
*RES, ESSENTIA, ENTE. UNA LECTURA AVICENIANA DEL
PROEMIO DEL DE ENTE ET ESSENTIA DE SANTO TOMÁS
DE AQUINO*

*Mg. Hernán Guerrero Troncoso**

El presente trabajo pretende interpretar el proemio del breve tratado *De ente et essentia* de santo Tomás de Aquino utilizando una de las fuentes de las que se sirvió el Doctor Angélico en su composición, a saber, la *Metafísica* de Avicena. Tomando como clave de lectura la reducción que lleva a cabo santo Tomás de una sentencia de Avicena, intentamos mostrar qué tan de cerca nuestro doctor ha seguido la doctrina del filósofo persa, al tiempo que su posición con respecto al concepto de ser es radicalmente diversa.

Palabras clave: Santo Tomás de Aquino, Avicena, Ontología, interpretación.

*RES, ESSENTIA, ENTE. AN AVICENNIAN READING OF THE
PROOEMIUM TO ST. THOMAS AQUINAS'S DE ENTE ET
ESSENTIA*

In this paper we try to interpret the foreword of St. Thomas Aquinas's short treatise *De ente et essentia* using one of the sources employed by the Angelic Doctor in its composition, namely Avicenna's *Metaphysics*. Taking as a reading key the reduction that St. Thomas exerts on one of Avicenna's sentences, we have attempted to show how closely our Doctor has followed the Persian philosopher, but at the same time that his position regarding the concept of being is radically diverse.

Keywords: St. Thomas Aquinas, Avicenna, Ontology, interpretation.

* Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia. Correo electrónico: herrguerrero@antonianum.eu. El presente trabajo es fruto del trabajo de investigación de mi tesis de Doctorado en Filosofía, titulada *Essere e Linguaggio nel pensiero del beato Giovanni Duns Scoto*, Pontificia Università Antonianum, Roma.

ES ALGO MUY CORRIENTE QUE QUIEN SE OCUPA DE ESTUDIAR los textos de los pensadores medievales, que trata de captar su espíritu a través de sus discusiones y de comprender sus doctrinas e influencias, pase por alto una característica determinante al momento de acercarse a ellos, a saber, la unidad de la lengua. El hecho de que todos los autores de la Edad Media hayan escrito en latín es algo tan evidente que no merece que nos detengamos a meditar al respecto, aun cuando el latín haya cambiado a lo largo de los casi mil años del medioevo; la evolución, o lo que se considera generalmente la decadencia del latín y de su enseñanza, así como su lenta dispersión y transformación en las distintas lenguas romances, parecieran ser elementos suficientes para explicar las diferencias entre el modo de escribir de Cicerón, de san Agustín, de santo Tomás o de Duns Scoto, de modo tal que no habría por qué hacerse mayor problema al respecto. Sin embargo, en el hecho de que casi la totalidad de la producción literaria, documental y científica de Occidente por más de un milenio haya sido escrita en un latín cada vez más claramente diferenciado de la lengua hablada, se halla también algo digno de ser apreciado y examinado, y esto es el hecho de que los autores no escriben en su lengua madre, sino que en una lengua extraña, aprendida, impuesta por motivos ajenos.

Esto no sólo dice relación con el análisis literario que se puede hacer de los escritos medievales, sino que en mayor grado aún con el pensamiento que se desplegó en latín y en especial con el modo en que la tradición filosófica fue recibida, acogida y transformada en la época medieval. Así, por ejemplo, la revolución que se produjo con el «descubrimiento» de Aristóteles en el siglo XIII, de quien hasta ese entonces se conocían principalmente los escritos de lógica, se debe a que recién en ese momento sus obras comenzaron a ser traducidas al latín; en esa misma época, y precisamente debido al itinerario que debieron recorrer los escritos de Aristóteles antes de volver a ser estudiados en Occidente, distintos autores árabes y griegos tomaron relevancia en la medida en que comentaban al Filósofo (Averroes, Simplicio, Ammonio¹), o porque habían tratado de dar un orden sistemático

¹ Cfr., por ejemplo, VERBEKE, G., *Deux commentateurs du Peri Hermeneias d'Aristote: Ammonius et saint Thomas*, en AMONIO, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de saint Thomas par G. Verbeke, Louvain-Paris, 1961, pp. XI-XXXV. Según el estudio del profesor Verbeke, el comentario de santo Tomás sobre el *Peri Hermeneias*

a la doctrina aristotélica (Avicena, Alfarabi²); otros textos o autores, como es el caso del famoso *Liber de causis* (cuya autoría era atribuida en la Edad Media a Teofrasto, a un cierto judío llamado David, a Proclo, o a Aristóteles³), de pseudo Dionisio el Areopagita o de san Juan Damasceno⁴, eran estudiados sólo después de haber sido traducidos. En este sentido, si hablamos de la tradición filosófica en la que se mueve el medioevo, tenemos que pensar al mismo tiempo en la traducción de las obras filosóficas anteriores o ajenas al ámbito latino⁵.

Ahora bien, si nos acercamos a un texto medieval teniendo en mente al menos como hipótesis tal asimilación de la tradición a la traducción, y examinamos desde este punto de vista el modo en que un autor hace uso de las autoridades, la interpretación que podamos hacer de dicho texto (considerando el contexto en que fue escrito, sus fuentes, el público al cual estaba dirigido y su recepción en dicho ámbito) adquiere un carácter problemático, pero al mismo tiempo recupera la fluidez en la cual fue concebido⁶. En este sentido,

depende en tal medida del comentario de Amonio, que incluso podría pensarse que quedó inconcluso porque al momento en que tuvo que abandonar Viterbo para volver a París no estaba todavía completa la traducción de Moerbeke; sin embargo, en el prefacio de la *Expositio libri Peryeremeias* de santo Tomás, el P. René-Antoine Gauthier afirma que no hay ninguna evidencia concreta que permita sostener tal hipótesis (cfr. S. Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, iussu impensaue Papae Leonis XIII, studio et cura Fratrum Praedicatorum, Roma-París, 1882 sqq., vol. 1.1 [1989], p. 81* [= Leon. 1.1, 81*]). Por otra parte, el P. Gauthier va más allá de Verbeke en el análisis de la utilización que hizo santo Tomás del comentario de Amonio, tomando en cuenta no sólo los casos en los cuales lo nombra, sino también la utilización de palabras que sólo se encuentran en el comentario, llegando a la conclusión de que «en el plano de la interpretación del texto de Aristóteles, santo Tomás debe casi todo a Boecio y a Amonio» (*ibidem*, p. 84*).

² En el caso de Avicena y Alfarabi, su influencia comienza ya con los escritos de uno de sus traductores al latín, Domingo Gundisalvo (ca. 1105-1181), quien no hace sino resumir las doctrinas de ambos filósofos árabes en su *De divisione Philosophiae*; cfr. el estudio de L. Baur a su edición del *De divisione Philosophiae* en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Dr. C. Baeumker und Dr. G. Freih. v. Hertling, Münster, vol. 4 2-3, 1903, p. 158-164.

³ Cfr. РАТТН, А., «Le *Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», en *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1966), p. 90-92.

⁴ La traducción de la obra más importante de san Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, fue encomendada a Burgundio de Pisa por el papa Eugenio III (1145-1153), quien estaba ocupado con el problema de la Iglesia de Oriente, en especial con la influencia que ésta había ejercido sobre los autores occidentales en relación con la Trinidad. Pedro Lombardo utilizó parte de la nueva traducción de Burgundio al revisar sus *Sentencias*, pero inicialmente se había servido de una traducción parcial anterior, de Cerbano (de hecho, sólo cita los capítulos 45 al 52, que habían sido originalmente traducidos por Cerbano), y los autores occidentales citaban, al menos hasta 1215, la traducción de Burgundio del *De fide* según las citas de Pedro Lombardo. Sobre la traducción de Burgundio, cfr. la introducción a JUAN DAMASCENO, San, *De fide orthodoxa*, edited by E. M. Buytaert, St. Bonaventure, N. Y.-Louvain-Paderborn, 1955, en especial págs. IX-XX, que tratan sobre la fecha de la traducción y su influencia en Occidente. El hecho de que hayan sido conservados 119 manuscritos de una de las traducciones del *De fide*, de los cuales 48 fueron escritos en el siglo XIII, muestra la importancia de dicho texto en esa época.

⁵ Este fenómeno, sin embargo, no es exclusivo del Occidente. En el siglo XIV en Bizancio, con motivo de las disputas acerca de la procesión del Espíritu Santo, esto es, si acaso el Espíritu Santo proviene del Padre y del Hijo, o bien sólo del Padre a través del Hijo, fueron encargadas unas traducciones al griego de las obras de santo Tomás, para ver cuál era la posición de la Iglesia latina con respecto a este problema. Cfr. FYRIGOS, A., «Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla *Defensio s. Thomae adversus Nilum Cabasilam* di Demetrio Cidone)», en *Tommaso d'Aquino (+ 1274) e il mondo bizantino*, a cura di A. Molle, Venafrò, 2004, pp. 27-72.

⁶ Otro factor que nosotros debemos considerar al momento de leer un texto medieval es el de su tradición manuscrita, es decir, la historia de su transmisión a través de las diversas copias que fueron hechas del original. En el caso de un autor como santo Tomás, cuyas obras en su gran mayoría estaban pensadas desde el inicio como escritas, y que

si junto con leer al autor tenemos en frente las fuentes de las que se sirve para presentar su doctrina, no solamente el tono de sus palabras, el alcance de sus citas y alusiones y la intención de sus preguntas quedan aún más claros, sino que asimismo sus silencios, sus omisiones y sus variaciones se vuelven tanto o más decidoras que sus palabras.

