

**Del ente como *primum cognitum* a los *multivoca* en el Avicena latino. Un comentario a *Philosophia Prima I, 5*.**

**From the being as *primum cognitum* to the *multivoca* in the *Avicenna Latinus*. A commentary on *Philosophia Prima I,5*.**

FRANCISCO O'REILLY<sup>1</sup>

**Sumario:**

1. Introducción
2. El ente como *primum cognitum*
3. *Res* y *ens*. Antecedentes de la distinción entre esencia y ser
4. *Res* y no ser
5. Necesario como *vehementia essendi*
6. Conclusión

---

<sup>1</sup> *Francisco O'Reilly es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Actualmente es Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Montevideo (Uruguay), Profesor Adjunto (Grado 3) de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Uruguay).*

[foreilly@um.edu.uy](mailto:foreilly@um.edu.uy)

*Recibido: 25 de abril 2019.*

*Aceptado para su publicación: 30 de mayo de 2019.*

### **Resumen:**

El capítulo quinto del libro I de la *Philosophia prima* de Avicena es la fuente obligada de la tesis del ente como lo primero conocido. Asimismo, presenta uno de los desarrollos de la idea de los *multivoca* del ente, es decir, los términos que tienen el mismo carácter de nociones primeras que están presente en la mente y que se identifican con el ente en su extensión, aunque aportan en la comprensión. El artículo desarrolla un comentario a los principales elementos presentes en el texto a fin de dar a conocer una de las fuentes más relevantes de la teoría de los trascendentales de la escolástica latina.

**Palabras clave:** metafísica; primum cognitum; trascendentales; Avicena latino.

### **Abstract:**

Avicenna's *Philosophia prima* (I,5) is the primary source for the idea of the being (ens) as the first thing conceived by the intellect. He also develops the idea of the *multivoca* of the being, i.e., the notions which share the status of first notions conceived by the intellect. They are identified with the being (ens) by extension, but they also bring along another type of comprehension. This article presents the main ideas developed by Avicenna in the text, in order to let the reader know one of the chief sources of the transcendental thought of Latin Scholastic.

**Keywords:** Metaphysics; primum cognitum; transcendental; Avicenna latinus.

## **1. Introducción**

Jan Aertsen, en su libro *La filosofía medieval y los trascendentales*, afirma no sólo que hay una teoría de los trascendentales en la filosofía medieval, sino que la filosofía medieval se podría denominar como una filosofía trascendental.<sup>2</sup> Desde esta obra hasta ahora se ha seguido un largo trabajo de investigación sobre el tema de los trascendentales en la filosofía medieval. La propuesta del presente trabajo es analizar una de las fuentes de la teoría de los trascendentales de la escolástica latina: el *Avicenna Latinus*.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. (Pamplona: EUNSA, 2003), 13.

<sup>3</sup> Algunos han afirmado que Avicena es el padre de la doctrina medieval de los trascendentales, Aertsen discute esta idea para colocarlo sin duda

Para ello se presentará un análisis del texto base de la teoría aviceniana de las nociones primordiales, es decir, las nociones que están en la base de la metafísica, y estas son el ente y sus *multivoca*. Esto es desarrollado por Avicena en su *Philosophia prima* (I, 5).<sup>4</sup>

En primer lugar, desarrollaremos los distintos aspectos y consecuencias que encierra la expresión aviceniana *ens est quod primo cadit in intellectu*. El fundamento de esta expresión es de vital importancia en la metafísica de Avicena, pues de ella depende el carácter científico de la misma, ya que de la evidencia del ente –es decir del objeto de esta ciencia– se sigue tanto la independencia de la metafísica como su jerarquía en el conjunto de las disciplinas filosóficas.

En segundo lugar, nos ocuparemos de los términos que el Avicena latino denomina *multivoca*. Son aquellas nociones que iluminarán la misma noción de ente, que refieren a la misma extensión de éste, pero que refieren a otro modo de comprender dicha realidad. Es decir, lo que se conoce como la teoría de los trascendentales en la escolástica latina.

## 2. El ente como *primum cognitum*

Cuando se ha recorrido el mundo de la metafísica medieval, y surge la pregunta por el *primum cognitum*, viene a la memoria una de las citas más comunes a todos los escolásticos latinos: *ens est quod primo cadit in intellectu*. Esta frase resume, de alguna manera, la filiación aviceniana en lo que respecta a la evidencia del objeto de la metafísica, el ente.

Esta expresión, que alcanzó gran fama en el siglo XIII, la podemos encontrar con distintas modificaciones o abreviaciones en autores tales como Alejandro de Hales<sup>5</sup> y Tomás de Aquino,<sup>6</sup> o con alguna referencia

---

como una de las fuentes, pero marcando una distancia con la complejidad que encierra esta teoría en la escolástica latina. Sobre esta discusión cfr. Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, (Leiden-Boston: Brill, 2012), 100.

<sup>4</sup> Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, c5, (ed Van Riet, 2vols., Louvain-Leiden: Peeters, 1977-1983).

<sup>5</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, I, n. 72: «Diciendum quod cum sit 'ens' primum intelligibile, eius intentio apud intellectum est

más cercana al texto de la *Philosophia prima* de Avicena, tanto en Enrique de Gante<sup>7</sup> como en Juan Duns Escoto.<sup>8</sup> Más allá de la proposición *ens est quod primo cadit in intellectu*, resulta interesante considerar la relevancia que tuvo para los metafísicos latinos la síntesis

---

nota; *primae ergo*»; cfr. Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1996), 42.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, prooemium, «*Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae*»; cfr. Tomás de Aquino, *In duodecimi libros Metaphysicorum Aristotelis exposition*, I, lectio II, 46; IV, lectio VI; *Summa Theologiae*, I, q5, a2; *De veritate*, q1, a1. Existen diversos estudios sobre la influencia de Avicena en santo Tomás de Aquino, como referencia en las cuestiones metafísicas: John F. Wippel, “The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas’ Metaphysics”, en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, ed. John. F. Wippel, (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007), 31-64; Georges Anawati, “Saint Thomas d’Aquin et la Metaphysique d’Avicenne”, en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*, ed. Armand Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), 449-465. Sobre la cuestión del ente como lo primero conocido en el Aquinate, y su relación con la doctrina aviceniense ver: Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 80-84.

