 (17) se dice que el uno físico es un accidente en cuanto concomitante de la substancia. El uno no puede separarse de la existencia de las cosas concretas, dice III, 5 (2). En ese sentido debe interpretarse el *excursus* de II, 2 (12)ss en torno a la divisibilidad de las sustancias corpóreas: es en virtud de la forma y naturaleza de la sustancia que sus partes no se dividen. Es decir: la *mâhiyya* es la razón de la unidad (con esto se redondea la tesis de que el uno sigue al ser y no es una noción igualmente primera). En II, 2 (17) se aclara además que es propio de las esferas celestes que en virtud de su forma no sean divisibles ni susceptibles de entrar en contacto con otros seres. Evidentemente la unidad de las especies celestes es mayor que la unidad de las especies infralunares⁵⁷.

⁵⁷ Así, en tanto las conozcamos según el género “astros”, nuestro conocimiento de ellas es considerablemente imperfecto: uniforme y poco determinado. La unidad de los astros admite

En resumen: la unidad es el modo de cohesionarse las categorías. Puede emplearse la *ma'nâ* de *wujûd* como máximo uso de unidad: así se toma *wujûd* como objeto de la metafísica; por su parte, el máximo sentido real de la unidad es la individual, que sigue a la forma última de cada cosa⁵⁸.

4. LA DIVISIÓN SEGÚN ANTERIORIDAD Y POSTERIORIDAD

Conviene tener a la vista un texto de Aristóteles: «Anteriores y posteriores se llaman algunas cosas, suponiendo que algo es primero y principio en cada género, por estar más cerca de algún principio determinado o bien absolutamente y por naturaleza o bien en orden a algo o en algún lugar o por algunos»⁵⁹. Aunque no se mencionen aquí, hay que añadir la anterioridad y posterioridad según el tiempo, el movimiento, la potencia, la entelequia y, de otro modo, según el conocimiento. Puede verse que todas se reducen a la entelequia bzw. al orden categorial, excepto el conocimiento que, aunque conoce según el orden de anterioridad y posterioridad, en ocasiones lo conoce *secundum quid*. Sentar las referencias entre estos dos órdenes corresponde a la lógica. La versión más radical de anterioridad es según el acto y en ello se basan los otros modos. Anterioridad y posterioridad es por ello un modo aristotélico de sentar la relación entre acto y potencia.

En Avicena, la división según anterioridad y posterioridad se obtiene de modo inverso a la categorial⁶⁰. Así como en aquella las categorías se obtienen porque la *shay'iyya* es determinada según grados distintos de *darûrî* (obteniendo así las “especies” del ser), aquí *darûrî* es determinada en relación a la perfección de *shay'iyya* (obteniendo así las “propiedades” del ser). Es decir: la necesidad de un ser significa un “modo” de ser; el modo de ser, como veremos, se refiere siempre a entes (la determinación final de los existentes es modal). Las afirmaciones del ser no son por eso “cosas” ni nada señalable, sino el peculiar modo del ser de las distintas clases de

sólo la posibilidad real como actualizada (esfera); su continuidad es la proyección esférica: actualizable según la “materialidad” del *ex quo* espacio-temporal.

⁵⁸ *Ilâhiyyât* III, 5 (2): «Pues hemos mostrado que el uno no se separa de las cosas concretas, subsistiendo por sí mismo, sino en la mente».

⁵⁹ *Metaph* V, 11, Bk 1018b 9ss.

⁶⁰ Cfr. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics*, 202. Este modo de hablar en fórmulas como “*wujûd* determinado según *darûrî*”, etc., responde a la imposibilidad de explicar las primeras *ma'ânî* anticipándonos a ellas.

“necesidad” que puede adoptar cada *wujûd* específico: es el modo en que los distintos órdenes de *wujûd* tienen que ver consigo. Estoy apuntando, por supuesto, a la referencia aristotélica al principio: lo más necesario es lo más principal.

Anterior y posterior es una *wujûd* respecto de otra al modo de afirmación de la *darûrî* correspondiente a *shay'*. A una *shay'iyya* perfecta y plena corresponde una necesidad perfecta. Como la necesidad es el aseguramiento de *wujûd*, podemos hablar de [§2]: *la regla de la afirmación* en Avicena⁶¹. La validez de la determinación es el valor necesario de cada ser o modo o nivel de ser: cada ser tiene una necesidad intrínseca.

La pregunta por la existencia de Dios *no* es entonces la pregunta por un argumento ontológico, sino el examen en el orden afirmativo de una *anterioridad* que corresponda a una *shay'iyya* perfecta. Como veremos en el siguiente apartado, dicho examen corresponde al estudio de la causalidad, en el que la *hipotética* necesidad (de I, 6-7) se corresponde con una anterioridad del orden real de esencias. No abordaré ahora la prueba aviceniana, pero de lo dicho puede concluirse que Avicena consigue sentar que, frente a la *shay'iyya* no-perfecta que corresponde a los seres creados, *debe* existir una *shay'iyya* perfecta correspondiente al ser increado. Precisamente esto es lo que significa [§2]: que la *existencia* implica hipotéticamente la necesidad plena, es decir la esencia divina como sentido de anterioridad-actualidad más perfecto⁶². El resto de las determinaciones es posterior, y por tanto depende causalmente de Dios (la dependencia causal no es, evidentemente, siempre directa). Es como si la pregunta por el ser y la nada se volteara: dado el ser imperfecto, ¿por qué no el Ser perfecto?

⁶¹ Cfr. BERTOLACCI, “Necessary as primary concept”, 38; en la nota 24 escribe: «III, 2 [...]: “‘One’ corresponds to ‘existent’ in so far as it is said of each category of ‘existent’”; V, 8 [...]: “‘Existent’ and ‘one’ are among the things that are common to [all] the categories, but according to priority and posteriority”» La regla [§2] expresa este mismo “according to priority and posteriority”: se trata de cuán necesario es un existente. Sigue Bertolacci más adelante, en 42: «The insertion of “possible” and “necessary” in the list of the properties of “existent” is even more original than the inclusion in the same list of two further concepts, somehow related to this ones, that Aristotle equally does not regard as properties of being, namely “cause” and “effect” (more precisely, “cause” and “thing caused”)». Más abajo reduciré la relación entre anterior y posterior a la causalidad.

⁶² Avicena puede fácilmente ilustrar así pasajes del Corán, como 3:64, 4:36, etc. Cfr. WISNOVSKY, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, 145ss.