Un ejemplo iluminador de cuán elocuente puede ser la manera en que un autor acoge y transforma a otro, y de cuánto puede ayudarnos a comprender su pensamiento el hecho de tener en cuenta dicha transformación, lo constituye el proemio de santo Tomás de Aquino a su opúsculo *De ente et essentia*⁷. Ya en la manera como el Doctor Angélico abre este pequeño tratado «que escribió para los frailes y compañeros, no siendo aún maestro»⁸,

a partir de un cierto momento de su carrera tuvo a su disposición un grupo de secretarios, quienes se encargaban de copiar textos de otros para ponerlos a disposición del Doctor Angélico, de producir las primeras copias de sus escritos ya terminados (para el *stationarius* de la universidad o para un particular) o directamente de tomar dictado de la forma definitiva de una obra (como ocurrió, por ejemplo, con las *Questiones disputatae de veritate*), tenemos que la tradición manuscrita será más bien fiel al original (al «apógrafo»); sin embargo, como ocurre con Duns Scoto, quien en algún momento estuvo más de 18 meses sin un secretario, cuyos escritos, incompletos por su temprana muerte, fueron editados de manera póstuma por sus discípulos, y cuya tradición manuscrita se ha visto afectada por grandes interpolaciones o contaminación de los textos (en parte debidas al método de escritura de Scoto, que escribía en pequeñas cédulas que después adjuntaba al códice; en parte también obra de sus discípulos, los cuales, deseosos de poseer la doctrina del Doctor Sutil por escrito, completaron las lagunas que quedaron en sus escritos, especialmente en la *Ordinatio*, copiando partes de otros escritos sin un criterio fijo, o incluso escribieron textos originales *ad mentem Scoti*, según el espíritu de su maestro), y luego por la vergonzosa quema de los manuscritos de Scoto en Oxford, llevada a cabo en 1535 por Richard Layton y ordenada por Thomas Cromwell, destinada expresamente a destruir su obra y prohibir la enseñanza de su doctrina (cfr. al respecto WOLTER, Allan B., «God's knowledge: A study in Scotistic methodology», en *Scotus and Ockham. Selected essays*, St. Bonaventure, Nueva York, 2003, p. 90 [pp. 85-100]). El trabajo de edición de las obras de santo Tomás por parte de la Comisión Leonina (que ya lleva más de 125 años trabajando) y de las obras de Duns Scoto por la Comisión Escotista (fundada en 1938), da cuenta de lo delicado que es la restitución del texto original, que constituye el último momento del proceso de búsqueda de manuscritos, transcripción, datación, colación, y determinación de las relaciones de parentesco entre los manuscritos. A modo de introducción a la crítica textual, recomendamos la lectura de DONDAINE, A., *Secrétaires de Saint Thomas*, Roma, 1956, y COMMISSIO SCOTISTA, *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica*, en *B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, 1950 sqq., vol. 1, 1950, pp. 1*-330*.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De ente et essentia*, en Leon., vol. 43, Roma, 1976, pp. 315-381.

⁸ Cfr. PTOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova* XXIII, c. 12. DONDAINE, A. (ED.), «Les Opuscula fratris Thomae chez Ptolémée de Lucques», en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 31, 1966, p. 152 [pp. 142-203]: «Tractatus de ente et essentia, quem [fr. Thomas] scripsit ad fratres et socios nondum existens magister, qui sic incipit: Quia parvus error in principio», citado en la introducción a la edición leonina del *De ente et essentia* (Leon. 43, 319); cfr. *ibidem*, p. 150: «[Frater Thomas] xxv autem annorum erat cum primo Parisius venit, ubi infra xxx^m annum et Sententias legit et conventum in theologia sive licentiam recepit. Infra autem magisterium iiii^m libros fecit super Sententias, videlicet primum, secundum, tertium et quartum. Quosdam libellos composuit. Unus fuit contra magistrum Guillelmum de Sancto Amore, qui incipit: «Domine, ecce inimici tui somnerunt». Secundus fuit de quidditate et esse; tertius fuit de principiis nature». Se estima que el tratado fue compuesto entre 1252 y 1256, y según los estudios del P. Roland-Gosselin (*Le «De ente et essentia» de s. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, O.P., Paris, 1948*), santo Tomás lo habría escrito «antes del comentario al II libro de las Sentencias, alrededor del momento en el que santo Tomás comentaba la distinción 25 del libro I», en especial porque «en las primeras 24 distinciones del comentario al I libro de las Sentencias, para designar al individuo, santo Tomás se sirve exclusivamente del término 'demonstratum', y no emplea jamás el término 'signatum', que es una de las expresiones características del traductor de Avicena, y cuyo uso es muy frecuente en el *De ente*. 'Signatum' aparece por primera vez, en el I libro del comentario, recién en la distinción 25, q. 1 a. 1 ad secundum» (*op. cit.*, p. xxvi; la traducción es nuestra; cfr. *ibid.*, pp. 104-126). Los editores de la Comisión Leonina «no tienen ninguna objeción» contra estos argumentos (Leon. 43, 320).

podemos advertir el carácter especial de su relación con la tradición. A fin de examinar con mayor detenimiento tal relación, y de poder apreciar mejor el problema que subyace, presentamos a continuación el proemio completo:

Puesto que un pequeño error al principio es grande al final, según el Filósofo en el libro I De caelo et mundo, y ya que ente y esencia son las [nociones] que en primer lugar son concebidas por el intelecto, como dice Avicena al principio de su Metafísica, por ende, para que no haya oportunidad de errar por la ignorancia de estas [nociones], a fin de abrir su dificultad hay que decir qué se significa con el nombre de esencia y de ente, y en qué modo se encuentran en distintas [cosas], y de qué manera se comportan respecto a las intenciones lógicas, a saber género, especie y diferencia.

Ahora bien, puesto que a partir de todo aquello que es compuesto debemos tomar conocimiento de aquello que es simple, y a partir de todo aquello que es posterior debemos llegar a aquello que es primero, así, comenzando nosotros de aquello que es más fácil, para que la disciplina sea más conveniente, por ello hay que proceder a partir del significado de ente para llegar al de esencia⁹.

A primera vista, podemos advertir que en estos dos breves párrafos santo Tomás se encarga, en primer lugar, de mostrar la necesidad de examinar en qué consisten las nociones de ente y de esencia, para luego delinear el modo en que llevará a cabo su exposición. En ambos casos tenemos que nuestro doctor indica un movimiento, el paso de una cosa a otra, siendo en cierto modo una el resultado de la otra, como resulta, por ejemplo, un gran error al final de uno pequeño al principio; tal movimiento es más evidente en el segundo párrafo, en especial si tenemos presente lo que dice Aristóteles al comienzo del primer libro de la *Física*¹⁰.

Prestando atención a dicho movimiento, al hecho de que una cosa se desprende de la otra, o de que para alcanzar aquello que es más simple y anterior nosotros debemos primero pasar por aquello que es compuesto y posterior, y considerando que santo Tomás está hablando acerca de las nociones de ente y esencia, sus palabras se vuelven francamente problemáticas, principalmente al final del proemio, donde afirma que, según ese movimiento, «hay que partir del significado de ente para llegar al de esencia». Aquello que se

⁹ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De ente et essentia*, proem. (Leon. 43, 369): «*Quia parvus error in principio magnus est in fine secundum Philosophum in I Celi et mundi, ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio sue Methaphisice, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentie et entis significetur, et quomodo in diuersis inueniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam. Quia uero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora deuenire, ut a facilioribus incipientes conuenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentie procedendum est*». Todas las traducciones son nuestras.

¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Phys. A*, 184a 16-26; TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Commentaria in octo libros Physicorum I*, lect. 1 n. 7-8 (Leon. 2, 5-6).

vuelve un problema para nosotros no se refiere tanto a la relación entre las nociones de ente y de esencia, sino que más bien surge de algo que dice en el primer párrafo, a saber, que ente y esencia «son las [nociones] que en primer lugar son concebidas por el intelecto». Si la noción de ente es posterior a la de esencia, y el ente es compuesto en relación con la esencia, y al mismo tiempo el intelecto concibe a ambos en primer lugar, ¿esa diferencia entre ambos es concebida también en primer lugar? Y de ser así, ¿viene concebida simultáneamente, o con posterioridad a haber concebido las nociones de ente y esencia, de modo tal que serían tres nociones las que nuestro intelecto capta inmediatamente?

Asimismo, desde nuestro punto de vista, otro problema surge a partir del modo en que santo Tomás asume la prioridad en la concepción de las nociones de ente y esencia, un asunto que podría parecer secundario, pero que tomando en cuenta el hecho de que el Doctor Angélico se sirve expresamente de una autoridad para fundamentar su posición, consideramos que en la alusión hay un detalle revelador de la actitud de nuestro doctor frente a la tradición filosófica. «Ente y esencia», dice santo Tomás, «son las [nociones] que en primer lugar son concebidas por el intelecto, como dice Avicena al principio de su *Metafísica*». Pues bien, el texto citado de la *Metafísica* de Avicena, que se encuentra al inicio del capítulo 5 del tratado primero, no sólo no habla de esencia, sino que además se refiere a un tercer elemento que nuestro doctor pasa completamente por alto. El texto de Avicena dice así: «Decimos entonces que ‘cosa’ y ‘ente’ y ‘necesario’ son de tal modo, que inmediatamente son impresos en el alma por una primera impresión»¹¹.

Pues bien, consideramos que este último problema —el cual, como ya dijimos, puede parecer más bien algo secundario— nos abre un camino para que podamos comprender mejor en qué modo santo Tomás «abre la dificultad» acerca de las nociones de ente y esencia. Una alteración tan grande de la letra de Avicena no se condice con el uso preciso que nuestro doctor hace de términos y doctrinas del filósofo persa, ya que seguramente tenía el texto de la *Metafísica* ante sus ojos al momento de componer el *De ente*. Esto nos lleva a suponer que santo Tomás está aquí tratando de construir un lenguaje propio, de aprender a hablar por sí mismo, sirviéndose de una tradición que se ha vuelto latina, asumiendo y a la vez transformando doctrinas que recibe ya interpretadas en la traducción, buscando con ello la verdad que se preserva en sus palabras.

De este modo, a fin de alcanzar una cierta claridad en torno a los problemas que advertimos en la introducción al *De ente*, examinaremos en primer lugar en qué modo Avicena comprende el carácter inmediato de las nociones de cosa, ente y necesario, así como la diferencia que se da entre ellas. A partir de dicha exposición, retomaremos el asunto de la reducción que hace santo Tomás de la sentencia de Avicena a la luz del primer capítulo del *De ente*, para determinar hasta qué punto el Doctor Angélico hizo suya la doctrina del filó-

¹¹ AVICENA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, en *Avicenna Latinus*, édition critique publiée sous le patronage de l'Union Académique Internationale par S. van Riet, avec la collaboration de M. Cl. Lambrechts, Louvain, 1968 sqq., vol. 3, 1977, p. 31 (= AvI 3, 31): «*Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione*».

sofo persa, pero asimismo en qué medida nuestro doctor toma una posición radicalmente diferente a la de Avicena.

1. Avicena y la relación entre 'res' y 'ens'

Para que nuestro camino quede mejor delineado, examinemos en primer lugar el problema de la reducción de la sentencia de Avicena adoptando un punto de vista neutro, como si se tratara de un mero problema de intertextualidad, es decir, sin considerar las consecuencias doctrinales y filosóficas de dicho cambio, solamente como una alteración cualquiera introducida en un texto que aparece en otro texto. Desde esta perspectiva, se puede descartar de inmediato que se trate de una transformación involuntaria, de un simple *lapsus*, primero, porque la frase original es muy distinta de aquello que dice santo Tomás, y aun si la estuviera citando de memoria, es difícil creer que hubiera incurrido sin querer una y otra vez en el mismo error, ya que en ninguno de sus escritos encontramos la sentencia completa; de hecho, cada vez que nuestro doctor menciona esta frase, sea que nombre a Avicena como su autor o no, lo hace refiriéndose sólo al ente como aquello que es concebido en primer lugar, sin que mencione la noción de cosa o la de necesario¹².