<sup>7</sup> Enrique de Gante, *Summa* a1, q. 12: «*Ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione*»; cfr. Jean Aertsen, “Transcendental Thought in Henry of Ghent,” in *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700<sup>th</sup> Anniversary of His Death (1293)*, ed. Willy Vanhamel (Leuven: Leuven University Press, 1996), 1-18; Jules Janssens, “Elements of Avicennian Metaphysics in the *Summa*,” in *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought, Studies in Memory of Jos Decorte*, ed. Guy Guldentops and Carlos Steel, (Leuven: Leuven University Press, Leuven, 2003) 41-59; Stephen Brown, “Interpretations of Avicenna’s Unity of Being. The interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli,” *Franciscan Studies*, 25 (1965): 117-150.

<sup>8</sup> Juan Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, prol., n17: «*Dicit enim Avicenna I Metaphysicae c5 a quod ‘ens et res imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se’*»; cfr. Brown, “Interpretations of Avicenna’s Unity of Being,” 117-150.

aviceniana, y como ya se mencionó, el papel que cumplió en el desarrollo de la doctrina de los trascendentales.

Por el motivo que acabamos de exponer, recordemos ahora que Avicena, en su *Liber de anima*, y con ocasión de una argumentación acerca de la inmaterialidad del alma, muestra de un modo lateral la evidencia gnoseológica del ser. La obra a la que nos referimos es su síntesis de psicología filosófica que fue traducida también en el siglo XII bajo el nombre de *Liber de Anima seu sextus naturalibus*, y que –al igual que la *Philosophia prima*– se encuentra dentro del *Libro de la Curación*.<sup>9</sup>

Avicena expone en dos lugares del *De anima* un experimento mental a fin de enfatizar la naturaleza inmaterial y *sustancial* del alma.<sup>10</sup> Para el pensador persa el alma constituye su propio sustrato y da su ser en acto.<sup>11</sup> Más allá de otras implicaciones que conlleva esta postura aviceniana creemos que es interesante considerar la cuestión desde la perspectiva gnoseológica, y la referencia que se realiza en el argumento que desarrollamos a continuación, en lo que respecta a la evidencia del ser. El texto al que aludimos es el siguiente:

Podemos decir, además, que algunos de nosotros debe pensar que haya sido creado súbita y perfectamente, pero con su vista velada sin ver lo exterior, y que haya sido creado como moviéndose en el aire o el vacío, de tal manera que la condensación del aire no pueda tocarlo y él mismo no pueda sentirlo. Y como si sus miembros estuvieran separados de tal manera que no puedan chocarse entre sí, ni tocarse a sí. Luego, veamos

---

<sup>9</sup> Para un estudio pormenorizado sobre el *De anima* de Avicena en el mundo latino véase: N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. (London-Turin: The Warburg Institute-Nino Aragno Editores, 2000).

<sup>10</sup> Cfr. Avicenna latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, (ed Van Riet, 2vols., Louvain-Leiden: Peeters, 1968-1972), I, 1, pp. 36, 49 - 37, 68; V, 7, p. 162, 51-64.

<sup>11</sup> Avicenna latinus, *De anima*, I, 3, p. 59., 43-44.

si afirma el ser de su esencia: *no dudará en afirmar su ser*; no obstante, no afirmará sus miembros exteriores, ni su interior oculto, ni el alma, ni el cerebro, y ninguna otra <cosa> extrínseca, pero afirmará su ser, del cual no afirmará longitud ni latitud ni densidad. Si, pues, en aquel momento, le fuera posible imaginar la mano u otro miembro, sin embargo, no lo imaginará siendo parte de sí, ni necesario a su esencia. Pero tú sabes que aquello que es afirmado es distinto a aquello que no es afirmado, y lo consentido es distinto de lo no consentido. Y, porque la esencia que afirma ser es propia de él, esto es lo que ella es propiamente, y está más allá de su cuerpo y de sus miembros que no afirma. Por esta razón, consciente tiene el camino para meditar por la ciencia, que el ser del alma es distinto que el ser del cuerpo; por cierto, no necesita aquí el cuerpo para conocer el alma y percibirla; aunque si fuera estúpido, sus obras tendrán que convertirse a ese camino.<sup>12</sup>

Como ya advertimos, este texto se corresponde con la conclusión de Avicena en su demostración de la inmaterialidad del alma, y su independencia del cuerpo. Por ello, en él no pretendemos encontrar la carga fundamental de la evidencia del ser, sino más bien, la unidad en la filosofía aviceniana, y cómo este principio atraviesa toda su filosofía.

Volviendo sobre la argumentación, en primer lugar podemos de lo anterior deducir que el hombre en un hipotético estado de perfección,<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Avicenna latinus, *De anima*, I, 1, pp. 36, 49-37, 68. Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-neoplatónica*, (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2010), 61-74.