Así lo exige el examen de estas *rationes*: no puede haber sólo una articulación imperfecta si no hay también una perfecta (éste es el sentido al que apunta la disyunción trascendental escotista). La inferencia es válida aun si no conocemos quiditativamente la articulación perfecta: por eso insisto en hablar de un valor hipotético correspondido con un estudio real⁶³. Podemos, por así decir, *señalar* la existencia de Dios, aunque no la conozcamos intrínsecamente (en su *actualidad* misma). Avicena apunta la imposibilidad de caracterizar positivamente la *shay'iyya* divina, que se convierte así en una suerte de perfección indeterminada *quoad nos*⁶⁴. En último término esto se debe a que, *en nosotros*, la articulación es una función lógica, no *real* como en Dios. Decir y pensar a Dios no significa, por supuesto, *ser* Dios. La articulación perfecta de las nociones sólo puede *identificarse* con un intelecto perfecto y no con uno material.

Y así como en las distintas determinaciones se obtienen distintas *categorías*, en las distintas maneras de entender la anterioridad y posterioridad se obtienen *actos y potencias*, también en sentidos distintos correspondientes a sus determinaciones. Mejor dicho: los distintos modos en los que algo es anterior o posterior son los distintos sentidos de acto y potencia⁶⁵.

⁶³ Esto implica, por su parte, que quien no conoce el sentido real de la causalidad del mundo no conoce tampoco la existencia de Dios sino en su valor hipotético.

⁶⁴ Cfr. MACIEROWSKI, E. M., "Does God Have a Quiddity According to Avicenna?", en *The Thomist* 52 (1988), 79-87. Creo que la lectura hecha aquí permite dar cuenta de las aporías que MACIEROWSKI recoge en 84: «How then is it that some have held that Avicenna denies that the First Principle has a quiddity? It would appear that Avicenna in fact holds that, in the case of the Necessary *Being*, the quiddity is the *being* or anity, whereas in other things, the quiddity is not the same as the *being* or anity. In them, their *being* does not seem to be derived from the intrinsic principles of the quiddity, but from a cause. Earlier Avicenna said that the First has no quiddity other than anity (*inna al-awwala lā māhiyyata la-hu ghair al-anniyya*, Cairo 1960, 344.10); now he says that everything possessed of a quiddity is caused (*fa-kull dhī māhiyyatin ma'lūl*) and all things other than the Necessary *Being* have quiddities (*wa-s'air al-ashyā ghaira al-wājib al-wujūd fa-la-hā māhiyyāt*, 347.8). Avicenna claims that everything which has a quiddity other than anity is caused (*wa-naqūlu inna kulla mā la-hu māhiyya ghaira al-anniyya fahuwa ma'lūl*, 346-347). From this starting-point he *concludes* from the fact that the first has a quiddity, namely, to be necessary of *being*, that He has no quiddity; "hence, the First has no quiddity, and *being* emanates from Him upon the possessors of quiddities"».

⁶⁵ Algo análogo puede decirse de Aristóteles: la prioridad corresponde al acto, en sus sentidos *principales*. Desde el acto las cosas *son, causan y se conocen* (*Metaph* V, 1). Cfr. VIGO,

La exposición aviceniana correspondiente se encuentra en el libro IV. De lo ahí dicho, baste aquí recalcar algunas afirmaciones. Ante todo, está claro que pasamos de la determinación a la afirmación:

«**IV, 1 (1)**. Ya que hemos discutido las cosas que pertenecen a la existencia y la unidad de un modo similar a las especies, nos compete ahora discutir sobre las cosas que pertenecen a estos dos de modo similar a las propiedades y accidentes que son concomitantes necesarios. Comenzaremos con las cosas que pertenecen a la existencia, y de éstas con la anterioridad y la posterioridad».

Después, entonces, de discutir “lo similar a las especies” de *wujûd*, sigue ahora “lo que es similar a sus propiedades”: los estados de la existencia afirmativa. En este párrafo se dice que el orden de la afirmación sigue tanto al ente como al uno. Es además el primer modo en que se relacionan los modos de *wujûd*.

Aparece una tesis que conformará más adelante, en IV, 1 (2), lo que Escoto llamará *acto virtual*: «a lo anterior en cuanto anterior pertenece algo que no posee el posterior y nada pertenece al posterior si no pertenece a lo anterior». Este principio funda además el orden esencial de eminencia. Avicena pasa revista a los modos de decir anterioridad y posterioridad: según el tiempo, el lugar, etc., hasta determinar que lo anterior y lo posterior se ordenan según la existencia (*mawjûd*), en IV, I (6). Incluso cuando dos cosas se mueven de modo simultáneo, la mente llama anterior a la existencia de la que depende la otra. Con esto se acerca a determinar el principio del orden de *mawjûd*, que veremos en el siguiente apartado. De hecho, la existencia del anterior no depende de la del posterior, pero sí al contrario, dice en IV, 1 (11). Más tajante es la formulación siguiente:

«**IV, 1 (19)**. «No es la conjunción [temporal] la que hace de uno de los dos necesariamente una causa puesto que, respecto a la conjunción, son equivalentes, de modo que ninguno tiene más reclamo a ser causa que el otro. Más bien, difieren porque hemos supuesto que la existencia de uno

“Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos*, 54: «En este sentido, hay que llamar la atención sobre el hecho de que el concepto de prioridad, tal como es entendido y empleado por Aristóteles, no puede considerarse un mero instrumento *ontológicamente neutral*, sino que queda, como tal, indivorciablemente ligado a una concepción unitaria de base acerca de las relaciones que constituyen el entramado subyacente, en definitiva, a todo diseño ontológico, a saber: las relaciones entre ser, pensamiento y tiempo».

no se hace necesaria *a través* del otro, sino *con* el otro; mientras que en el caso del segundo, así como supusimos que su existencia es *con* el otro, asimismo suponemos que es *a través* del otro».

En IV, 2 se habla de la noción de potencia, como principio de susceptibilidad de acto por otro. La potencia se ordena entonces al acto, que es anterior a ella en perfección y propósito —IV, 2 (31)—, lo que da lugar a la eficiencia y el fin. Según esto, podemos pasar a hablar de causalidad.