Que de hecho se trata de una alteración voluntaria se hace aún más evidente si tomamos en cuenta el contenido de la frase de Avicena y el contexto en el cual ella aparece, si intentamos determinar la intención del filósofo persa al plantear tal sentencia y si seguimos el modo en que lleva a cabo su exposición; tomando en consideración lo anterior, dicha reducción resulta ser una interpretación más que una simple cita, un replanteamiento de la doctrina antes que una mera repetición del texto. La sentencia en cuestión, como señalamos anteriormente, abre el capítulo 5 del primer tratado de la *Metafísica* de Avicena, *Sobre la designación de cosa y ente y de sus primeras divisiones, a fin de que te animes a su comprensión*¹³. En este capítulo nuestro filósofo comienza propiamente la tarea de la «Filosofía Primera» o «Ciencia Divina», la ciencia que se encuentra en la cúspide del saber humano¹⁴, y cuya estructura había ya expuesto en el capítulo anterior¹⁵.

Ahora bien, es interesante notar que, precisamente según el orden determinado por nuestro filósofo, lo primero que nosotros podemos llegar a saber en esta disciplina es «la disposición de la comparación de 'cosa' y de 'ente' en relación con los predicamentos y la disposición de la privación; luego, la disposición de la necesidad en el ser necesario y sus condiciones; luego, la disposición de la posibilidad y su certeza, y a su vez que ella misma es el examen de la potencia y del efecto; luego, [corresponde] que consideremos la disposición de aquello que es por esencia y de aquello que es por accidente; luego, [la dis-

¹² Para una lista sumaria de los lugares en los cuales santo Tomás cita a Avicena, cfr. GILSON, É., «Avicenne en Occident au Moyen Age», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 44 (1969), pp. 89-121, especialmente pp. 107-109.

¹³ AVICENA, *op. cit.* I, c. 5 (AviL 3, 31): «*Capitulum de assignatione rei et entis et de eorum primis divisionibus ad hoc ut exciteris ad intelligentiam eorum*».

¹⁴ Cfr. *ibidem*, c. 3, *Capitulum de utilitate huius scientiae et ordine eius et nomine* (AviL 3, 18-27).

¹⁵ Cfr. *ibidem*, c. 4, *Capitulum de universitate eorum de quibus tractat haec scientia* (AviL 3, 27-31).

posición] de la verdad y la falsedad, y la disposición de la sustancia, en cuántos modos se divide»¹⁶. En este esbozo, que delinea el contenido de la segunda parte del primer tratado y al primer capítulo del segundo, Avicena no sólo nos indica el lugar de la cuestión acerca de las nociones de cosa, ente y necesario dentro del sistema de la Filosofía Primera, sino que también señala el modo en que debemos entender la relación entre dichas nociones y el objeto propio de dicha ciencia, a saber, «el ente, en cuanto que es ente; y todo aquello que examina [esta ciencia] son consecuencias del ente, en cuanto que es ente, sin condición»¹⁷. En otras palabras, a través del examen de aquellas nociones, el objeto de la Ciencia Divina va a poder ser expuesto luego de manera completa y con mucha mayor claridad.

En este sentido, considerado a partir del lugar que ocupan las nociones de cosa, ente y necesario dentro de la estructura de la Filosofía Primera, parece menos arbitrario el modo en que Avicena presenta su carácter primordial; sin embargo, la relación que nuestro filósofo advierte entre aquellas nociones y la disciplina de la Ciencia Divina, esto es, la tarea de exponer su objeto y todo cuanto se desprende de él, no es suficiente para explicar la inmediatez de dichas nociones, sino que más bien ésta se vuelve un problema aún mayor, al cual Avicena dedica gran parte del capítulo quinto.

Al mismo tiempo, la determinación del lugar al que corresponde el examen del carácter primario de las nociones de cosa, ente y necesario pone en evidencia una diferencia radical entre lo que corresponde a las nociones de cosa y de ente, por una parte (que en último término nos remiten a los predicamentos), y por otra parte a la noción de necesario, o mejor dicho a «la disposición de la necesidad en el ser necesario y sus condiciones». Aquí tenemos que, si bien Avicena explica el sentido en el que debemos entender la inmediatez de dichas nociones, en el caso de ‘cosa’ y ‘ente’ nuestro filósofo tiene que mostrar la diferencia que se da entre ellas, en qué sentido ‘cosa’ no es lo mismo que ‘ente’, mientras que al referirse a la noción de necesario, su carácter inmediato se muestra ya en algo que es necesariamente, y por lo tanto su carácter inmediato no la hace una noción primera a la manera como lo son las nociones de cosa y ente, sino que más bien radica en el hecho de que se comprende por sí misma, que su inteligibilidad no depende de una noción anterior¹⁸.

¹⁶ *Ibidem* (AviL 3, 27-28): «*Oportet nos in hoc magisterio scire dispositionem comparationis rei et entis ad praedicamenta et dispositionem privationis, et dispositionem necessitatis in esse necessario et eius condiciones, et dispositionem possibilitatis et eius certitudinem et quia ipsamet est speculatio de potentia et effectu, et ut consideremus dispositionem eius quod est per essentiam et eius quod est per accidens, et de veritate et falsitate, et dispositionem substantiae quod modis dividitur.*»

¹⁷ *Ibidem*, c. 2 (AviL 3, 13): «*Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, in quantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine conditione.*»

¹⁸ *Cfr. ibidem*, c. 5 (AviL 3, 33): «Luego, todo aquello que es más inmediato a ser imaginado por sí mismo, es cuanto es común a todas las cosas, como ‘cosa’, ‘ente’ y ‘uno’ y las demás. Y por eso de ningún modo se puede poner de manifiesto ninguno de ellos mediante una demostración que no sea circular, o por algo que sea más reconocido que ellos» («*Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera. Et ideo nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis, vel per aliquid quid sit notius illis*»); *ibidem* (AviL 3, 40): «Ciertamente, es difícil dejar en claro la disposición de ‘necesario’, ‘posible’ e ‘imposible’ con un conocimiento totalmente cierto, si no es mediante signos. Pues de todo cuanto se ha dicho por los antiguos respecto a su exposición, en muchas cosas se puede reducir a una [exposición] circular, debido a que ellos [...], cuando quieren definir ‘posible’, asumen en su definición ‘necesario’ o ‘imposible’, y no tienen otro modo sino este. Luego, cuando quieren definir ‘necesario’, asumen en su definición

Más aun, que Avicena se refiera expresamente al ser necesario y sus condiciones deja en evidencia que se trata de una noción posterior a las de cosa y ente, y que en cierta medida depende de ellas¹⁹. Por otra parte, el hecho de que las nociones de cosa y ente no sólo sean inmediatas, sino que sean más aún nociones primeras, significa que se encuentran impresas en nuestra alma de una manera distinta a como lo está la noción de necesario. En palabras de Avicena:

Digo, por lo tanto, que la intención de 'ente' y la intención de 'cosa' son imaginadas en las almas [y son] dos intenciones; pues 'ente' y 'algo' son nombres multivocos de una intención, y no dudarás que la intención de ellos no esté ya impresa en el alma de quien lee este libro. Pero 'cosa' y cuanto equivalga a ella, significa también algo distinto en todas las lenguas; así, cada cosa posee una certeza por la cual es eso que es, como el triángulo posee la certeza por la cual es triángulo, y la blancura posee la certeza por la cual es blancura. Y esto es lo que quizás llamamos 'ser propio', y no entendemos por esto sino la intención del ser afirmativo, porque el vocablo 'ente' significa también muchas intenciones, a partir de las cuales se da una certeza por la cual es cada caso, y es como el ser propio de la cosa²⁰.

No deja de llamar fuertemente la atención que Avicena, al explicar qué podemos entender por 'ente', utilice como equivalente la palabra 'algo', mientras que para 'cosa' diga que «significa también algo distinto en todas las lenguas». Lo que causa extrañeza, sin embargo, no es el hecho de que para nuestro filósofo 'algo' sea sinónimo de 'ente', ya

'posible' o 'imposible', y cuando quieren definir 'imposible', asumen en su definición 'necesario' o 'posible'» («*Difficile autem est declarare dispositionem necessarii et possibilis et impossibilis certissima cognitione, nisi per signa. Quicquid enim dictum est ab antiquis de ostensione istorum, in plerisque reducitur ad circularem, eo quod ipsi [...], cum volunt definire possibile, assumunt in eius definitione necessarium vel impossibile, nec habent alium modum nisi hunc. Cum autem volunt definire necessarium, assumunt in eius definitione possibile vel impossibile, et cum volunt definire impossibile, assumunt in eius definitione necessarium vel possibile*»).

¹⁹ Cfr. *ibidem* (AviL 3, 41): «... de estos tres [a saber, 'necesario', 'posible' e 'imposible'], aquello que es más digno de ser inteligido es [la noción de] necesario, ya que 'necesario' significa vehemencia de ser; luego, 'ser' es más reconocido que 'no ser', pues 'ser' se conoce a partir de sí mismo, mientras que 'no ser' se conoce a partir de 'ser' de algún modo» («... *ex his tribus [scil. necesse, possibile et impossibile], id quod dignius est intelligi est necesse, quoniam necesse significat vehementiam essendi; esse vero notius est quam non esse, esse enim cognoscitur per se, non esse vero cognoscitur per esse aliquo modo*»); *ibidem*, c. 6 (AviL 3, 43): «Decimos entonces que todo aquello que cae bajo el ser puede ser dividido en dos. Uno de ellos es eso que, si es considerado por sí mismo, su ser no es necesario [...]. El otro es eso que, cuando es considerado por sí mismo, su ser será necesario» («*Dicemus igitur quod ea quae cadunt sub esse possunt in intellectu dividi in duo. Quorum unum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse non est necessarium [...]. Alterum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse erit necesse*»).

²⁰ *Ibidem*, c. 5 (AviL 3, 34-35): «*Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus [et sunt, add. ex arabo] duae intentiones; ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis nec dubitabis quin intentio istorum non sit iam impressa in anima legentis hunc librum. Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ens significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaque res, et est sicut esse proprium rei*».

que con eso no hace más que aludir al sentido que tiene en Aristóteles la expresión ‘este algo’ (τόδε τι) para referirse al ente²¹, sino que más bien lo que dice a continuación, cuando pone ejemplos de cómo debemos entender ‘cosa’ con vistas a aquello que fue traducido al latín como ‘certitudo’, ‘certeza’. Si hemos pues de entender propiamente lo que significa ‘cosa’, es menester considerar aquello en virtud de lo cual cada cosa es esa cosa que es, que constituye al mismo tiempo aquello en virtud de lo cual cada cosa es algo absolutamente diverso de las demás; en este sentido, el término ‘cosa’ se puede encontrar siempre en lugar del nombre de tal o cual cosa, y por lo tanto alude a todas las cosas, en cuanto que pone en evidencia su determinación propia, o en palabras de Avicena, su «ser propio», entendiendo ‘ser’ (o ‘ente’, según la traducción latina) en el sentido de ‘algo’, puesto que no se trata «sino de la intención del ser afirmativo», es decir, de la noción de ente entendida en sentido afirmativo. De este modo, cuando hablamos de una ‘cosa’ en general, no consideramos en primer lugar el conjunto de todo cuanto es propio de una cosa dada o que puede concurrir en ella, sino solamente la identidad originaria e indistinta que es común a todo aquello que es una cosa, que al constituirlo como eso que es la identifica consigo misma y la diferencia de todas las demás. Así, por ejemplo, cuando decimos que todo lo que está en esta sala, incluyendo la sala misma, es una cosa, no consideramos lo que es propio de cada una de las cosas que hay en la sala y la sala misma, sino el rasgo común a todas ellas, teniendo al mismo tiempo claro que cada cosa es distinta de la otra por aquello que determina a cada una como esa cosa o por lo que concurre en ellas.