<sup>13</sup> Desconocemos si el estado «natural» del hombre implica la perfección. Aunque la aclaración de que debemos suponer que fuera creado de manera perfecta hace sospechar que no es así. Esto incluso cuando para Avicena no es imprescindible el conocimiento sensible para

más allá de la percepción sensible, sería capaz de tener un conocimiento del ser de manera intuitiva y no mediada. Justamente en esta inmediatez es donde reside la transparencia del ser. Si bien la experiencia nos ayuda a tener una captación de la realidad, no es condición *sine qua non* para captar el ser; sino que más bien, la necesidad de la experiencia para captar el ser es una manifestación de la debilidad humana. De todos modos, sabemos que, mientras que todas las inteligencias que forman parte de la procesión divina tienen un conocimiento directo de su propia esencia, parece ser que el alma humana no aparece tan transparente a sí misma, y es sólo la captación del ser aquello que le resulta transparente.<sup>14</sup>

Más allá de las posibles conexiones, es importante distinguir el fin y realidad de este argumento, y los límites que presenta con respecto a la metafísica. Michael Marmura describe con claridad esta cuestión:

La noción de que tenemos un conocimiento cierto de nuestra existencia individual es una de las cosas inherentes al ejemplo. Esta noción (...) es parte de la paradójica creencia de Avicena en que nosotros tenemos un constante e íntimo conocimiento de nuestro yo individual, incluso aunque no conozcamos esto. De todos modos, la preocupación principal aquí es psicológica, no metafísica. Avicena no está buscando en este ejemplo la certeza de su existencia como una premisa desde la cual construir un sistema filosófico. No hay duda en el punto de partida metafísico. Es la

---

producir el conocimiento intelectual, aunque sí rige el principio de que toda potencia exige un acto previo. Cfr. Avicenna latinus, *De anima*, V, 5, p. 126, 29-33.

<sup>14</sup> Para un análisis sobre el conocimiento de sí mismo y la estructura del yo en Avicena: Meryem Sebti, *Avicenne. L'âme humaine* (Paris : PUF, 2000), 92-124.

certeza de que hay aquí existencia' [*It is the certainty  
'that there is here existence'*].<sup>15</sup>

De este modo, Avicena presenta una posición clara en lo referente a la cuestión del conocimiento intelectual, éste exige una separación absoluta de la materia.

Según lo alcanzado hasta ahora, contamos con dos elementos a tener en cuenta. Si nuestro ser fuera creado perfecto y no tuviera las *molestias* de los sentidos, captaría su esencia perfectamente; sin embargo, no es así. Por otro lado, sabemos que el alma humana posee tal naturaleza que es subsistente por sí, y puede por intuición tener una percepción del yo, de su ser. De alguna manera Avicena afirma la intuición como fundamento de la metafísica y en este argumento se puede ver de una manera indirecta. Si bien la evidencia del ser se nos da de manera reflexiva y *a posteriori*, tenemos una percepción de él; aunque, en el caso de llegar a un estado de máxima reflexión y separación de la materia, podríamos tener una captación directa del ser. Esto sin duda marca una separación de la doctrina aristotélica de la unión materio-formal de cuerpo y alma, y de la dependencia del intelecto respecto de los sentidos.<sup>16</sup>

Partiendo de estos presupuestos antropológicos y gnoseológicos veamos ahora dos textos de la *Philosophia prima* en los que Avicena presenta el modo en que es cognoscible el sujeto de la metafísica: «Digamos, en efecto, que cosa, ente y necesario son tales que al instante se imprimen

---

<sup>15</sup> Michael Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in context," *The Monist* 69 (1986), 383. Cfr. M. Marmura "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the *Metaphysics* of the *Shifa'*," in *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers*, ed. Michael Marmura (Binghamton: Global Academic Publishing, 2005), 131-148; en especial la pp. 136-137 donde nuevamente destaca esta idea.

<sup>16</sup> Hacia el final de la Metafísica, Avicena se adentra en las sustancias separadas y en el modo más puro del conocimiento propiamente intelectual, que siempre proviene desde lo inmaterial. Cfr. Avicenna latinus, *Philosophia prima*, VIII, 6, p. 414, 96-03. Sobre el tema se puede ver: Francisco O'Reilly, "La metafísica como perfección del deseo humano. Comentario a *Philosophia Prima* (IX, 7) del *Avicenna Latinus*," *Quaestio. Journal of the History of Metaphysics* 15 (2015), 245-254, accedido April 28, 2019 doi:10.1484/J.QUAESTIO.5.108601



en el alma por la primera impresión, los cuales no son adquiridos desde otros más notorios por sí, como el juicio que tiene primeros principios, desde los cuales aparece por sí, y es distinto de ellos, pero por ellos».<sup>17</sup>

La segunda formulación que encontramos, semejante a la primera, es la siguiente: «Mas, aquellas cosas que son más manifiestas para la imaginación por sí mismas, son aquellas que son comunes a todas las cosas, como la cosa, el ente, el uno y otros».<sup>18</sup>

Estas formulaciones, que encontramos en la obra aviceniana, acerca de la evidencia de las nociones primordiales, no resultan del todo llamativas si las miramos desde la tradición latina posterior, en la cual – salvo en lo que se refiere a la noción de *necesario*– aparecen *res*, *ens* y *unum* formando parte del conjunto de nociones que se identificaron como trascendentales. En las dos citas anteriores hemos encontrado enunciadas las nociones que para Avicena se manifiestan como evidentes, que se *imprimen inmediatamente en nuestro intelecto*; se podría decir que del mismo modo que la luz afecta al ojo, el ente o lo uno se nos presentan en el entendimiento de manera evidente.