5. LA CAUSALIDAD

La causalidad es la configuración del orden de actos y potencias: es el modo de articular anterioridad y posterioridad, como se deja ver desde IV, 1 (8). Para no confundir la causalidad con la *unidad*, podemos emplear el término *conjunción* referido a la causalidad, y reservar *unificación* para el orden específico.

La regla de la afirmación [§2] significa que lo determinado es anterior a lo indeterminado en tanto acto, y en ese sentido tiene valor explicativo o causal. Como refiere eminentemente a *mawjûd*, *toda relación entre estados del ser es una relación causal*. Mejor dicho: las relaciones (*per se*) entre actos son causales. Esta afirmación se entiende mejor, por lo demás, si no sólo se consideran las *especies* de causas (las cuatro causas), sino sus *modos*⁶⁶. Un acto se ordena *per se* a otro como su causa o su ser causado (no sólo eficientemente). La teoría de la demostración es un el modo de corresponder el orden mental al orden real, es decir, de hacer *scientia*, ‘ilm. La *ciencia* es un correlato intelectual de el orden afirmativo entre los actos [§2]. Aunque en general toda argumentación lo es también (incluso las no-científicas), el ajuste estricto es la argumentación apodíctica.

Lo que me interesa recalcar ahora es que, ya desde IV, 1, Avicena ha situado la relación de anterior y posterior, en su sentido más general, en términos de existencia. La relación entre existencias, si se ordenan como anteriores y posteriores, es causal. Así, la causalidad es lo que cohesionan los órdenes de *mawjûd*.

La teoría causal, por ello, debe ser coherente con la doctrina sobre la demostración, como la doctrina de la unidad lo era con la de la definición.

⁶⁶ En *Ilâhiyyât* IV, 2 (14) Avicena recoge los modos aristotélicos: naturaleza, hábito, arte y coincidencia.

Una cuestión crucial para distinguir adecuadamente psicología y física, antes de seguir adelante, es la siguiente: nuestro conocimiento no es causal. Mejor dicho: a diferencia de los intelectos separados, nuestro conocimiento no es emanativo. La cuestión no es menor como podría aparentar; por el contrario, es fundamental, puesto que determina el modo en que se unen la teoría y la práctica para el hombre en la filosofía aviceniana. El hombre tiene acceso a la dimensión racional, y por ello, en cierto sentido, es un *mawjûd* consciente de serlo. Un ser racional puede hacerse intelectivamente con el universo, y este hacerse-con es la *lógica*, que puede expresarse discursivamente.

El discurso humano no es exclusivamente científico (apodíctico). *Correlativamente*, el hombre no es una *mawjûd* determinada plenamente. A la “indeterminación” lógica humana corresponde la “indeterminación” existencial en la que se circunscribe la vida práctica. En este punto el *mawjûd* humano, a pesar de ser intelectual, no es equiparable a los intelectos separados⁶⁷.

La metafísica *señala* también el “lugar” de la filosofía práctica. Los capítulos finales de *Ilâhiyyât* no son por ello un añadido o un apéndice innecesario⁶⁸.

6. LAS FUNCIONES LÓGICAS

A todo esto, queda en suspenso una cuestión: ¿qué significa *articular* las primeras *ma‘ânî*? Significa *ser seres racionales*: pertenecientes a la conexión del universo en sentido ontológico y cognitivo: seres intelectuales no sólo miembros de la cadena causal sino capaces de conocer esa cadena (ontología). Las funciones lógicas del intelecto son los modos de articulación de las primeras nociones. Es decir: toda operación cognitiva es una función lógica. En último término, nuestro ser intelectuales significa la capacidad de articular *ma‘ânî*. Esto se entiende mejor *a contrario*, con una idea que ya he adelantado: la noción aviceniana de *Dios*, o al menos su caracterización más

⁶⁷ Avicena señala que «donde hay mal, hay algo que es en potencia en algún respecto», en *Ilâhiyyât* IV, 2 (31).

⁶⁸ BERTOLACCI considera a X, 4-5 un “apéndice de filosofía práctica” (*The Reception of Aristotle’s Metaphysics*, 167). En mi opinión, se trata de un apéndice necesario, puesto que de ello depende la validez de nuestra capacidad de articulación causal [§2], que responde a la determinación de los seres [§1]. La filosofía práctica también parte de aquí.

completa (ser necesario por sí mismo) no es sino la perfecta unidad de las primeras nociones: Dios es la unificación *real* de las que nosotros tenemos separadamente como primeras nociones: en cuanto perfección, Dios es asimilable a la sustancia, es uno y simple, acto perfecto y causa de las causas (ser incausado)⁶⁹.

Es buen momento para introducir la noción de *anniya*⁷⁰. En *Ilâhiyyât* VIII, 4, Avicena afirma que Dios no tiene *quidditas* sino *annitas*: «*primo non habet quidditatem nisi anitatem quae sit discreta ab ipsa*». *Anniya* es una expresión árabe para significar *algo* como eso mismo: es la contrapartida no-determinada de *quidditas*. Mientras que una quiddidad es algo determinado, con-finado, de-limitado y por tanto de-finido, la *annitas* (la rendición latina de *anniya*) refiere a algo no delimitado. Antes Al-Kindi, por ejemplo, había ligado la dualidad *annitas* – *quidditas* a las preguntas aristotélicas por el *ei estí* y el *tí estí*⁷¹. La trabazón es reveladora: de Dios

⁶⁹ Desde este punto de vista, la articulación de la noción de Dios supondría la conjunción de toda perfección nocional posible. Como el ser humano no puede hacer eso (i.e. pensar *todas* las determinaciones o perfecciones), nuestra noción de Dios es imperfecta (Escoto lo advierte así en *De primo principio* IV, 58). Podemos formular la noción de Dios a partir de las primeras *rationes*, como referente supuesto de su perfecta articulación, pero estrictamente no podemos dar cuenta de todas sus implicaciones. Escoto lo formula así: «*infinitas intensiva non competit alicui enti rationis sed solum enti reali*» (*Quodl* 1, 34), a la vez que el infinito es una noción positiva: «*inifinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis*» (*Quodl* 5, 10). En Avicena y Escoto esta es la irónica razón por la que tenemos que probar que Dios existe cuando a la vez podemos afirmar que existe *por su esencia* o *a se*.