Ahora bien, que Avicena se refiera a la noción de cosa como el ‘ser propio’, entendiendo ‘ser’ en sentido afirmativo, nos indica una intención bastante clara, a saber, que la noción de cosa tiene íntima relación con uno de los sentidos en que podemos entender la noción de ente, y al mismo tiempo, que ‘cosa’ constituye algo más determinado, más radicalmente afirmativo que ‘ente’, en cuanto que su afirmación es doble: una cosa es un ‘algo’ (‘ser’ en sentido afirmativo, ‘algo que es’), pero más aún, es ‘algo propio’, que posee algo que lo certifica, esto es, que le pertenece sólo a sí mismo y que no es común a ningún otro²². La noción de cosa, considerada en cuanto certeza, consiste entonces en la afirmación misma de cada cosa en cuanto ‘este algo’, en la medida en que determina toda afirmación que le es propia, incluso aquellas contradictorias o incompatibles entre sí, y excluye todo cuanto no puede tener lugar en ella. En este sentido, el gato, en cuanto cosa, por una parte permite que todo cuanto le es propio tenga al menos la posibilidad de hacerse presente, aun cuando

²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Met. Z*, 1028a 10-13.

²² Este problema se vuelve aún más complejo cuando Avicena examina las nociones de universal, particular e individuo al inicio del tratado V de su *Metafísica*. Así, cuando expone los modos en que podemos entender el universal, llega a la conclusión de que un universal «a partir de esto que es universal, es algo, y a partir de esto que es algo a lo cual accede la universalidad, es algo otro; por lo tanto del universal, a partir de esto que es un universal constituido como tal, se significa uno de los términos ya señalados...» (AVICENA, *op. cit.* V, c. 5 [AviL 4, 228]). La famosa expresión «La ‘caballidad’ por lo tanto en sí misma es sólo ‘caballidad’» («*Equinitas ergo in se est equinitas tantum*», *ibidem* [AviL 4, 229]) no hace sino poner de manifiesto la identidad originaria de cada cosa consigo misma, que la pone más allá de todo cuanto tiene relación con ella; a pesar de depender de todo ello para ser un caballo, el caballo es algo distinto de la suma de sus partes, de los géneros y especies a los que pertenece, e incluso de la noción misma de caballo.

nunca lo haga; a su vez, por el solo hecho de ser gato, excluye de sí lo que es propio del perro o del canario, sin que tal exclusión constituya una privación.

Avicena pretende dejar aún más en claro el sentido en que debemos entender la noción de cosa, primero, presentando a continuación otro modo según el cual podemos nombrar la certeza, a saber, el de *quidditas*²³. Reproducimos la sección completa, ya que es de especial importancia en este punto de nuestro trabajo, para ver de qué manera comprende Avicena la relación entre las nociones de ente y de cosa, luego, para advertir más fácilmente cómo recibe y acoge santo Tomás la doctrina del filósofo persa, y finalmente, para determinar en qué sentido hemos de entender nosotros las nociones de 'res', 'ens' y 'essentia'.

Y es algo reconocido que la certeza de cualquier cosa, la cual es propia de ella, tiene lugar aparte del ser que es multívoco con 'algo', ya que, si dijeras que la certeza de una cosa es tal en cada singular o en el alma, o que es absolutamente de tal modo que se comunica a cualquiera de éstas, entonces esta intención será aprehendida e inteligida. Pero si dijeras que la certeza de esto o la certeza de aquello es una certeza, será una enunciación superflua e inútil. Luego, si dijeras que la certeza de esto es una cosa, esta también será una enunciación inútil con respecto a aquello que ignorábamos. Por lo tanto, lo más útil para decir es, a saber, que digas que la certeza es una cosa, pero aquí 'cosa' se entiende como 'ente', como si dijeras que la certeza de esto es una certeza que es. Pues si dijeras que la certeza de a es una cosa, y que la certeza de b es una cosa, no será verdadero ni se adquirirá nada, si no supieras en tu alma que una de ellas es una cosa propiamente diversa de otra cosa, tal como si dijeras que la certeza de a es una certeza y la certeza de b es otra certeza. Ahora, si no estuviera este supuesto ni esta conjunción de lo uno con lo otro, no se sabrá qué es la cosa por cuya intención preguntamos, ni se separará el ente de ninguna manera de lo que se da a entender con ella, ya que la intelección de ente siempre vendrá con ella, porque ella posee ser ya sea en cada singular, sea en la estimación, sea en el intelecto. Ahora, si no fuera así, entonces no sería una cosa²⁴.

²³ Cfr. AVICENA, op. cit. I, c. 5 (AVIL 3, 35): «*Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas*».

²⁴ *Ibidem* (AVIL 3, 35-36): «*Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta. Sed cum dixeris quod certitudo huius [...] vel certitudo illius est certitudo, erit superflua enuntiatio et inutilis. Si autem diceret quod certitudo huius est res, erit etiam haec enuntiatio inutilis ad id quod ignorabamus. Quod igitur utilius est dicere, hoc est scilicet ut dicas quod certitudo est res, sed hic res intelligitur ens, sicut si diceret quod certitudo huius est certitudo quae est. Cum enim dixeris quod certitudo de a est aliqua res et certitudo de b est aliqua res, non erit verum nec acquireret aliquid, nisi proposueris in anima tua quod una earum est res proprie diversa ab alia re, sicut si diceret quod certitudo de a est certitudo et certitudo de b est alia certitudo. Si autem non fuerit hoc propositum et haec coniunctio utriusque, non scietur quid sit res cuius quaerimus intentionem, nec separabitur a comitantia intelligendi ens cum illa ullo modo, quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam, quia illa habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, tunc non esset res*».

Lo que para nuestro filósofo aparece desde el principio como algo reconocido a partir de sí mismo, en el sentido de que no requiere de una demostración que fundamente su verdad, es la diferencia entre la certeza y el ente, en cuanto que ambas nociones no se identifican totalmente la una con la otra, o mejor dicho, que sólo en uno de los sentidos de 'ente' podemos encontrar tal identidad, a saber, en cuanto que 'ente' corresponde a 'algo', en la medida en que entendemos 'ente' de modo afirmativo. Sin embargo, queda aquí en evidencia una nueva diferencia al interior de la noción de cosa, la cual se refiere al modo de ser de la certeza y de aquello de lo cual ella es propia. La certeza es siempre 'certeza de algo', y se comunica a aquello que viene certificado por ella; más aún, eso que se encuentra certificado puede ser conocido sólo en virtud de ella, de modo tal que es mediante la certeza que podemos saber qué es esa cosa.

Debido precisamente a lo anterior, la certeza no es del mismo modo como son las cosas certificadas ni puede serlo, ya que ella no requiere de otro para certificarse como tal o cual certeza. En este sentido, podemos entender la noción de ente en sentido afirmativo, en cuanto que es capaz de acoger en sí mismo una certificación: un ente es afirmativo en la medida en que manifiesta en sí mismo la certeza que se hace presente en él, que se comunica a aquel ente y lo hace ese algo que es. Al hacer eso, el ente se afirma a sí mismo y al mismo tiempo reafirma la certeza que lo certifica, en cuanto que la acoge y manifiesta en sí. Por su parte, la certeza es siempre esto o aquello, la absoluta identidad consigo misma, que certifica a otro sin verse afectada en sí. Cualquier cambio que ocurra puede afectar sólo al ente certificado, no a la certeza, pues ella es siempre eso que es y nada más; ni siquiera el ser puede ser incluido en la certeza, ya que constituye algo ajeno a la identidad de esta última: «La 'caballidad', por lo tanto», dirá Avicena en el tratado quinto de su *Metafísica*, «en sí misma es sólo 'caballidad'»²⁵.

Dicha identidad absoluta de la certeza en sí misma constituye también una afirmación, pero no en el mismo sentido en que el ente es afirmativo, sino que de manera completa en sí misma, suficiente para sí, que no hace sino reafirmarse en los entes que la acogen. De este modo, podemos considerar que la certeza constituye el 'algo' (τ) por antonomasia, el 'quid' último, aquello por lo cual preguntamos cuando queremos saber qué es este o aquel ente. Así, con respecto al carácter afirmativo de la certeza y de los entes, tenemos que la certeza, en cuanto 'quidditas', es pura afirmación, completa en sí misma, mientras que los entes son afirmativos. La certeza se halla más allá de los entes, más allá del tiempo, más allá del cambio, mientras que los entes sólo pueden desplegarse en el tiempo, en el cambio y en virtud de la certeza.

Ahora bien, Avicena se ocupa a continuación de las frases superfluas e inútiles relativas a la certeza y a los entes, dejando con ello en claro que en nuestra alma la diferencia entre ambos al interior de la cosa es igualmente inmediata, esto es, que tal como ocurre con las nociones de cosa, ente y necesario, no necesitamos de otro para reconocer la diferencia que se da al interior de una cosa entre la certeza y el ente certificado. Así, por una parte, tenemos que nos es posible entender claramente qué quiere decir que «la certeza de una cosa

²⁵ *Idem*, V, c. 1 (AviL 4, 229): «*Equinitas ergo in se est equinitas tantum*».

tal está en cada singular o en el alma, o que es absolutamente de tal modo que se comunica a cualquiera», porque somos capaces de reconocer que eso que está en frente mío (sea que lo considere como algo fuera de mí o como algo que se encuentra en mi alma) es *un* gato, en cuanto que la noción de gato no se agota en él, sino que se manifiesta en él tal como en todos los demás gatos, y que en cuanto que se hace presente en los gatos, les comunica su identidad, los hace a cada uno un gato. Por el contrario, resulta que sostener que «la certeza de esto o la certeza de aquello es una certeza», o que «la certeza de esto es una cosa», o que «la certeza de *a* es una cosa, y que la certeza de *b* es una cosa», constituye en cada caso una enunciación superflua e inútil si queremos saber algo más de cada una de estas certezas, ya que con ello insistimos solamente en su carácter común, en el hecho de que se trata en cada caso de una afirmación, sin prestar atención a aquello propio de cada certeza, a saber, que se trata siempre de ‘esto’ o ‘aquello’ que es afirmado, de tal o cual certeza, cada una diferente de las demás.