Ahora bien, ¿cómo debe entenderse que una noción se nos imprima inmediatamente?, y sobre todo ¿cómo saber si aquello que es enunciado es lo que comprendemos en primer lugar? El problema no deja de ser complejo; las nociones primordiales de la metafísica, justamente por su propia constitución, y por no tener ni género ni diferencia específica, están fuera del alcance de las definiciones y de toda demostración. Avicena, en la *Philosophia prima*, lo expresa del siguiente modo: «Ahora, por lo tanto, diremos que aunque el ente, como sabes, no es género ni es igualmente predicado sobre estos que son bajo él, no obstante es la intención en la cual convienen según prioridad y posterioridad».<sup>19</sup>

Sin duda, es importante no ver esto desde un plano distinto al que corresponde; podría ocurrir, en efecto, que una lectura rápida llevase a interpretar que la referencia a la impresión inmediata de las nociones

---

<sup>17</sup> Avicenna latinus, *Philosophia Prima*, I, 5, p. 31, 2- 32, 5.

<sup>18</sup> Avicenna latinus, *Philosophia Prima*, I, 5, p. 33, 25-27.

<sup>19</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, p. 40, 46-48.

indicara a la vez una referencia temporal y en muchos casos no necesariamente; sin embargo, las nociones sí son necesariamente primeras en el orden del ser, sí tienen una prioridad metafísica en ese conocer y, sobre todo, son el fundamento de todo conocimiento. No hay conocimiento si no hay cosas, si no hay ser o si no hay unidad. Y más aún, todo aquello que conocemos de una manera u otra acaba refiriéndose a estas primeras nociones, porque así como todas las ciencias se fundamentan en la metafísica, en el orden del conocimiento todo juicio, todo acto de simple aprehensión, tiene su causa remota en estas primeras nociones.

Este carácter primordial es lo que lleva a Avicena a realizar un acercamiento a ellas desde una manera indirecta o por simple indicación de la realidad y evidencia de las mismas. El capítulo quinto de la *Philosophia prima* se dedica sobre todo a mostrar cómo justamente al intentar explicar estas nociones, ellas se vuelven más complejas, y el intento de definición nos aleja de la claridad que posee el mismo término. Por ello, Avicena advierte que aquello que es evidente por sí, muchas veces en la significación nos resulta difícil de entender y es necesaria la mediación de alguna realidad que es menos evidente por sí, pero más evidente en la significación.<sup>20</sup>

De modo semejante en las imaginaciones hay muchas cosas que son los principios de la imaginación, que son imaginadas por sí, pero, cuando queramos indicarlas, no obtenemos por ello un conocimiento ciertísimo desconocido, sino que se obtendrá alguna asignación transitando ella por el alma en nombre o signo que finalmente en sí será menos evidente que ellos, pero por alguna cosa o por alguna disposición se hace más evidente en la significación. Como, en efecto, hayas frecuentado aquel nombre o signo, hará que el alma perciba que aquel intelecto transitado por el alma es

---

<sup>20</sup> Cfr. Jean Jolivet, “Aux origines de l’ontologie d’Ibn Sina,” in *Philosophie Médiévale Arabe et Latine*, ed. Jean Jolivet (Paris: Vrin, 1995), 221- 236.

aquello que quiere ser inteligido y no otro, aunque aquel signo no haga saber aquello ciertísimamente. Mas, si toda imaginación necesita de otra imaginación precedente, esto procedería al infinito o circularmente.<sup>21</sup>

Se puede decir que, de algún modo, así como la metafísica es aquella ciencia que da fundamento al resto de las ciencias, así también, su sujeto debe ser aquél que da fundamento a todo conocimiento. Por ello, al igual que la metafísica es la filosofía primera, pero la última en estudiarse, su sujeto es el primero que entra en nuestro entendimiento pero se llega a él de una manera *oblicua*, pues no es lo primero a lo que atiende nuestro entendimiento, aunque sea lo primero que éste percibe. Es en un *segundo* momento cuando se percibe su inmediatez y su evidencia. Al igual que la luz es lo primero que se imprime en nuestro ojo y de algún modo es lo primero que éste conoce, pero no es lo primero que nuestra sensación percibe, sino los colores.

### 3. *Res y ens. Antecedentes de la distinción entre esencia y ser*<sup>22</sup>

Además de establecer la necesidad de una noción primordial en la cual se reduce toda simple aprehensión o juicio, Avicena intenta comprender la noción de ente a partir de los distintos nombres que se le asignan. Como ya mencionamos, el ente es un concepto supra-genérico por lo cual no hay posibilidad de dar una definición de él. Por otro lado, intentar comprender el ente por medio de otras nociones produce un

---

<sup>21</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, 32, 13-33, 24.

<sup>22</sup> La bibliografía secundaria principal sobre la noción de *res* como noción convertible con la de ente es: Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca-New York: Cornell University Press, 2003), 145-180; Thérèse-Anne Druart, “*Shay'* or *Res* as Concomitant of ‘Being’ in Avicenna,” *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 12 (2001): 125-142; Jean Jolivet, “Aux Origines de l’ontologie d’Ibn Sina”; Michael Marmura, “Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of his *al-Shifa'*,” in *Probing in Islamic Philosophy*, ed. Michael Marmura pp. 149-169.

enredo ya que –siguiendo el ejemplo de Avicena– si uno intenta acercarse a la noción de ente sosteniendo que es aquello que es agente o paciente, estamos oscureciendo el sentido, ya que pretendemos acercarnos a una noción alejándonos de ella, pues agente y paciente es menos evidente que ente.<sup>23</sup> Lo que está en el fondo de esto es que, si tratamos de indicar la realidad misma de los primeros principios, al intentar definirlos se produce una aporía y tautología, ya que se termina definiendo con la misma noción que se está procurando definir.