⁷⁰ Cfr. D'ALVERNY, Marie Thérèse, "Anniyya – anitas", en AAVV, *Mélanges offerts a Étienne Gilson*, Vrin, Paris, 59-91, 1959. Véanse también los excelentes artículos de ALONSO, Manuel, "La «Al-anniyya» de Avicena y el problema de la esencia y la existencia", en *Pensamiento* 14 (1958), 311-346 y "La 'Al-anniyya' y el 'Al-wûyûd' de Avicena en el problema de la esencia y existencia", en *Pensamiento* 15 (1959), 375-400.

⁷¹ Cfr. Al-Kindi, *Obras filosóficas*, Coloquio, Madrid, 1986, 46: «Y las cuestiones científicas son cuatro, tal como hemos descrito en otro pasaje de nuestros tratados filosóficos: "sí", "qué", "cuál" y "por qué". El "sí" indaga la existencia. Como todo ser tiene un género, el "qué" inquiriere su género». Avicena retoma esto en su tratado sobre lógica (*Kitâb al-Burhân*); cfr. LIZZINI, 120, nota 31: «Avicenna defines three questions : "what" (*mâ*); "whether" (*hal*); "why" (*li-mâ*). The first refers either to the meaning of the name of the thing or to the very reality of the thing (*haqîqat al-dhât*); the second can be simple or composite; if it is simple, it consists of the question about the existence of a thing (*hal al-shay' mawjûd 'alâ-îtlâq*); if it is composite, it concerns the being of the thing (whether the thing is or is not in a certain way — *hal al-shay' mawjûd kadâ aw laysa mawjûdan kadâ*); in this case the term "being" (*mawjûd*)

podemos conocer su existencia, pero de ningún modo podemos conocerlo al modo en que conocemos cualquier otro ser, del que podemos formarnos una *idea*, mejor dicho, una idea diferenciada, reconociendo su género y especificidad: a la *quidditas* le siguen el ser causada y los “acompañantes” del ser (VIII, 4). Lógicamente, esto se expresa por la inclusión de toda *quidditas* en el discurso según los predicables. Dios existe y *es* un ser “determinado” en el sentido de que Dios *es Dios* y no otro ser, y ciertamente no una criatura. Pero del ser divino no podemos tener una definición porque es refractario a nuestros procedimientos lógicos. El ser divino *no se articula lógicamente*: es anterior, como existente primero, a la articulación lógica⁷².

Podría ensayarse la siguiente interpretación: Dios no tiene quiddidad en la medida en que no tiene esencia, de modo que su esencia no es más que su ser mismo. Me parece: (1) que esta lectura es fundamentalmente válida; (2) ahora bien: tiene sentido más bien de cara al debate posterior, en torno al *Avicenna Latinus*, de la distinción entre esencia y existencia⁷³. En efecto, según lo revisado hasta ahora ¿qué es el ser sin la esencia? Sería el ser que es, que no es causado y por tanto no tiene esencia, i.e. cuya esencia no adviene a un ser sino que es su mismo ser. Me parece innecesario entrar en esta dinámica discursiva, pues introduce la diferencia esencia-existencia y explica el ser divino negativamente a partir de ella. No me parece que para Avicena tenga mucho sentido establecer una *shay'iyya* y luego modularla según la necesidad, porque la afirmación corresponde intrínsecamente a la quiddidad. Las primeras nociones no son “pasos” determinativos (esto sería pensar la esencia divina según la lógica humana), sino que se coimplican: la esencia divina no es entonces la reducción de una noción a otra (de cosa a

is a copula and not a predicate (*râbita lâ mahmûlan*). The question “why” is also of two kinds: if it does not concern the reason for the very existence of the thing, it is required by the logical argument (*al-qawl*) in order to reach the middle term».

⁷² Cfr. *Ilâhiyyât* VIII, 4: «El primero no tiene género; pues no tiene quiddidad, y como no tiene quiddidad no tiene género. El género responde a la pregunta por el qué es; y el género es también de algún modo una parte de la cosa. Pero es cosa cierta que el primero no es un ser compuesto».

⁷³ Dos textos de TOMÁS DE AQUINO pueden servir como muestra: *In I Sententiarum* d8 q4 a2 sol. y d3 q1 a4 ob4, en los que se afirma que «*Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna*». Tomás de Aquino evita emplear *annitas*. En *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, París, 1996, 187, Alain DE LIBERA análoga la distinción entre esencia y ser a la distinción entre *quidditas* y *annitas*. Agradezco estas aclaraciones a Francisco O'Reilly.

existencia), sino su identificación perfecta a nivel ontológico. Bien puede decirse, y es en mi opinión más económico hacerlo así, que la esencia divina *es*, pero no de un modo determinado en el sentido lógico en que el intelecto creado se hace con nociones determinadas. Que Dios *es* Dios puede decirse, pero determinar este “concepto” es imposible, a no ser como la articulación que formula Avicena: existente (*mawjûd*) cuyo ser (*shay’iyya*) es necesario (*darûrî*). Postular primero la esencia divina para luego afirmar su existencia es un procedimiento lógico (un argumento *a simultaneo*). Para Avicena, en cambio, la necesidad de la esencia divina es intrínseca a esa misma esencia. Es la esencia divina la que es necesariamente existente, de modo que “necesariamente existente” es la afirmación correspondiente a la esencia divina, no un predicado ni un atributo suyo. La existencia de una quiddidad es la quiddidad misma, no algo que se agregue a ella⁷⁴.

A este respecto podría ser útil volver nuevamente a la cuestión del posible de un argumento ontológico en Avicena, a tenor del trabajo de Rafael Muñoz, “La existencia de Dios en Avicena”⁷⁵. El autor traduce un pasaje del libro III de los *Ishârât*, “Acerca de la existencia y sus causas”. Al inicio del texto escribe Avicena: «Todo ser, si se le considera en cuanto a su esencia, sin considerar ninguna otra cosa, o bien la existencia le es necesaria, o no le es necesaria. Si le es necesaria, es la verdad en sí, Dios en esencia, el Subsistente»⁷⁶.

⁷⁴ Esta última afirmación es literal de Avicena: LIZZINI la cita del comentario de Avicena a la *Teología de Aristóteles* (en realidad, Plotino). Cfr. LIZZINI, “Wujûd-Mawjûd”, 120-2. Ya había citado de 120: «Existence, in fact, is always characterized modally; but its modal nature derives from the modal nature of essence»; y en 121: «The compositeness of essence and existence must not be seen as a compositeness of two elements (as if it were a physical compositeness), because in that case each of the two already have the very existence that their compositeness is meant to explain». Y concluye en 122: «Thus existence belongs —or does not belong— to a thing (i.e. a thing can be or not be existent) and it is this fact that can be judged in terms of possibility and necessity, not existence itself. Possibility is not a division (or subdivision) of existence, but rather —as Vajda put it— a “modality of the quiddity” (*hâlan lâzîman li-tilka al-mâhiyya*), and existence qua existence is only existence and nothing else».