Al mostrar que aquellas sentencias son inútiles o superfluas, ya que insisten en el carácter común de toda certeza, y por lo tanto no hacen más que remitirnos siempre a la misma identidad común (por ejemplo, ‘un gato es una cosa’, ‘un caballo es una cosa’, etc.), Avicena pone en evidencia otra característica de la certeza, a saber, la diferencia que es inherente a cada ‘algo’, en cuanto que siempre se trata precisamente de esto y no de aquello. En este sentido, junto a la afirmación absoluta de la propia identidad tenemos la diferenciación absoluta de todo lo que no es idéntico consigo mismo. Este carácter simultaneo de la identidad de algo consigo mismo y de su diferencia de todo lo otro encuentra su fundamento en el sentido afirmativo de ‘ente’, en el hecho de que «la certeza de esto es una cosa, pero aquí ‘cosa’ se entienda como ‘ente’, como si dijeras que la certeza de esto es una certeza que es», en cuanto que no sólo consiste en un ‘algo’ distinto de cualquier otro ‘algo’, sino que al mismo tiempo constituye un ‘algo’ diferente de aquel ‘algo’ que se encuentra certificado por ella: un caballo no es la ‘caballidad’, ni un gato la ‘gatidad’.

Pues bien, cuando examinamos aquello que es en cada caso diferente, que no necesita de otro para certificarse como eso que es, y cuya afirmación viene constatada en otro (esto es, cuya identidad viene reafirmada al certificar a otro), así como cuando nos preguntamos por eso que viene a ser recién cuando es certificado, estamos moviéndonos en el ámbito de los predicados, es decir, de todo aquello que se dice de otro en cuanto que tiene lugar en él. Como vimos con anterioridad, es el ámbito de la predicación el ámbito en el cual Avicena expone la determinación de las nociones de cosa y de ente, y es precisamente aquí que la certeza, la *quidditas*, la noción de cosa en el sentido más radical, aparece como el elemento primordial, debido a que un predicado es siempre ‘algo’ que se afirma de otro ‘algo’, esto es, se dice que tiene lugar en otro ‘algo’. La simple afirmación, sin embargo, es insuficiente al momento de poner efectivamente de manifiesto lo que es la cosa certificada, el ente en el cual se encuentran las distintas afirmaciones que lo constituyen como lo que es, en la medida en que lo que se dice de ese ente ha de ser verdadero, pero no simplemente con respecto a tal o cual circunstancia de dicho ente, sino que más aún en relación con el ente mismo, con su ser propio, con su certeza última en cuanto que reúne en sí distintas certezas.

De esta manera, nuestro filósofo continúa su examen de la noción de cosa atendiendo a la íntima relación de ésta con la verdad, en cuanto que ‘cosa’ no es sino «aquello de lo cual algo se dice verdaderamente»²⁶. Esta comprensión de ‘cosa’ es más amplia que la anterior, ya que no sólo considera su modo más restringido y más propio, en cuanto certeza, en cuanto *quidditas*, sino que ahora presta atención a los entes certificados, a cada ‘algo’, en la medida en que son capaces de acoger en sí diversas certezas a la vez, cada una de las cuales afirma aquello que es. Así, si en el primer sentido el gato es sólo el gato, en este sentido más amplio el gato es tal en la medida en que es animal, mamífero, carnívoro, felino, y cada una de estas certezas que le son propias muestran, por una parte, lo que es el gato, y por otra, que esto a lo cual me refiero o que tengo en frente y que reúne en sí todas estas certezas es un gato.

Sin embargo, como nuestro filósofo deja inmediatamente en claro, la relación entre la noción de cosa y la verdad trae consigo el problema de la posibilidad de que se dé una cosa que no sea en absoluto, y por lo tanto se hace necesario ocuparse de dicho asunto. Avicena determina aún más los límites de la cuestión, dando en primer lugar por descontado que «se puede inteligir que no es aquello que no es en singular (...) ya que la cosa puede tener lugar en el intelecto, y no ser al exterior»²⁷, considerando sin embargo al mismo tiempo ésta como la única manera en que podemos concebir el no ser de una cosa. De este modo, como dice nuestro filósofo, si en la referencia al no ser «se inteligir algo distinto de esto, eso será falso, y no será una enunciación de ningún modo, ni será [una enunciación] conocida sino porque es imaginada en el alma solamente (...); y no puede ser enunciada, debido a que la enunciación siempre es propia de aquello que está certificado en el intelecto. Por esto, del no ser en absoluto no es posible enunciar algo afirmativo»²⁸.

Distingamos los distintos elementos en juego para ver mejor cómo es que Avicena delinea el problema del no ser a partir de la verdad. La relación entre la noción de cosa y la verdad se puede advertir en la enunciación, esto es, en el decir en donde se pone de manifiesto la presencia o la ausencia de una certeza en una cosa, o bien la presencia o ausencia de una cosa en absoluto. La enunciación, por su parte, es posterior a la predicación, en cuanto que los predicados son sus elementos constitutivos, pero por eso mismo constituye el lugar en el cual se muestra la relación entre los predicados, es decir, el modo en que un predicado certifica al otro y es certificado a la vez mediante el otro, y en este sentido pone de manifiesto el despliegue de la certeza en las cosas. Ahora bien, cuando Avicena se refiere al no ser,

²⁶ Cfr. *ibidem*, I, c. 5 (AviL 3, 36): «*Quia non dicitur res nisi id de quo aliquid dicitur vere*». Ya con anterioridad Avicena se había referido a esta definición de cosa, para mostrar en qué sentido se trata de una comprensión posterior; cfr. *ibidem* (AviL 3, 33-34): «*Similiter est etiam hoc quod dicitur quod res est id de quo potest aliquid vere enuntiari; certe potest aliquid minus notum est quam res, et vere enuntiari minus notum est quam res. Igitur quomodo potest hoc esse declaratio? Non enim potest cognosci quid sit potest aliquid vel vere enuntiari nisi in agendo de unoquoque eorum dicatur quod est res vel aliquid vel quid vel illud; et haec omnia multivoca sunt nomini rei.*

²⁷ *Ibidem* (AviL 3, 36): «*Si enim intelligitur non esse id quod non est in singularibus, hoc potest concedi quod sit ita; potest enim res habere esse in intellectu, et non esse in exterioribus*»

²⁸ *Idem*: «*Si autem aliud intelligitur praeter hoc [scil., quod non esse est id, quod non est in singularibus], erit falsum, nec erit enuntiatio ullo modo, nec erit scita nisi quia est imaginata in anima tantum; sed, ut imaginetur in anima tali forma quae designat aliquam rerum exteriorum, non; non potest enuntiari, eo quod enuntiatio semper est de eo quod certificatum est in intellectu. Unde de non esse absolute non enuntiatur aliquid affirmatives*».

opone inmediatamente esta noción a la de cosa, en la medida en que niega los dos sentidos de 'cosa', ya que constituye tanto una 'no-certificación' como una 'no-afirmación'. En este último sentido, tenemos que se trata o de una certeza que no se halla reafirmada en una cosa, o bien de una cosa que sólo puede ser pensada, que no tiene lugar fuera del intelecto, y por ende su certificación no hace sino reafirmar el alma. En ambas situaciones, la negación no constituye mayor problema, ya que se trata de dos ámbitos distintos, de la relación entre la certeza y aquello que puede ser certificado por ella, entre la *quidditas* y el ente; la circunstancia que podría parecer problemática (y la única de las dos posibilidades a la que se refiere Avicena en esta sección), a saber, que un ente sólo tenga lugar en el intelecto, se resuelve simplemente atendiendo al hecho de que lo que viene negado aquí no es la afirmación, sino sólo su presencia fuera del intelecto, de modo tal que su afirmación no es total.

Lo que para nuestro filósofo, en cambio, constituye un problema, y de cuya solución se ocupa inmediatamente, es el segundo caso, en el que podemos entender la negación como una absoluta 'no-certificación'. Aquí no se trata solamente de una certeza que no ha sido acogida por algo, ya sea en el intelecto o fuera de él, sino que la certeza misma se encuentra anulada por la negación, de manera tal que su certificación no puede ocurrir ni siquiera en el intelecto. En este sentido, resulta que no queda nada que decir salvo 'no', porque no hay algo más que se pueda decir o enunciar; 'no ser' equivale aquí a 'no-algo', y por ende a 'no-cosa', lisa y llanamente a 'nada'.

Pues bien, mostrando que en este último caso se hace imposible concebir siquiera el no ser, Avicena ha refutado la opinión que sostiene que la noción de cosa «puede ser aquello que no es en absoluto»²⁹, ya que ha puesto en evidencia en qué modo aquella noción no sólo se encuentra en estrecha relación con la noción de ente, sino que incluso constituye la manera más propia en que podemos comprender esta última noción en el sentido de 'algo'. Al mismo tiempo, a través de dicha refutación, nuestro filósofo ha abierto el camino para reconocer otro sentido de la noción de ente, un modo que es capaz de acoger la negación sin que con ello cancele la afirmación, es decir, que puede afirmar que algo no es, y con ello mostrar, esto es, designar tanto la presencia como la ausencia de ese algo. Dice a continuación Avicena:

Pero si se enuncia también algo de manera negativa, ciertamente que ya han puesto en ello que es de algún modo en el intelecto. Ahora, nuestro decir, a saber 'es', contiene en sí una designación. Luego, designar el no ser que de ningún modo posee una forma en el intelecto, es imposible, pues, ¿de qué modo se puede enunciar una cosa del no ser? Luego, el sentido de nuestro decir, que el no ser es tal, es que tal disposición adviene en el no ser, y no hay diferencia entre advenir y ser, y por ende es casi lo mismo que si dijéramos que esta propiedad posee su ser en el no ser»³⁰.

²⁹ Cfr. *idem*: «*Quia non dicitur res nisi id de quo aliquid dicitur vere, deinde quod dicitur cum hoc quod res potest esse id quod non est absolute, debemus loqui de hoc*».

³⁰ *Ibidem* (AviL 3, 37): «*Sed si enuntiatu aliquid negative etiam, certe iam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu. Nostra autem dictio, scilicet est, continet in se designationem. Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est. Quomodo enim de non esse potest enuntiaru res? Sensus enim nostrae*

Hasta este momento, hemos considerado la noción de ente sólo en el sentido de ‘algo’, como ‘un ente’, de modo tal que nos pudiera conducir a la noción de cosa; en otras palabras, sólo nos hemos ocupado de la noción *real* de ente, del hecho de que todo ente requiere de algo que afirme, que certifique, que determine su identidad a fin de que podamos saber de qué se trata, qué cosa es. En este sentido, lo más importante en una enunciación es la afirmación que se manifiesta en ella, ese ‘algo’ cuya verdad viene puesta en evidencia a través de otro ‘algo’. Sin embargo, en la afirmación es posible distinguir en la noción de ente el sentido de simple ‘es’ del sentido de ‘algo’, en la medida en que aquel sentido no sólo acoge este último, sino que también lo «designa», es decir, pone de manifiesto este ‘algo’ indicando su relación con este otro ‘algo’, y más aún, da lugar a tal relación. Así, en la enunciación ‘el gato es un mamífero’, el modo en que debemos entender la relación entre los términos ‘gato’ y ‘mamífero’ viene dado por el ‘es’, no sólo porque tanto ‘gato’ como ‘mamífero’ constituyen en cada caso ‘algo’, sino en primer lugar porque en virtud del ‘es’ ambos términos pueden identificarse el uno en el otro, sin que a partir de tal identificación surja otro ‘algo’, sino que más bien tiene lugar la manifestación de cada uno.