Por lo anterior, la propuesta de Avicena en el quinto capítulo es la de realizar una elucidación por medio de un análisis de las nociones de *ens* y de *res* (aunque el número de nombres sinónimos es mayor, como veremos en los textos). Justamente trata con ello de transitar en torno a los distintos nombres que lo designan buscando la claridad e intentando demostrar su misma patencia. Este tránsito de una noción a otra resulta clarificador dado que estas nociones son *multivoca*,<sup>24</sup> es decir, como nombres sinónimos, o nombres distintos de intenciones semejantes: «Digo entonces que la intención del ente y la intención de la cosa son imaginadas en las almas con dos intenciones; en verdad, el ente y algo son nombres sinónimos [*multivoca*] de una intención, y no dudarás que la intención de estos no esté ya impresa en el alma de los lectores de este libro».<sup>25</sup>

La noción de cosa se refiere a la realidad propia de la cosa, a su ser; aunque surge a partir de este análisis lo que Avicena llama como la *certitudo*, la certeza, aquello que se puede predicar de una cosa, es decir, su esencia o *quidditas*. Sin embargo, esto no entra en la comprensión de la noción de ente, sino que justamente se separa, porque la *certitudo*

---

<sup>23</sup> Cfr. Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, pp. 33, 25-34, 44. Así mismo más adelante realiza el mismo ejercicio con la noción de *res* como aquello de lo cual se puede enunciar algo con verdad. J. Jolivet observa que esta definición del ente utilizando las nociones de acción y pasión viene de los estoicos: Jolivet, “Aux Origines de l’ontologie d’Ibn Sina,” p. 221, n.3.

<sup>24</sup> Es importante advertir que la noción de *multivoca* en lengua castellana puede ser confundida con el uso jurídico que se hace de ella, con la significación contraria, es decir como términos no sinónimos sino equívocos.

<sup>25</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, p. 34, 50-54.

responde a la realidad concreta de un individuo, o universalmente a un conjunto de individuos determinados por una *quidditas* concreta. La noción de ente no responde a la pregunta por la esencia de la cosa, sino que incluye a toda la realidad de la cosa, tal como podemos leer a continuación: «La palabra *ente* significa en efecto muchas intenciones, desde las cuales la certeza (*certitudo*) <es> por la cual es cada una de las cosas, y es según el ser propio de la cosa».<sup>26</sup>

En este punto encontramos enunciado el carácter analógico de la noción de ente y será importante tenerlo en cuenta en el momento de analizar estos aspectos de los *multivoca* del ente. Mientras que ente se refiere al ser propio de la cosa, la expresión *res* se refiere en cierto sentido más al modo en el cual es, es decir, a su *modo de ser*. Toda comprensión del ente como tal viene acompañada de la *certeza*, ya que ella tiene el ser en lo singulares, en la estimación o en el intelecto.

Avicena –sostiene J. Aertsen– primero muestra que *ens* y *res* tienen un significado distinto. Toda ‘cosa’ tiene una ‘naturaleza estable’ (*certitudo*) por la cual es lo que es. Así la *certitudo* del triángulo es aquello por lo cual es un triángulo, y la blancura es aquello a través de lo cual es blanco. La ‘certitudo’ de una cosa, que es su queidad<sup>27</sup> (*quidditas*), puede ser también llamada su ‘ser propio’ (*esse proprium*). Esto es distinto del ‘ser afirmativo’ (*esse affirmativum*), significado por el término *ens*.<sup>28</sup>

Así, de una manera clara encontramos en el juego dialéctico entre la noción de ente y la noción de cosa una elucidación de la misma realidad,

---

<sup>26</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, 35, 57-61.

<sup>27</sup> Intentamos mantener la literalidad del texto, por ello utilizamos el neologismo *queidad* en lugar de *quiddidad*, ya que Aertsen utiliza *whatness* para referirse a la *quidditas*.

<sup>28</sup> Jan A. Aertsen, “‘Res’ as Transcendental its Introduction and Significance,” in *Le problème des transcendants du XIVe au XVIe siècle*, ed. G. F. Vescovini (Paris:Vrin, 2002), 144.

que de algún modo responde tanto a la pregunta por el ser como a la pregunta por el qué es. El término ente, al referirse a la realidad, nos remite a la misma afirmación de su existencia, a la actualidad de ello en el mundo, mientras que el término cosa está indicando un contenido, una naturaleza que se está realizando en la realidad. Ambos se refieren al mismo sujeto, y no se separan del sujeto, sin embargo, lo indican de distinto modo.

En efecto, volvamos y digamos que, sobre estas cosas que son manifiestas, está que cada una de las cosas tiene la certeza propia la cual es su *quididad*. Y es evidente que la certeza de cada una de las cosas que es propia a sí, está más allá del ser que es sinónimo [*multivocum*] con algo, porque, si dijeras que la certeza de tales cosas está en los singulares, o en el alma, o absolutamente tal como comunica cada uno de los dos, así será esta intención aprehendida y entendida. Pero como dices que la certeza de esta <...><sup>29</sup> o la certeza de aquellos es certeza, será una enunciación superflua e inútil. Mas, si dijeras que la certeza de ésta es la cosa, será en efecto esta enunciación inútil para aquello que ignorábamos. En efecto, lo más útil es decir esto, a saber, que digas que la certeza es la cosa, pero esta cosa es entendida [como] ente, como si dijeras que la certeza de esto es la certeza de que es.<sup>30</sup>

La noción de cosa aparece aquí como analógica, cuyo modo más propio es el que se convierte de manera directa con la noción de ente. Cosa hace referencia a un *quid*, este qué da un contenido que es certeza. Por ello, la certeza de lo real puede ser en el singular o en el entendimiento como algo aprehendido. Pero esta certeza en el orden especulativo no

---

<sup>29</sup> Laguna en la traducción latina.