⁷⁵ Cfr. BADAWI, A. et al, *Milenario de Avicena*, Cuadernos del seminario de estudios de filosofía y pensamiento islámicos, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1981, 89-99.

⁷⁶ *Kîtâb al-ishârât wa-l-tanbîhât*, edición francesa de GOICHON, A. M., *Livre des Directives et Remarques*, Paris, 1951, III, 351-354.

Muñoz afirma, junto a Cruz Hernández y Badawi, que el argumento es ontológico, aunque no al modo de San Anselmo. En su contra cita Louis Gardet y Anne-Marie Goichon. Escribe el autor: «La prueba *a simultaneo* de Avicena es accesible para unos cuantos, solamente, es decir, para los que en el examen del concepto del ser ven la proposición “el ser posible viene de otro”, ya que el predicado “viene de otro” está incluido en el sujeto “el ser posible”. Lo mismo ocurre con el resto de la prueba, comprensible para los que tienen acceso a una terminología filosófica»⁷⁷.

Creo que ante que nada debe tomarse en cuenta que los *Ishârât* son directivas argumentativas. Pero sobre todo: la noción de *necesario*, lógica, no puede identificarse *a simultaneo* con el *ser necesario* al que le corresponde la existencia esencialmente. Para hacer este paso deben distinguirse modos de ser necesario: la realidad, la sustancia, las causas, la causa primera. Este recorrido, que el filósofo conoce, y le permite adaptar “no viene de otro, sino que es por sí”, al ser necesario, es lo que en mi opinión está implícito en esta prueba. A este respecto, sería útil mirar, apenas unas líneas más abajo, dos aclaraciones de Avicena. Primero: «Ahora bien, si no se le añade ninguna condición —ni la realización ni la negación de su causa—, queda una tercera cosa: la posibilidad. Así pues, por relación a su esencia, es lo que no es ni necesario ni imposible»; y la oración final: «por tanto, toda cadena termina en el ser necesario por sí».

La primera aclaración refiere a la causalidad como criterio de realidad, puesto que es en sede causal donde la noción de necesario no es ya puramente lógica. La segunda aclaración es el final de la prueba: propiamente, el ser necesario por sí que es Dios sólo se dilucida en la consideración causal. La necesidad ontológica auténtica comprende el ser incausado. La unión lógica de las nociones podría *hipotéticamente* ser equivalente al ser divino, pero esta hipótesis no se convierte en prueba sino hasta que se considera el orden causal. En *Ilâhiyyât*, hemos visto, aparece la hipótesis en el libro I; pero no se prueba que Dios exista sino hasta el libro VIII.

Nuestra posesión de las primeras nociones es *analítica* respecto de esta forma de comprensión de Dios: el intelecto creado posee estas primeras nociones “por separado”. Probar que Dios existe consiste en probar que la posibilidad de su articulación es real: la prueba de la existencia de Dios no es por ello una deducción (Dios no es efecto de una causa)⁷⁸. La analítica

⁷⁷ MUÑOZ, “La existencia de Dios en Avicena”, 99.

⁷⁸ Cfr. *Ilâhiyyât* VIII, 5.

nocional que somos capaces de llevar a cabo, en cuanto seres no plenamente autoconscientes, es signo de nuestro *ser* intelectual en cuanto distinto del ser intelectual divino. Como seres intelectuales, podemos articular las primeras nociones, pero no como lo haría el ser divino: de modo pleno y perfecto. Esta deficiencia de articulación teórica se relaciona en cierto sentido con la dificultad de articular también *prácticamente* nuestra existencia respecto a Dios (somos seres morales imperfectos respectivos a un ser moral perfecto): nuestro conocimiento, comparado con el divino, es sumamente inferior; y nuestra existencia no asegura su finalidad como la divina. *Hay un paralelo entre nuestras dificultades en el orden teórico y en el práctico*. Volvemos así a lo dicho antes: a la articulación divina corresponde en nuestra mente una suerte de “imitación”. Esta imitación, esta posibilidad de articulación, no es *real* en el ámbito noético: es decir, articular las nociones en la fórmula *wajīb al-wujūd bi-dhâtihi* no significa *ser* Dios, como tampoco el que sean ellas las primeras *ma‘ânî*. Es la diferencia entre conocer y ser. Correlativamente, la posibilidad de que se den separadas las nociones habla de una cierta afinidad de la mente a la *analítica*, es decir, a su crecimiento cognitivo, lo que va de la mano de nuestra diferencia con Dios⁷⁹.

La relación entre *imaginatio* y *credulitas* es, pues, análoga a otra que puede hacerse entre determinar la *shay’iyya* de los seres (*tassawur*) y mostrar los estados entre las distintas determinaciones. El orden del juicio (*tasdîq*) compone y divide, relaciona un estado determinado con otro: caracteriza determinaciones según *mawjûd*. Hablar de *mawjûd* es sentar un estado de cosas. Así, o bien las tres primeras nociones del intelecto tienen una cierta correspondencia con lo real (preferentemente unitaria), o bien lo *primero* de lo mental-lógico no guarda una correspondencia con lo que es *primero* en el ámbito ontológico.

He señalado el paralelismo entre el orden ontológico y el noético a partir de la posibilidad de “articular” las primeras *rationes*, dejando la caracterización del paralelismo para después. La cuestión, en efecto, no es si nuestra mente puede articular un “orden” semejante al real: se trata de en qué medida el orden real es paralelo al mental. Para resolver esta pregunta debemos atender a dos cuestiones. De un lado, al hecho mismo de *contar* con unas

⁷⁹ La intelección divina no es analítica. La irresolubilidad o irreducibilidad de la cognición divina en la analítica humana es lo que lleva a Avicena a afirmar la “indeterminación” de la esencia divina.

primeras *ma'ânî*, es decir, al hecho de que somos seres intelectuales. En segundo lugar ¿cómo se da la coordinación entre lo lógico y lo ontológico?

La respuesta a lo primero es la noción de *autoconciencia*, que Avicena trata en su psicología. La respuesta a la segunda pregunta es doble y depende de la primera. Podemos articular porque somos seres intelectuales.