En este sentido, la designación que lleva a cabo el ‘es’ consiste en acoger y dar lugar a la reunión entre el ‘algo’ que se pone de manifiesto en la enunciación y el otro ‘algo’ mediante el cual tiene lugar dicha manifestación, de modo tal que corresponde a la simple posibilidad de una afirmación, y no a la afirmación efectiva, al tiempo que en virtud del ‘es’ cabe también la posibilidad de una negación, entendida como la manifestación que tiene lugar mediante la exclusión de algo, como la afirmación de la ausencia de aquello a lo que hacemos una mención negativa. Así, en las enunciaciones ‘el gato no es un reptil’ o ‘este gato no es blanco’, no hacemos otra cosa que afirmar que los términos ‘reptil’ y ‘blanco’ se encuentran excluidos de la cosa que se manifiesta en la enunciación, sea con respecto a la cosa que es el gato en cuanto tal, o respecto a la cosa que tengo en frente mío y que lleva el nombre de ‘gato’. Que nuestro filósofo diga que «el sentido de nuestro decir, que el no ser es tal, es que tal disposición adviene en el no ser, y no hay diferencia entre advenir y ser, y por ende es casi lo mismo que si dijéramos que esta propiedad posee su ser en el no ser», parece indicar claramente en esta dirección, distinguiendo por una parte los dos sentidos de ‘ente’ (en cuanto ‘algo’ y en cuanto ‘es’), y mostrando de inmediato cómo éstos se identifican en la manifestación de la cosa. Así, el gato que tengo en frente es una cosa que no es blanca, al tiempo que el gato en cuanto tal es una cosa que no es un reptil, no obstante el hecho de que hay otras cosas que sí son blancas, y otras que en cuanto tales sí son reptiles. De todo lo anterior podemos concluir que el único sitio en el que puede tener lugar la intención del no ser, es decir, aquello que debemos entender bajo ese nombre, es el alma, ya que todo cuanto se encuentra fuera de ella es en sentido afirmativo, es siempre ‘algo’³¹. En palabras de Avicena:

dictionis, quod non esse est tale, est quod talis dispositio advenit in non esse; nec est differentia inter advenire et esse; et ideo idem est quasi diceremus quod haec proprietas habet esse in non esse.

³¹ Cfr. *ibidem* (AviL 3, 39): «*Manifestum est igitur quod id quod enuntiat de eo necesse est ut aliquo modo habeat esse in anima; enuntiationes enim, re vera, non sunt nisi per id quod habet esse in anima et, secundum accidens, sunt per id quod est in exterioribus.*»

Y no decimos que tenemos ciencia del no ser, sino que la intención se posee en el alma solamente. La convicción entonces que corresponde [al no ser] proviene de esto, que es posible imaginarse que [el no ser] tiene lugar en el alma solamente³².

Ahora bien, al determinar el sentido designativo de la noción de ente, nuestro filósofo ha llegado a un punto decisivo en lo que respecta al examen de la relación entre ‘cosa’, ‘ente’ y los predicamentos, a saber, que la noción de ente, en cuanto ‘es’, «no es ni un género ni un predicado de igual manera como aquellos que se encuentran bajo suyo; no obstante, es una intención en la cual convienen como anterior y posterior»³³. La posibilidad que posee el ‘es’ de acoger en sí, esto es, de designar algo que se encuentra negado, nos lleva más allá del ámbito de la pura afirmación, y con ello más allá de las nociones de ente en cuanto ‘algo’, de cosa y de los predicamentos, que constituyen las determinaciones posteriores del ente en cuanto ‘algo’. La noción de ente en cuanto ‘es’, sin embargo, es tomada en consideración por Avicena siempre en relación con su sentido de ‘algo’, con su carácter afirmativo, de manera que el ente está siempre referido en último término a la cosa; como dice Avicena: «Entonces ahora ya has entendido en qué modo se diferencian aquello que se entiende de ‘ser’ y aquello que se entiende de ‘algo’, aun cuando estos dos vayan el uno con el otro»³⁴.

De esta manera, nuestro filósofo concluye el examen de las nociones de cosa y de ente señalando que la concomitancia entre el sentido designativo y afirmativo de ‘ente’ constituye el fundamento de los predicamentos, con los cuales conviene «como anterior y posterior; es pues [la noción de ente] lo primero para la *quidditas* que se encuentra en la substancia, luego para aquello que es después de ella. Sin embargo, puesto que una intención es ‘ente’ según esto que hemos designado, le sigue todo lo accidental que le es propio»³⁵. La noción de ente, que en un sentido va más allá de la afirmación, más allá del sentido de cosa, permite que se ponga de manifiesto no sólo cuanto se puede afirmar de manera substancial, en términos adecuados a la cosa que es por sí misma, sino que también de todo aquello que se afirma de la substancia pero que no es por sí mismo; al mismo tiempo, en cuanto que ‘ente’ constituye también ‘algo’, todo predicamento es a pesar de ser en cada caso diferente de los demás, ya sea porque se trata de distintos géneros (substancia, cantidad, cualidad, etc.) o de distintos predicamentos al interior de un mismo género.

32 *Ibidem* (AviL 3, 38): «*Nec dicemus nos habere scientiam de non esse, nisi quod intentio habetur in anima tantum. Credulitas vero quae contingit est de hoc quod imaginatur ipsum esse in anima tantum.*»

33 *Ibidem* (AviL 3, 40): «*Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius.*»

34 *Ibidem* (AviL 3, 39): «*Jam igitur intellexisti nunc qualiter differant et id quod intelligitur de esse et quod intelligitur de aliquid, quamvis haec duo sint comitantia.*»

35 *Ibidem* (AviL 3, 40): «*... [ens] tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius; primum autem est quidditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentalia quae ei sunt propria.*»

2. Santo Tomás y la relación entre 'ens' y 'essentia'

Es a partir de la doctrina de Avicena que santo Tomás inicia su examen de la diferencia entre las nociones de ente y esencia. Una lectura de la sección inicial del primer capítulo del *De ente* nos puede dejar en claro qué tan de cerca sigue nuestro doctor la posición del filósofo persa, y a la vez cuán diversa es la comprensión que ambos tienen del problema en cuestión. Dice santo Tomás:

Hay entonces que saber, tal como dice el Filósofo en el libro V de la Metafísica, que 'ente' en cuanto tal se dice de dos maneras, de un modo, en cuanto que se divide en diez géneros, de otro modo, en cuanto que significa la verdad de las proposiciones. Luego, la diferencia entre ellos es que del segundo modo puede ser dicho 'ente' todo aquello de lo cual se puede formar una proposición afirmativa, incluso si aquello nada pone en la cosa. Según este modo las privaciones y las negaciones son dichas 'entes': pues decimos que la afirmación es opuesta a la negación, y que la ceguera es[tá] en el ojo. Pero en el primer modo no puede ser dicho 'ente' sino aquello que pone algo en la cosa, de donde según el primer modo la ceguera y cuanto es de ese modo no son entes.

Por lo tanto, el nombre 'esencia' no se toma del ente que se dice en el segundo modo, pues algunos son dichos entes de este modo, los cuales no poseen esencia, como es evidente en las privaciones; sino que 'esencia' se toma del ente dicho en el primer modo. Por eso el Comentarista en el mismo lugar dice que 'ente' dicho en el primer modo es lo que significa la esencia de la cosa. Y porque, como se ha dicho, 'ente' dicho de este modo se divide en diez géneros, corresponde que la esencia signifique algo común a todas las naturalezas, mediante las cuales los diversos entes se colocan en diversos géneros y especies, tal como la humanidad es la esencia del hombre, y así de los demás.

Y porque aquello por lo cual una cosa se constituye en su propio género y especie es eso que se significa mediante la definición que indica qué es la cosa, por eso es que el nombre de 'esencia' fue cambiado por los filósofos por el nombre de quidditas. Y esto es lo que el Filósofo frecuentemente denomina 'ser el qué [que] era', esto es, eso por lo cual algo posee un ser algo. También ['ente'] se dice forma, ya que por la forma se significa la certeza de cada cosa, como dice Avicena en el libro II de su Metafísica. Esto también con otro nombre se dice naturaleza, entendiendo la naturaleza según el primer modo de aquellos cuatro que designa Boecio en el libro Acerca de las dos naturalezas, a saber, según el cual 'naturaleza' se dice todo aquello que el intelecto puede captar de algún modo; pues la cosa no es inteligible sino mediante su definición y su esencia. Y así también el Filósofo dice en el libro V de la Metafísica que toda substancia es una naturaleza, no obstante que el nombre 'naturaleza' tomado de este modo parece significar la esencia

*de la cosa, según el cual se halla ordenado a la operación propia de la cosa, dado que ninguna cosa se encuentra destituida de la propia operación. Luego, el nombre 'quidditas' se toma a partir de eso que se significa mediante la definición. Pero la esencia se dice porque mediante ella y en ella el ente posee ser*³⁶.

Tal como anunció al final del proemio, santo Tomás comienza su exposición partiendo por aquello que es compuesto y posterior, a saber, por la noción de ente, para luego llegar a la noción de esencia, la cual es más simple y anterior. Este procedimiento, sin embargo, no se reduce a una simple cuestión de método, sino que con ello está dejando en claro la íntima relación entre 'ente' y 'esencia', en cuanto que esta última constituye el sentido último y simple de 'ente'. La autoridad de Aristóteles no hace sino constatar esta relación, al tiempo que pone en evidencia que la noción de ente contiene en sí sin más, «en cuanto tal», la de esencia; más aún, de la exposición que hace nuestro doctor de la doctrina del Filósofo podemos concluir no sólo que la esencia constituye el sentido más propio de 'ente', y que por lo tanto el problema de la diferencia entre 'esencia' y 'ente' es inherente a este último, sino que el ámbito en el cual podemos reconocer el sentido más simple y anterior de 'ente', la esencia, es el ámbito de la predicación, de modo tal que la noción de ente en último término se fundamenta en la positividad.

Así, por una parte tenemos que la posibilidad de acoger en sí la privación o la negación, es decir, de formar una proposición afirmativa con un predicado que «nada pone en la cosa», indica una composición, pues tanto la negación como la privación se ponen de manifiesto sólo en una proposición y respecto de algo que en sí mismo se encuentra ya puesto

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De ente...*, op. cit. c. 1 (Leon. 43, 369-370): «*Sciendum est igitur quod, sicut in V Methaphisice Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod diuiditur per decem genera, alio modo quod significat propositionum ueritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmatiua propositio formari potest, etiam si illud in re nichil ponat; per quem modum priuationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod cecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo cecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentie non sumitur ab ente secundo modo dicto: aliqua enim hoc modo dicuntur entia que essentiam non habent, ut patet in priuationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Vnde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum diuiditur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diuersa entia in diuersis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere uel specie est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentie a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Auicenna in II Methaphisice sue. Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor quod Boetius in libro De duabus naturis assignat: secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest, non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam; et sic etiam Philosophus dicit in V Methaphisice quod omnis substantia est natura. Tamen nomen nature hoc modo sumpte uidetur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur; quidditatis uero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse»*

o que puede ser puesto, en cuanto que constituye positivamente algo³⁷; del mismo modo, una privación como la ceguera, que es la ausencia de visión en un ente en el que debería estar presente, o una negación como ‘no gato’ o ‘no blanco’, que es la exclusión de la cosa a la cual se hace mención, constituyen asimismo un momento posterior con respecto a lo que se encuentra ausente o excluido, ya que dan por supuesto aquello a lo cual se contraponen. Que consideremos entes a la privación o a la negación sólo en virtud del carácter afirmativo de la proposición que se puede formar con ellas no hace sino reafirmar que el sentido más propio de la noción de ente consiste en la positividad, ya que en una proposición afirmativa como «la ceguera es[tá] en el ojo», aun cuando la ceguera quita algo que es propio del ojo, éste viene igualmente puesto en cuanto que se encuentra privado de visión.