<sup>30</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, p. 35, 62- 73.

tiene utilidad, o mejor aún, es inútil si no se puede hacer una referencia directa a lo real. Comprendemos así que en el texto que acabamos de citar diga que la certeza –expresión que sigue a la noción de cosa– es entendida plenamente en tanto que es una certeza de que es, y así nuestro autor no duda luego en afirmar: «Porque no se dice cosa sino de aquello sobre lo que algo se dice con verdad»<sup>31</sup>.

Esta comprensión de la noción de *res* junto con la comprensión de la noción de *ens* nos abre a la distinción entre esencia y ser. Por un lado, Avicena advierte que *res*, en tanto que hace referencia a *quidditas*, indica de modo directo la naturaleza en singular, el concreto, pero de manera analógica se admite esa misma *quiddidad* considerada en el intelecto. Pero siempre de una manera u otra tiene que estar siendo considerada dentro de un marco del ser, ya sea real o intencional. Mientras que por otro lado *ens* se refiere a esa misma *cosa* pero en tanto que se afirma su ser: «La intelección del ente siempre es acompañada [*comitabitur*] por aquella [cosa], porque aquella tiene el ser o en los singulares o en la estimación o en el intelecto. Mas, si no fuese así, entonces no sería cosa».<sup>32</sup>

De esta manera Avicena repite un concepto fundamental cuando afirma con claridad la *concomitancia* entre ente y cosa. Ambos son aspectos de una misma realidad, la cual nos abre a distintas notas. Es importante notar que aquí la noción de *res* se refiere a esencia, es decir, a una consideración en lo singular o en la mente pero en referencia de uno modo u otro a lo real concreto.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, p. 36, 85.

<sup>32</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, 36, 81-83.

<sup>33</sup> La reducción –en el plano metafísico– a dos ámbitos en los cuales puede ser considerada la esencia, uno en el singular y el otro en la mente nos sorprende frente a la tradición que afirma que nuestro autor sostiene un triple estado de la esencia. Esto ameritaría un comentario sobre la distinción entre los planos lógicos y metafísicos existentes en la obra de Avicena.

#### 4. *Res* y no ser

Avicena introduce la noción de *res* dentro de los *multivoca* del ente que logran expresar una comprensión del mismo. Si bien aparece en otros lugares, el desarrollo de esta noción, como vimos, es exhaustivo y resulta medular para poder comprender al ente en lo más íntimo. En esta relación comienza a manifestarse de una manera clara la composición del ente y, como se dijo, plantea implícitamente las bases para la distinción entre esencia y ser. La misma referencia del ente indica la posesión del ser, mientras que el nombre *res* indica la realidad en cuanto tiene una certeza, una *quidditas*.

Por otro lado, *res*, en cuanto tal, hace referencia a algo que tiene el ser. Es decir que, en un sentido estricto, al hablar del ente como cosa se está refiriendo a algo que se da en el singular, esto es en la realidad. Sin embargo, se puede conceder de algún modo que designemos *cosa* a aquello que tiene ser en el intelecto. Pero lo que es falso es afirmar que *cosa* no se corresponde con ninguno de estos dos ámbitos, sino que se identifica con el no ser. Avicena expondrá algunos párrafos en los cuales explica con mucha claridad la imposibilidad del no ser, y su total contradicción con las nociones de cosa o ente. La pregunta que surge de inmediato es, ¿qué mueve al autor persa a realizar esta afirmación? Intentaremos a continuación desarrollar brevemente los antecedentes y la respuesta que encontramos en Avicena.

Los antecedentes históricos que presenta la noción de *res* (*shay'* en árabe) son de orden religioso, y esto influyó en la elaboración de las primeras doctrinas de la creación y resurrección islámicas dentro del *kalam*. El problema surge a partir de la interpretación de los textos del Corán en los que se afirma el modo en el cual Dios crea las cosas, o las renueva en la resurrección. En la Sura *de la Vaca* se afirma: «Es el Creador de los cielos y de la Tierra. Y cuando decide algo, le dice tan solo: ‘¡Sé!’ y es».<sup>34</sup> Hasta aquí esto podría ser interpretado nítidamente

---

<sup>34</sup> *El Corán*, II, 117. Esta expresión como acto creador de Dios se repite en varios lugares a lo largo del Corán (III, 47 y 59; VI, 73; XVI, 40; XIX, 35; XXXVI, 82 y 40, 68). En casi todos ellos la expresión se refiere al acto creador, mientras que en XVI, 40 hace referencia a la resurrección de los muertos, y daría pie a la doctrina de la doble creación: H. A. Wolfson, “The Kalam problem of Nonexistence and Saadia’s Second theory of Creation,” *The Jewish Quarterly Review*, 36/4



como una doctrina creacionista. Sin embargo, en otro lugar desafiando a los incrédulos, se dice: «¿Han sido creados desde la nada?, ¿O son ellos los creadores?, ¿O han creado los cielos y la tierra? No, no están convencidos».<sup>35</sup>

A partir de estos textos coránicos y junto con una elaboración fruto de las nociones recibidas de la filosofía griega algunos autores desarrollaron una doctrina que lograra explicar cómo Dios creaba a partir de ciertas «cosas», pero que a su vez no eran co-eternas con Él, puesto que no eran, ya que Dios había creado desde la nada. Por ello, dentro de las doctrinas anteriores a Avicena, hallamos distintos postulados en lo referente a si *cosa* puede ser identificada con no ser. La mayoría de los *mutazilitas* sostenían que *cosa* (*shay'*) se refiere no sólo a todo aquello que existe, sino también a lo que no existe; es decir que la extensión del contenido nocional de *cosa* es mayor que el de ente.<sup>36</sup>