Articular significa el acceso *lógico* al mundo: la capacidad de emplear funciones lógicas o hacer un uso lógico de *rationes*. En otras palabras, el conocimiento racional, en su multiplicidad de modos. Las “funciones lógicas” no son sino el empleo de las facultades cognitivas para obtener constataciones y articular éstas en nuevas noticias (preferiblemente correlativas al orden causal real). Así se reduce la noción de “función lógica” a los distintos actos cognitivos, expresados eminentemente en la predicación. La pregunta por la coordinación entre lo lógico y lo ontológico sólo se termina de contestar atendiendo a la causalidad y su correlato lógico: la demostración. Pero no todo uso lógico se corresponde con el orden real: hay relaciones lógicas no directamente reales (como muestra la discusión aviceniana sobre la posibilidad de varios seres necesarios en I, 6-7)⁸⁰. La falta de correspondencia total, insisto, se advierte más claramente en sede práctica: después de todo, estamos en un modelo neoplatónico que une ciencia y praxis (la resolución en la causa final).

Esto no resuelve por ahora la cuestión primera, que es más bien de orden ontológico: nuestra capacidad de articular *rationes* depende de nuestro ser intelectual, se identifica con él. También aquí ha de haber entonces una

⁸⁰ No toda articulación es intelectual: también hay funciones cognitivas sensibles. Por ejemplo, hay articulaciones imaginativas. La imaginación es un tema extraordinariamente desarrollado en la filosofía árabe, particularmente a partir de Al-Fârâbî. Como las imágenes compuestas por la facultad imaginativa pueden despertar emociones y mover a la acción, Al-Fârâbî habla de un *silogismo poético* (una lógica poética), análogo al silogismo práctico aristotélico. Cfr. LÓPEZ FARJEAT, Luis Xavier, “Al-Fârâbî y el rol de la poética”, en *Tópicos* 28 (2005), especialmente 294-300. En el mismo ejemplar de *Tópicos* aparece, también del mismo autor, “Réplica a: percepción, intencionalidad y lenguaje en el aristotelismo del s. XIII”, donde se escribe a este respecto que existen «condiciones que nos permitirían sospechar que basta con la imaginación y sus funciones para poder dar razón de eso que llamamos “aprehensión de la intención”» (329). Y cita de *La ciudad ideal* de Al-Fârâbî (Madrid, Tecnos, 1995, 55s): «Tal [potencia] es la *imaginativa*, de la cual es también propio el componer unos sensibles con otros así como también el separarlos y dividirlos con diferentes composiciones y divisiones, falsas unas, verdaderas otras. Con ellas va ligado también cierto apetito o tendencia a lo que se ha imaginado».

relación ontológica de dependencia (de anterioridad y posterioridad) entre nuestro acto racional (intelecto material) y el acto que es su causa (el intelecto agente: el *Dador de formas* aviceniano).

No es lugar aquí para hacer una taxonomía de las funciones lógicas: la definición, la división, la negación, la abstracción, la generalización, la reducción, la afirmación o juicio, el empleo de los predicables, etc. Como es evidente, no se niega que la función lógica tenga valor real; con esto me refiero a la distinción entre intenciones *primeras* y *segundas*. Por ejemplo, la materia empleada lógicamente como sujeto o género puede reconducirse a la materia como causa; igualmente, el necesario lógico tiene sentidos reales en la relación del causado a la causa, del accidente a la sustancia o de la contingencia al Ser Necesario. El valor real de la función lógica depende de las *rationes* que articulen y del nivel de esa articulación. La lógica apodíctica es una metodología para cohonestar la función lógica con la realidad. Por ejemplo, la noción de “fénix” se obtiene por una función lógica sin correlato causal real. El paralelo con el orden real queda asegurado sólo en la medida en que nuestro discurso imita o sigue los sentidos causales.

La imaginación humana, en cuanto articulante, explica que el conjunto de seres que podemos pensar parezca “más amplio” que el conjunto de seres existentes. Pero la imaginación humana no siempre se corresponde con el orden causal, i.e. con el intelecto divino que emana a los seres existentes según perfecciones causables. «Así, separando la cuestión de la posibilidad y existencia *in intellectu*, no hay existentes posibles (o seres posibles), sino sólo necesarios existentes (o seres): unos son necesarios por sí mismos (sólo puede haber un sólo ser así), otros son necesarios en virtud de otra cosa (el mundo de “todo lo que no sea el Existente Necesario”). En este sentido, no sólo la posibilidad no constituye una contradictoria esfera de pre-existencia, sino que la necesidad y la existencia coinciden. Avicena distingue el no-existente (que es absolutamente no-existente y por tanto nada se puede decir de él), de lo que existe sólo en la mente y por tanto, como hemos visto, tiene un tipo de existencia, así como lo que existe en la realidad concreta»⁸¹. Una vez más, si algo sólo puede existir en la mente y no en la realidad, es porque la imaginación humana puede articular *rationes* de manera no-causal. Pero la creación es causal, no imaginativa. Si se entendiera este punto de modo contrario, la creación se entendería como una lógica (modal). La creación no parte del ser posible, sino del Ser Necesario.

⁸¹ LIZZINI, “Wujūd-Mawjūd”, 129.

Avicena mismo lo supone: si la metafísica ha de ser la ciencia fundante del saber, debe dar cuenta de los distintos niveles y modos de articulación. Creo que ello legitima hablar de otras “lógicas”, como la retórica o la dialéctica, aunque no suelen incluirse en el *Órganon* aristotélico. El punto es precisamente que la lógica no es sólo “apodeixis” sino una serie de funciones articulantes con distintos niveles o grados de correspondencia con lo real, es decir: «en Aristóteles el sistema formal se ocupa de los axiomas de la ciencia, considerados como proposiciones primarias y evidentes, generalmente admitidas y que jamás son objeto de controversia. En cambio, la lógica “informal” o argumentativa permite que haya controversia; hay discusión porque trabaja con proposiciones que no se admiten de manera evidente y, por tanto, aquél que las sostiene tiene una carga probatoria. La lógica informal es argumentación y, por tanto, se ocupa del análisis tanto de los argumentos como de las palabras que aparecen en ellos. En Aristóteles está resuelto el enfrentamiento entre lenguaje natural y convencional o artificial. El filósofo de Estagira ya se ha percatado de que lo natural al hombre es crear lenguaje. El lenguaje es un modo de conocer la realidad. La palabra es un signo de las cosas y una expresión del pensamiento»⁸².