Asimismo, de las palabras de santo Tomás podemos concluir que la positividad constituye el fundamento real de la predicación, en cuanto que no sólo se trata de decir algo de algo otro, sino que más bien de poner algo en la cosa, en el sentido de que aquello que se predica pone su determinación propia en aquello de lo cual es predicado, y por su parte dicha determinación puede acoger otros predicados que a su vez la determinan más aún, de modo tal que se produce una determinación recíproca entre los términos de la proposición, en cuanto que cada uno de ellos se pone en el otro y al mismo tiempo acoge en sí al otro. Así, por ejemplo, en la proposición ‘el gato es blanco’, no sólo el término ‘gato’ se encuentra determinado por ‘blanco’, cuyo significado en cuanto gato le es ajeno, pero que igualmente es capaz de acoger en sí mismo, ya que un gato puede ser blanco, sino que también ‘blanco’ se encuentra determinado por ‘gato’. La positividad se muestra en este sentido como una remisión, en cuanto que la cosa nos remite a ese ‘algo’ que la determina al hacerse presente en ella, y dicho ‘algo’ nos remite a su vez a la cosa que lo acoge en sí, que le permite ponerse de manifiesto.

Sin embargo, la positividad no se reduce a dicha remisión, a esta determinación recíproca, ya que también constituye eso que cada ente posee de propio e incommunicable, su determinación última como ‘este algo’, y en este sentido, en cuanto determinación absoluta de cada algo en ‘este algo’, la positividad corresponde a aquel significado de la esencia que es «común a todas las naturalezas, mediante las cuales los diversos entes se colocan en diversos géneros y especies». De esta manera, podemos encontrar el fundamento de la división del ente en diez géneros (es decir, en los predicamentos) en la noción de esencia, no sólo en cuanto positividad, sino que lisa y llanamente en cuanto posición, en la medida en que es siempre esto que se pone en otro, que es acogido por otro y cuya manifestación es determinada por este otro, pero que en sí permanece idéntico a sí mismo: la esencia del

37 Cfr. ARISTÓTELES, *Anal. Post. A*, 86b 35 (en *Aristoteles Latinus*, Corpus philosophorum medii aevi, Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum, 1939 sqq., vol. IV2, p. 46 [= AL IV2, 46]): «Y por cierto que mediante la afirmación la negación puede ser conocida, y la afirmación es anterior, tal como el ser y el no ser» («*Etenim propter affirmationem negatio noscibilis et prior affirmatio, sicut esse et non esse*»); TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Expositio libri Posteriorum I* 39, 163-173 (Leon 1.2, 147); AVICENA, *Liber de Philosophia...*, op. cit., (AviL 3, 41), el texto se encuentra en la nota 19. Cfr. asimismo ARISTÓTELES, *Met. Γ*, 1008a 17-18 (AL XXV2, 71): «... y si el no ser mismo es algo firme y reconocido, más reconocido que él será el decir o la negación opuesta» («... *et si ipsum non-esse firmum quid sit et notum, notior ei erit dictio aut opposita negatio*»).

gato no se reduce a la totalidad de los gatos posibles, sino que es siempre algo más, que se encuentra más allá de ellos, pero que los determina como tales y se manifiesta en ellos.

La determinación de la esencia en cuanto posición constituye el punto más alto de la exposición de su carácter simple y anterior, al tiempo es que una toma de posición radical con respecto a la noción de ente y más radical aún respecto al concepto de ser. Que la esencia sea el modo más propio en que podemos comprender la noción de ente quiere decir que todo lo que es tiene lugar en el ámbito de la predicación, y a su vez que el concepto de ser ha de ser entendido siempre como ser de algo, como aquello que nos remite a la posición de un ente en otro ente, a la determinación recíproca entre esencia y cosa que tiene lugar en esta última. Es bastante decidor que, una vez que ha expuesto el segundo modo en que se dice 'ente' (el sentido según el cual podemos afirmar que la negación y la privación son algo), y que haya dejado en evidencia que, precisamente porque da lugar a que ambos modos del no ser asimismo sean, este segundo sentido de 'ente' no corresponde a la noción de esencia, santo Tomás ya no vuelva a referirse a él, para continuar su escrito primero con el examen de la esencia, y luego con las distintas maneras como ésta se hace presente en los entes. De hecho, nuestro doctor termina el primer capítulo del *De ente* de la siguiente manera:

Sin embargo, ya que 'ente' en sentido primero y absoluto se dice de las substancias, y en sentido posterior y secundario de los accidentes, por ello es que también la esencia en sentido propio y verdadero es[tá] en las sustancias, pero en los accidentes es[tá] de algún modo y en sentido secundario. Ahora bien, de la totalidad de las substancias algunas son simples y otras compuestas, y en unas y en otras es[tá] la esencia; pero en las simples en un modo más verdadero y noble, según lo cual también poseen un ser más noble: son también causa de aquellas que son compuestas, al menos la substancia primera simple que es Dios. Sin embargo, ya que la esencia de aquellas substancias están más ocultas para nosotros, por ello hay que comenzar a partir de las esencias de las substancias compuestas, para que partiendo de cuanto es más fácil la disciplina sea más conveniente³⁸.

Ya en este momento santo Tomás da por concluido con la determinación de la diferencia que se da entre las nociones de ente y esencia, partiendo de su identidad originaria, al tiempo que ha puesto en evidencia el ámbito en el cual se mueve su comprensión del ente y del concepto de ser, a saber, el ámbito categorial, de la predicación. Una vez dentro de

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De ente...*, op. cit., c. 1 (Leon. 43, 370): «*Sed quia ens primo et absolute dicitur de substantiis, et per posterius et secundum quid de accidentibus, inde est quod etiam essentia proprie et uere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum uero quedam sunt simplices et quedam composite, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus ueriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent: sunt etiam causa eorum quo composita sunt, ad minus substantia prima simplex quo Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentie sunt nobis magis occulte, ideo ab essentiis substantiarum compositarum incipiendum est, ut a facillioribus conuenientior fiat disciplinæ.*»

dicho ámbito, podemos ver la manera en que los distintos entes pueden desplegar su ser propio, su esencia, ya sea a partir de y con respecto a su propia esencia, en cuanto substancias, o a partir de y con respecto a la esencia de otro, en cuanto accidentes. Al examinar cómo la esencia se pone de manifiesto en los distintos tipos de substancias, consideradas de acuerdo con su carácter simple o compuesto, y luego también en los accidentes, nuestro doctor no hace sino exhibir los distintos modos de la positividad. Los entes son en la medida en que están puestos, y mientras mayor sea su independencia de otro para desplegar su posición, mayor será su dignidad; en este sentido, toda substancia es más noble que los accidentes, ya que en principio se bastan a sí mismas para ser eso que son (un gato, por ejemplo, es más noble que el color blanco, porque no requiere de otro para hacerse presente, sino que más bien otros se hacen presentes en y a través de su presencia), y las substancias simples son más nobles que las compuestas, ya que en las primeras la esencia no requiere de la posición simultánea de uno con otro para poder tener lugar (y por ello concluye luego santo Tomás que «el nombre ‘esencia’ en las substancias compuestas significa aquello que está compuesto de materia y forma»³⁹, cada una de las cuales constituye algo totalmente diverso de la otra).

En este sentido, que nuestro doctor se dé a la tarea de poner de manifiesto en qué modo la esencia se hace presente en la totalidad de los entes, principalmente en el ente absolutamente simple que es Dios, «cuya esencia es su mismísimo ser»⁴⁰, y de qué manera cuanto puede ser predicado de los entes encuentra su fundamento en la esencia, quiere decir que la realidad en su totalidad consiste en la positividad, de modo tal que debemos prestar atención a dicha positividad para poder conocer algo efectivamente. Decir que un ente es realmente, que es algo real, equivale a decir que se halla puesto en medio de los demás entes como uno más, y dicho estar puesto reafirma su positividad originaria, su ser propio, su esencia; al hablar de ‘ser’ o de ‘no ser’, aquello que viene interpelado en primer lugar es el ente cuya posición afirmamos o negamos. La verdad de nuestro decir dependerá de la relación de nuestro intelecto con la posición del ente al cual hacemos mención, en la medida en que se produzca una concordancia, una adecuación entre ambos⁴¹.

Ahora bien, el carácter positivo de la realidad, la identidad originaria de las nociones de ente y esencia, esto es, entre la cosa y su *quidditas*, el hecho de que la diferencia entre ‘ente’ y ‘esencia’ radique en que la noción de ente es capaz de acoger en sí la negación y la priva-

³⁹ *Ibidem*, c. 2 (Leon. 43, 370): «... *nomen essentie in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est*».

⁴⁰ *Ibidem*, c. 5 (Leon. 43, 378): «*Aliquid enim [modus habendi essentiam in substantiis] est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum esse*».

⁴¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co. (Leon. 22, 5-6): «Luego, todo conocimiento se perfecciona mediante la asimilación de quien conoce a la cosa conocida, de modo tal que la asimilación se dice causa del conocimiento, así como la vista, ya que en la medida en que se dispone según la especie del color conoce el color: por lo tanto, la primera comparación del ente al intelecto es que el ente concorde con el intelecto, y entonces esta concordia se dice adecuación del intelecto y de la cosa, y en esto se perfecciona formalmente la razón de la verdad» («*Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem: prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur*»).

ción, todas ellas constituyen doctrinas que vimos anteriormente en Avicena, que santo Tomás ha hecho propias, y les ha dado una orientación insinuada por el filósofo persa, pero no tan radical como en caso del Doctor Angélico. Nuestro doctor sin lugar a dudas ha comprendido la doctrina de Avicena, y la ha seguido de cerca en los puntos que hemos mencionado, así como en otros aspectos que van más allá de la sección que nos interesa del *De ente* (por ejemplo, en la base de la comprensión que tiene santo Tomás del principio de individuación se encuentra la doctrina aviceniana de la materia designada por la cantidad). Queda sin embargo por aclarar la cuestión que planteamos al inicio, a saber, el motivo de la transformación de la sentencia de Avicena, el paso de «cosa y ente y necesario» a «ente y esencia».