Frente a esta afirmación de una existencia en el no ser, cuya amplitud y comprensión afirmativa del no ser viene dada por medio de la noción de cosa, es contra lo que reacciona Avicena al negar toda posibilidad de identificar de manera válida una parte de la extensión de *cosa* con aquello que no es. Nuestro autor realiza, en efecto, una refutación desde una doble argumentación; por un lado, ya presentó la total identificación entre *ente* y *cosa*, lo cual imposibilita el identificar *cosa* con no ser, porque entonces *ente* sería *no ser*, lo cual es claramente contradictorio. En segundo lugar, su argumento se basa en la imposibilidad misma de designar al no ser con algún tipo de *cosa*, dado que esta intimidad que tiene la *cosa* con el *ser* termina por refutar este intento de identificación:

---

(1946): 371-391, reimpresso en: H. A. Wolfson, *Studies in the history of philosophy and religion*, (Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press) vol. II, 338-358; *The philosophy of the Kalam*, (Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 1976).

<sup>35</sup> *El Corán*, LII, 35-36.

<sup>36</sup> Cfr. R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 148 y 152. Para un estudio profundo sobre las diversas posiciones sobre este tema dentro del Kalam: H. A. Wolfson, *The philosophy of Kalam*, 355-465; "The Kalam problem of Nonexistence and Saadia's Second theory of Creation," 341-342.

Porque no se dice cosa sino <de> aquello sobre lo que algo se dice con verdad, luego lo que se dice con esto <es> que la cosa puede ser aquello que no es absolutamente, debemos considerar esto. Mas, si se entiende el no ser como aquello que no es en los singulares, se puede conceder que esto sea así; en efecto, puede la cosa tener el ser en el intelecto, y no ser en las cosas exteriores; mas, si alguien entiende más allá de esto, será falso, no será enunciado de modo alguno, ni será conocido a no ser que tan sólo sea imaginado en el alma; pero, que sea imaginada en el alma tal forma, la que designa alguna de las cosas exteriores, no; y tampoco puede ser enunciado, por aquello de que la enunciación siempre está sobre aquello que está certificado en el intelecto. Por lo que, del no ser absoluto no se enuncia nada afirmativamente. Pero si aún es enunciado algo negativo, así ciertamente ya consideraron de algún modo en el intelecto su ser. Mas nuestra dicción, a saber *es*, contiene en sí la designación. Es ciertamente imposible que se designe al no ser que de ningún modo tiene forma en el intelecto. En efecto, ¿de qué modo, el no ser puede enunciar la cosa? En efecto, el sentido de nuestra dicción, que no es tal, es que tal disposición adviene al no ser; tampoco hay diferencia entre advenir y ser; y, por eso mismo, es como si dijéramos que esta propiedad tiene el ser en el no ser.<sup>37</sup>

En conclusión, Avicena afirma la identidad entre ente y cosa. Ambos son *concomitantes* que se encuentran siempre en lo real. Tienen la

---

<sup>37</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, pp. 36, 84-37, 01.

misma extensión, sin embargo, no tienen la misma comprensión. Justamente en esta distinción el estudio de ambos nos acerca a la realidad misma del ente. A la vez, aquella identidad es la que le permite negar sin ninguna duda la identidad que algunos han hecho de *cosa* con el no ser. Tanto cosa como ente se refieren a una afirmación en algo en la realidad.

Comprendemos de alguna manera que esta presencia de la realidad que se manifiesta en el momento de hablar del ente, y el énfasis en su evidencia *per se*, resulta importante en el marco general de la metafísica aviceniense. A fin de completar este panorama, analizaremos a continuación la noción de necesario, y el modo en el cual se realiza el planteamiento inicial sobre la cuestión de la necesidad del ser.

## 5. Necesario como *vehementia essendi*

Una vez que hemos elucidado las dos principales nociones de *cosa* y *ente* como nombres *multivocos*, es preciso abordar la noción de necesario que ya había enunciado Avicena al comenzar el capítulo quinto de su primer libro. Necesario, junto con el ente y la cosa, es una de las primeras nociones que se imprimen en el intelecto. ¿Qué es lo que Avicena entiende por necesario en esta enunciación?

El autor advierte acerca de la dificultad que encierra la noción de necesario; recurre a las disposiciones de posible o imposible para definirla, pero ve en ello un recurso que tampoco permite alcanzar el significado último de esa noción de manera cierta. Solamente se logra avizorar por medio de signos, y de definiciones circulares, según las cuales, por ejemplo, lo posible se define como aquello que no es necesario que sea, pero que no es imposible que se lo considere existente en un futuro. Y así ocurre con las otras disposiciones. Esto lo destaca como el método utilizado entre los antiguos, como leemos a continuación: «Lo que fue dicho por los antiguos para manifestar estas cosas, en la mayoría de los casos se cae en un círculo, porque ellos, como has leído en la *Lógica*, cuando quieren definir al posible, ponen en la definición del mismo al necesario o al imposible y no ofrecen otro modo sino este».<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, 40, 54-59.