Puede anotarse aquí que las funciones lógicas no sólo incluirían el modo en que nos referimos discursiva o predicativamente a lo real, sino también la meta-articulación de esos modos de articulaciones (intenciones segundas). Las matemáticas son también articulaciones lógicas. Pero son articulaciones complejas, puesto que tratan de *relaciones de relaciones* entre especificación y articulación. En las *Ilâhiyyât* hay dos momentos particularmente significativos. (1) En II, 2-4 se distingue el tratamiento de la sustancia corpórea, i.e. la sustancia susceptible de determinaciones accidentales, del uso lógico que puede hacerse de la corporeidad según la medida. (2) En VII, 2-3 Avicena hace un estudio histórico-filosófico sobre la confusión de los objetos matemáticos con sustancias intermedias entre las “formas separadas” y los “seres corpóreos”. La confusión se debe a que, efectivamente, la matemática es un uso lógico-formal acerca de los estados del existente pero según su ordenación específica. Mejor dicho, la matemática es la relación lógica (o una serie de formas de relacionar) entre unidad y causalidad: una

⁸² LÓPEZ FARJEAT, Luis Xavier, *Teorías aristotélicas del discurso*, Eunsa, Pamplona, 2002, 36s. Para esta “ampliación” discursiva cfr. BLACK, Deborah, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval arabic philosophy*, Brill, Leiden, 1990.

suerte de lógica de la lógica. Las formas posibles de estas relaciones son variadas (geometría, aritmética, álgebra, etc) y no pueden tratarse aquí⁸³.

Pienso que no sería demasiado atrevido decir que los usos lógicos son innumerables en la mente humana. Según Avicena: «Por cuanto está en el poder del alma aprehender intelectualmente, y aprehender que ha aprehendido, y aprehender que ha aprehendido que ha aprehendido; y construir relaciones con relaciones y usar para una cosa diferentes estados de relaciones *ad infinitum* en potencia, se sigue necesariamente que no habrá detención de estas formas mentales que se ordenan dependientes unas de otras»⁸⁴.

⁸³ Cfr. ARDESHIR, "Ibn Sîna's Philosophy of Mathematics", 43-61. Como muestra ARDESHIR, hay un paralelismo con Kant: la matemática es *a priori* y no se plantea a partir de un estudio concreto de objetos, sino de las posibles relaciones de existencias de objetos. Si la matemática es una lógica de lógicas, puede cumplirse además la exigencia expuesta por Roshdi RASHED: la formulación de una ontología en la que puedan pensarse objetos sin determinaciones específicas, a saber, los objetos matemáticos ("Mathématiques et philosophie chez Avicenne", in J. JOLIVET et R. RASHED (eds.), *Études sur Avicenne*, Collection Sciences et Philosophie Arabes, Société d'édition, Les Belles Lettres, 1984, 35. Por lo dicho a lo largo de este trabajo, la expresión "objeto sin determinación específica" no refiere a una determinación, sino a una función lógica segunda: la operación matemática (por ejemplo, la sumatoria).

⁸⁴ *Ilâhiyyât* V, 2 (8).

III

ESQUEMA TEMÁTICO DE LAS *ILÂHIYYÂT* DE LA *SHIFÂ'*

Los comentarios anteriores permiten una serie de consideraciones. Sin ser la más importante, la primera de ellas es la posibilidad de expandir la esquemática que, siguiendo el modelo científico de *Analíticos Posteriores*, hace Amos Bertolacci de las *Ilâhiyyât* de la *Shifâ'*¹.

Ante todo, Bertolacci se basa en la fundamental ordenación de Gutas, que divide la metafísica aviceniana (esto es válido para todas las obras sobre metafísica y no sólo para la *Shifâ'*) en dos grandes partes: ciencia universal y teología. Cada una tiene a su vez dos partes: la ciencia universal se subdivide (a) en un tratado sobre el ser en general (ontología) y (b) otro sobre los principios de las ciencias (epistemología); la teología incluye (c) la teología natural y (d) una teología especial (tratado sobre la muerte y la profecía).

Bertolacci amplía los detalles de esta visión: (a) el tratado sobre el ser en general trata de las especies del existente, i.e. las categorías, o filosofía primera; también la llama Ontología de las especies (*OntologyS*). (b) El tratado de los principios de las ciencias se convierte en el estudio de las propiedades del ente, también llamado ontología de las propiedades (*OntologyP*) o filosofía primera. (c) La teología se especifica como el estudio de las causas. Lo que añade Bertolacci a la visión de Gutas es la Henología como un eje paralelo a la ontología.

Fundamentalmente, pues, la gran división de la metafísica como ciencia es: estudio de la de ontología-henología por un lado, y de las causas por otro; como anota el mismo Bertolacci, Olga Lizzini también hace esta distinción: Ontología (*Ilâhiyyât* I-V) y teología (VI-X). Bertolacci esquematiza *Ilâhiyyât* más detalladamente: «La primera parte de *Ilâhiyyât* corresponde al primer tratado, e incluye *Prolegomena* ([1.1] = I, 1-4) y la *Introducción* ([1-2] = I, 5-8). La segunda parte se extiende sobre los tratados II y III y com-

¹ Cfr. *The reception of Aristotle's Metaphysics* cap 5, 149-211, esp 152 nota 7 y 164-8.

prende la Ontología de las especies ([2.1] = II-III, 1; III, 3-5; III, 7-10) y la Henología de las especies ([2.2] = III, 2-6; III, 9). La tercera parte incluye los tratados IV-VII y representa la Ontología de las propiedades ([3.1] = IV-VI) y la Henología de las propiedades ([3.2] = VII). La cuarta parte, finalmente, está contenida en los últimos tres tratados (con excepción de los capítulos X, 4-5, que son un apéndice ligado con la filosofía práctica) y se corresponde con la Ontología de las Causas/ Teología ([4] = VIII-X, 3)².