3. Entre 'res' y 'essentia'. Los términos de la meditación de santo Tomás acerca del ente

Como ya dijimos anteriormente, podría pensarse que el asunto de la reducción de la sentencia de Avicena no pasa de ser una cuestión secundaria, en especial si estamos tratando con circunstancias que aparecen como ajenas al pensamiento de santo Tomás y del filósofo persa. La libertad con la que el Doctor Angélico utiliza las autoridades, se podría replicar, es testimonio de la originalidad de su pensamiento, de modo que citando autoridades simplemente cumpliría con el modo como se trataban los problemas en su época (presentando argumentos a favor y en contra de un determinado problema y dando luego una respuesta a la cuestión y a los argumentos contrarios a su solución), pero a la vez mantendría su independencia de las doctrinas anteriores. Asimismo, a partir de nuestro breve examen de los textos de Avicena y de santo Tomás es posible advertir que el sentido que poseen para el filósofo persa las nociones de ente y cosa es muy cercano a la manera en que nuestro doctor determina el sentido de ente y esencia, de modo tal que la cita no es del todo incorrecta. Más aun, santo Tomás dará en otro de sus escritos una suerte de explicación de su versión de la sentencia de Avicena, cuando sostiene que «aquello que el intelecto concibe en primer lugar, casi lo más reconocido y en lo cual todas las concepciones se resuelven, es el ente, como Avicena dice al principio de su *Metafisica*; de lo cual corresponde que todas las otras concepciones del intelecto sean aceptadas a partir de la adición al ente»⁴², e incluso más adelante afirma que «no se encuentra algo dicho absolutamente de modo afirmativo que pueda ser aceptado en todo ente sino su esencia según la cual se dice que es, y así se impone este nombre, 'cosa', que se diferencia en esto del ente, según Avicena al principio de la *Metafisica*, que 'ente' se asume del acto de ser, pero el nombre de cosa expresa la *quidditas* o la esencia del ente»⁴³.

⁴² *Ibidem* (Leon. 22, 5): «...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».

⁴³ *Idem*: «...non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphysicae*, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis».

Pues bien, es precisamente debido a la originalidad del pensamiento de santo Tomás y al hecho de que fue capaz de captar en toda su amplitud el problema de la relación entre las nociones de cosa y ente en Avicena, que la reducción que nuestro doctor lleva concientemente a cabo de la sentencia con la que el filósofo persa comienza el despliegue de la Filosofía Primera o Ciencia Divina se vuelve una cuestión filosóficamente importante. No se trata aquí de determinar con un interés puramente historiográfico o erudito la influencia de la doctrina de Avicena en santo Tomás, sino más bien de ver cómo es que el Doctor Angélico asume la posición de nuestro filósofo como punto de partida para interpretar la tradición (ahora al menos en lo que respecta al carácter inmediato de las nociones de ente y esencia), y más aún como guía en su propio examen de dichas nociones. La lectura que hace nuestro doctor de Avicena aparece a la vez como una apropiación de la tradición y como una verdadera traducción de dicha tradición a su lengua adoptiva, el latín, y a los términos de su propia posición respecto a la totalidad de los entes, la de un teólogo.

Lo que es más notable aún es el hecho de que la lectura que santo Tomás hace de Avicena, de Aristóteles o de Averroes, que no es directa (ya que nuestro doctor se servía de las versiones disponibles en latín, de modo que su recepción de aquellos filósofos se encontraba mediada y determinada por la manera en que los traductores habían traspasado los términos árabes o griegos al latín), intenta salvar la mediación de la traducción reinterpretando los escritos a la luz de su propia doctrina, la cual a su vez se funda en tales autores. Así, por ejemplo, que para santo Tomás el carácter positivo sea aquello que diferencia el primer modo en que se dice 'ente' del segundo, es una clara alusión a la manera que tiene Avicena de distinguir las nociones de cosa y de ente, que tiene presente la versión latina, 'affirmatio'; aun cuando nuestro doctor aluda a Aristóteles, está claro que lee el pasaje en cuestión de la *Metafísica* de este último siguiendo la doctrina del filósofo persa⁴⁴. Sin embargo, entre 'afirmación' y 'posición' se da una diferencia radical, en la cual queda en evidencia más la comprensión que tiene santo Tomás de la noción de ente que la de Avicena, en la medida en que, si bien para este último la Filosofía Primera ha de ocuparse en primer lugar de «la disposición de la comparación de 'cosa' y de 'ente' en relación con los predicamentos y la disposición de la privación»⁴⁵, de modo tal que ambas se encuentran

⁴⁴ La originalidad de la posición de santo Tomás se puede apreciar si comparamos el pasaje paralelo del comentario de su maestro, san Alberto Magno, a la *Metafísica* de Aristóteles, cuya fecha de composición es casi contemporánea a la composición del *De ente* (ALBERTO MAGNO, Santo, *Metaphysica* V tr. 1 c. 11, en *S. Alberti Magni Opera Omnia*, ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, Münster, 1951 sqq., vol. 16.1, 1960, p. 233): «'Ente' no puede tener ni definición ni descripción ni interpretación ni una asignación cualquiera, porque aquello mediante lo cual se hiciera reconocido sería un ente, y menos reconocido tanto simplemente como con respecto a nosotros que el ente mismo. Y esto por cierto queda claro a partir del hecho de que nada es plenamente reconocido, si no suponemos el ente mismo, y así con respecto a nosotros el ente es más reconocido que todo aquello mediante lo cual se puede hacer reconocido. Luego, que es simplemente más reconocido se prueba por eso que es lo más simple y lo primero» («*Ens diffinitionem vel descriptionem vel interpretationem seu quamcumque assignationem habere non potest, quia per quicquid notificaretur, hoc esset ens et minus notum et simpliciter et quoad nos quam ens ipsum. Et hoc quidem patet ex hoc quod nobis nihil notum est penitus, nisi ipsum esse supponamus, et sic quoad nos ens notius est omni eo per quod possit notificari. Simpliciter autem notius esse probatur per hoc quod est simplicissimum et primum*»).

⁴⁵ Cfr. nota 16.

remitidas al ámbito de la predicación, el hecho de que haya utilizado distintos términos para referirse a aquello que es propio de la cosa en cuanto tal (esto es, que se haya servido de palabras distintas, como certeza y afirmación, para explicar lo que determina lo que una cosa es y lo que hace que esto sea tal o cual cosa), y que asimismo parta de la diferencia que se da entre las nociones de cosa y ente para luego mostrar su identidad originaria, para luego de ahí poner de manifiesto cómo es que en la privación hay una cierta afirmación que reafirma la diferencia entre ambas nociones y que a su vez salva el concepto de ente; todo esto pone en evidencia que para Avicena el ámbito de la predicación no constituye el único modo en que podemos considerar la noción de ente, cosa que para santo Tomás, quien parte de la identidad entre 'ente' y 'esencia' para mostrar cómo la esencia es el modo más originario del ente, al tiempo que la posición constituye su característica determinante, parece no ser así. De acuerdo con el examen que hemos hecho del proemio y del primer capítulo del *De ente*, para nuestro doctor el concepto de ser sólo podría tener sentido si se encuentra referido a un ente positivo, en cuanto que se trata de 'algo que es', de tal manera que se encuentra sometido a la noción de ente en cuanto esencia, en cuanto posición, de la cual constituye el acto de ponerse. Al dar este paso, santo Tomás determina el modo como se concebirán las nociones de existencia, realidad, y principalmente la manera en que es posible pensar a Dios, quien se encuentra realmente más allá del ámbito de la predicación, pero a su vez es aquello «cuyo ser es su esencia», la positividad pura, la simple y absoluta afirmación de sí mismo.

Así, podemos considerar la reducción que el Doctor Angélico llevó a cabo de la sentencia de Avicena no sólo como algo voluntario y meditado, sino que más aún como muestra de un diálogo entre pensadores, de una apropiación radical y creadora de la doctrina del filósofo persa, en la medida en que esta versión no solamente se convertirá posteriormente en la forma clásica de citar la frase en cuestión, sino que también constituye un punto de partida para la filosofía posterior. De hecho, la discusión en torno al objeto primero del intelecto, a la manera en que las personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) se diferencian la una de la otra y las tres de las diversas perfecciones divinas, así como la determinación del concepto de ser, esto es, acaso 'ser' se dice en sentido unívoco o análogo, son cuestiones cuya solución depende de la interpretación que se da al carácter inmediato de la noción de ente, así como a la relación de ésta con la noción de cosa. En virtud de la recepción que hace santo Tomás de la doctrina de Avicena, de haber acogido y replanteado las cuestiones que se suscitan en ella, ésta volvió a constituir un problema, una fuente de perplejidad, de asombro, algo que movió a los filósofos cristianos a pensar.*

*Artículo recibido: 14 de julio de 2009. Aceptado: 31 de agosto de 2009.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, translatio Anonymi sive 'Ioannis', ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, 1953, en *Aristoteles Latinus*, Corpus philosophorum medii aevi, Academiae Scientiarum Consociatarum auspiciis et consilio editum, 1939 sqq., vol. IV2.

AVICENA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, en *Avicenna Latinus*, édition critique publiée sous le patronage de l'Union Académique Internationale par S. van Riet, avec la collaboration de M. Cl. Lambrechts, Louvain-Leiden, 1968 sqq., voll. 3-5, 1977-1983.

BUYTAERT, ELIGIUS, *De fide orthodoxa*, edited by E. M. Buytaert, St. Bonaventure, Nueva York-Louvain-Paderborn, 1955.

COMMISSIO SCOTISTICA, *De ordinatione Ioannis Duns Scoti disquisitio historico-critica*, en *B. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, ad fidem codicum edita, Civitas Vaticana, 1950 sqq., vol. 1, 1950, pp. 1*-330*.

DONDAINE, ANTOINE, «Les Opuscula fratris Thomae chez Ptolémée de Lucques», en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 31 [1966], pp. 142-203.

....., *Secrétaires de Saint Thomas*, Roma, 1956.

GAUTHIER, RENÉ-ANTOINE, *Préface a la Expositio Libri Peryermeneias*, en Leon. 1.1, 1*-98*.

GILSON, ÉTIENNE, «Avicenne en Occident au Moyen-Age», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 44 (1969), pp. 89-121.

PATTIN, ADRIAAN, «Le *Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», en *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1966), pp. 90-203.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *Le «De ente et essentia» de s. Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, O.P., Paris, 1948.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *De ente et essentia*, en *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, iussu impensaue papae Leonis XIII, studio et cura Fratrum Praedicatorum, Roma-Paris, 1882 sqq., vol. 43, 1989, pp. 315-381 (= Leon. 43, 315-381).

....., *Expositio libri Posteriorum*, en Leon. 1.2, 1989.

....., *Quaestiones disputatae de veritate*, en Leon. 22, 1970-1976.

VERBEKE, GÉRARD, «Deux commentateurs du *Peri Hermeneias* d'Aristote: Ammonius et saint Thomas», en AMONIO, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de saint Thomas par G. Verbeke, Louvain-Paris, 1961, pp. xi-xxxv.

WOLTER, ALLAN B., «God's knowledge: A study in Scotistic methodology», en *Scotus and Ockham. Selected essays*, St. Bonaventure, Nueva York, 2003, pp. 85-100.