Es interesante observar que en este caso las nociones marcan una circularidad, lo cual no ocurrió cuando se refirió a la noción el ente, puesto que las opciones para hacer más evidente la noción implicaban recurrir a algo menos evidente. A primera vista, parece ser que nos encontramos con tres disposiciones cuya posibilidad de definir se encuentra en relación trascendental con el resto.<sup>39</sup>

Sin embargo, Avicena logra salir de esta dificultad, y distinguir de algún modo entre el orden lógico y el orden real. Con esto queremos decir que la relación entre necesario, posible e imposible encierra en sí una referencia al ser, pero que es una referencia de razón. Es decir, al analizar la idea de necesario, se encuentra ante la experiencia de los antiguos de haber caído en un concepto que necesita de otros dos para poder definirse y comprenderse; la razón de esto es que no se ha salido del orden lógico. Consciente de ello, Avicena logra salir de ese círculo vicioso, e indica la realidad misma de lo necesario, más allá de la circularidad que se encerraba en la definición lógica. En esto Avicena sigue a su maestro, Alfarabi, que en su comentario al *De interpretatione* advierte justamente que los comentadores peripatéticos, por intentar explicar ciertas cosas dentro de la lógica, exceden el dominio propio de la lógica<sup>40</sup>. Avicena, por ello, propone «necesario» como una noción metafísica, y le da una comprensión propia, más allá de toda relación lógica. Así lo leemos en la *Philosophia prima*:

Pero la revelación por este modo en este <caso> es aquella que ya vimos en los *Analíticos* que, de estos tres, aquel que es más digno de ser entendido es el necesario; en cuanto que el ser necesario significa la vehemencia del ser; verdaderamente el ser es más evidente que el no ser, pues el ser es conocido por sí,

---

<sup>39</sup> Cfr. Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, 40, 54- 41, 77.

<sup>40</sup> Cfr. Alfarabi, *Alfarabi's Commentary and Short treatise on Aristotle's De interpretatione*, trad., introd. y notas F.W. Zimmermann, (London: Oxford University Press, 1981), 78.

sin embargo el no ser no puede ser conocido por sí de ningún modo.<sup>41</sup>

La presencia del ser en la realidad nos remite a una necesidad en su misma manifestación. El ser, frente a la nada –al no ser–, tiene una característica absoluta, una presencia necesaria. Por ello, al igual que la noción de ente nos habla de la afirmación del sujeto, y la noción de cosa nos habla de su naturaleza, Avicena incorpora, dentro de los nombres del ente, el de necesario que nos refiere a la *vehementia essendi*.<sup>42</sup> Analizando esta cuestión Josep Puig Montada dice: «De las tres nociones, la primacía corresponde a lo necesario porque señala ‘la ratificación de la existencia’ y la existencia se conoce antes que la no-existencia. El paso siguiente es la génesis de las nociones de necesario por sí mismo y necesario por otro».<sup>43</sup>

La complejidad que presenta la afirmación de *necesario* como aquello que se imprime en el entendimiento de manera inmediata parece clarificarse al comprenderse el orden en el cual es afirmada. Necesario se dice del sujeto de esta ciencia, y el testimonio de esta afirmación está en la misma noción de ser que encierra esta necesidad. Se debe tener en cuenta que necesario se presentará como una de las claves a la hora de establecer la jerarquía de los seres, como un modo de establecer la analogía del ser. El ente remite a lo necesario, y es en función de esa necesidad del ente –entendida como *vehementia essendi* y no como lo que será luego el *Ser necesario*– que juzgamos todo aquello que es. Y será justamente por esta analogía y jerarquía en el orden del ser por lo cual se logre una vía de acceso a un primer principio en el orden del ser. Avicena indica ciertamente que tal será el camino que lleva a un primer principio, y que es por este medio que se encuentra la prueba de su ser. Sin embargo, advierte que esta indicación no es la misma prueba del Ser

---

<sup>41</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, p. 41, 78-82. Cfr. Aristóteles, *Análíticos Posteriores*, I, 2, 71b-72a.

<sup>42</sup> Aertsen destaca que este nombre trascendental –a diferencia del de *res*– desaparece en la elaboración tomista: *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 81-83.

<sup>43</sup> Josep Puig Montada, “Necesidad y Posibilidad. Avicena y Averroes,” en *Metafísica y Antropología en el siglo XII*, ed. María Jesús Soto Bruna (Pamplona: Eunsa, 2005), 90.

necesario, sino que la prueba se afrontará más adelante: «Mas, cuando hagamos todo esto evidente para tí, entonces será para tí cierta la destrucción de la sentencia de aquellos que dicen que se reduce al no ser, porque el mismo es sobre lo que primeramente es enunciado el ser».44

Con este elemento Avicena cierra el primer desarrollo de las nociones primordiales, las cuales no solo son relevantes para el desarrollo de la teoría de los trascendentales, sino que resultan esenciales dentro de la misma obra del autor para entender el carácter de *primera* que tiene la metafísica. Por ello, una vez clarificadas las primeras nociones de la *filosofía primera*, queda ahora abierto el camino para desarrollar la metafísica a partir de los principios dados. Inmediatamente Avicena entra en la conocida distinción entre *Ser necesario* y *ser posible*.

## 6. Conclusión

En las páginas precedentes se mostró cómo Avicena reflexiona sobre el ente como objeto de la metafísica partiendo su reflexión de la consideración de éste como el *primum cognitum*. A esto, le agregó no solo su convertibilidad con el *unum*, que ya estaba presente en Aristóteles, sino también la incorporación de las nociones de algo, cosa y necesario. Avicena, desarrolla esta teoría como parte de la introducción necesaria a la metafísica para la comprensión del objeto propio de esta ciencia. La originalidad aviceniana en la relectura de la *Metafísica* de Aristóteles, le ha permitido ganar el reconocimiento como uno de los autores que más innovaron en su comentario. Así, estos *multivoca* formarán parte de las fuentes de la teoría escolástica de los trascendentales, aunque adquiriendo una forma y desarrollo propios.

---

<sup>44</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 5, pp. 41, 83-85.