Bertolacci respeta, pues, la división fundamental entre Ontología y Teología y separa además la teología en los tres modos de entender al ente. Además liga la ontología de los principios del ente (*OntologyC*) con la causalidad: esto es importante porque garantiza la unidad científica de la metafísica, que las divisiones de Gutas y Lizzini podrían dejar implícita. Añade además la Henología. Lo que no queda del todo claro es la segunda parte del esquema de Gutas, i.e. la metafísica como filosofía primera o estudio de los principios de las ciencias. Como hemos dicho, Bertolacci identifica esto con el estudio de las propiedades del existente, que «son identificadas con una serie de conceptos: “uno”, “muchos”, “coincidente”, “diferente”, “contrario”, “potencialidad”, “actualidad”, “universal”, “particular”, “posible” y “necesario”, “principio”»³. Ahora bien: estos principios no fundan las ciencias como tales, aunque evidentemente sean conceptos a partir de los cuales se articula todo principio de cualquier disciplina cognoscitiva.

Si se pregunta cuál es el criterio para distinguir el eje ontológico del teológico-causal, es claro que puede contestarse que es la distinción *wujûd-mawjûd*. Es decir, la metafísica se distingue según se estudie el ser como determinación o como afirmación. Y, atendiendo a los análisis hechos aquí, sugiero un nuevo esquema de lectura de *Ilâhiyyât*; creo que este esquema no está peleado con los de Gutas, Lizzini y Bertolacci, sino que es sobre todo una reordenación o un complemento. Fundamentalmente, pues, estoy de acuerdo con sus esquemas, aunque aquí intentaré una visión desde otro punto de vista: no ordenaré por el orden de los libros de *Ilâhiyyât*, sino por el orden de los temas. La razón es que, si hemos visto que afirmación y determinación se entrecruzan, el orden de los libros —en cuanto no son sino una serie de palabras y enunciados— tiene un cariz un tanto accidental: lo esencial es la transmisión de una metafísica.

² Ibid, 167s.

³ Ibid, 159.

La razón es que si bien el género-sujeto es claro (el existente en cuanto existente), sus afirmaciones y determinaciones se entrecruzan. Si dividimos *Ilâhiyyât* según los temas y no según el orden de los libros, se ve cómo Avicena avanza un tema hasta asentar lo suficiente para tratar el otro y luego alterna; i.e primero estudia la determinación, luego el uno, luego el acto, luego el orden causal, introduce cuestiones lógicas, etc. Llega además un momento en que es imposible separar la determinación de la afirmación, un momento en que la henología y la causalidad se convierten prácticamente en una misma exposición: desde los libros VII-VIII esto es especialmente claro⁴. No por otra cosa sino porque *Ilâhiyyât* es una exposición estructurada de la metafísica, que no deja de ser literaria, y muchas de estas distinciones son posibles sólo a ciertos niveles lógicos.

No me interesa por ello seguir el orden textual sino mostrar las mutuas relaciones entre los temas, que muestran la arquitectónica de la metafísica. Por ejemplo, en el esquema que sigue separo las cuestiones de método y de doctrina, lo cual es imposible en el texto, porque supondría adelantar modelos lógicos que no tienen sentido si los temas no han aparecido ya: la metafísica fundamenta distintos esquemas lógicos de manera gradual. Precisamente así da lugar a las demás ciencias: me parece que esto se puede mostrar en este esquema, y creo que es de sumo interés mostrar cómo está intrincada la fundamentación de las ciencias, o el sentido de la metafísica como filosofía primera. De hecho, el esquema entero de las ciencias aparece en *Ilâhiyyât*, si se observa el momento en que un modelo de argumentación científica aparece en el texto.

Según esta ordenación, entonces, los temas de *Ilâhiyyât* aparecen así (para unir ontología y teología-causalidad he empleado el subtítulo ya usado antes, “topología”):

⁴ Por eso no estoy de acuerdo con Bertolacci en leer el libro VII como una *Henología de las propiedades del existente*. No creo que haya henología de las propiedades, si por “propiedades” se entiende el orden de causalidad.

- I. Introducción: exposición general de los temas de la metafísica y establecimiento del género-sujeto: I, 1-4 [*sabiduría*].
- II. Doctrina del método o estudio de las correspondencias lógico-reales [*filosofía primera*]:
 1. Posibilidad general de articulación del género-sujeto según las primeras *ma'ânî*: I, 5-8; II, 1. *Fundamentación de la la lógica nominal (gramática) y de la lógica predicativa*.
 2. Estudio de la correspondencia de funciones lógicas y los estados del ser: V; VII, 1. *Fundamentación de la lógica dianoética: dialéctica y analítica*.
 3. Estudio del conocimiento profético: X, 1-2. *Fundamentación de la teo-lógica*.
 4. Estudio del conocimiento político: X, 5. *Fundamentación de la lógica dialéctico-retórica y poética*.
- III. Topología trascendental [*metafísica*]
 1. Estudio del ser según determinación [*ontología de las especies*]:
 - A. Distinción entre determinación por sí (sustancia) y por otro (accidentes): II, 1.
 - B. Distinción entre determinación accidental (sustancia corpórea) y potencia (causa material): II, 2-3. *Fundamentación de la filosofía de la naturaleza*.
 - C. Distinción entre cantidad corpórea y matemática: II, 2-4; VII, 2-3. *Fundamentación de las matemáticas*.
 - D. Estudio de las determinaciones accidentales: III, 1; 7-10. *Fundamentación de las ciencias particulares "físicas"*.
 - E. Estudio de la articulación del orden categorial, o henología: II, 2-6; III, 2-6.
 2. Estudio del ser según afirmación [*ontología de las propiedades*]:
 - A. Estudio de la anterioridad y posterioridad del ser, i.e. su ordenación como acto y potencia: IV.
 - B. Estudio de la articulación causal.
 - a) Sentido cuádruple de la articulación causal: VI.
 - b) Establecimiento del principio de la causalidad y "objetivo" de la metafísica, Dios: VIII. *Fundamentación de la teología*.
 - c) Emanación e intelectos: [III, 8 y] IX, 1-6. *Fundamentación de la psicología*.

- d) Estudio del intelecto humano.
 - i. Fin del intelecto humano: IX, 6-7. *Fundamentación de la filosofía práctica (ética)*.
 - ii. Estudio “vertical” del intelecto humano, profecía y religión: X, 3. *Fundamentación de la religión*.
 - iii. Estudio “horizontal” del intelecto humano: X, 4-5. *Fundamentación de la política*.

Este esquema es sólo una expresión gráfica sugerida por los análisis hechos a lo largo del trabajo. Busca además unir las divisiones de Wisnovsky con las de Gutas.

La ordenación esquemática de un texto, en todo caso, es en mi opinión sólo orientativa.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)

- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libro albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)