

ESENCIA, POSIBILIDAD Y PREDICACION:
A PROPOSITO DE UNA DISTINCION AVICENIANA

I. UNA CLAVE EN LA METAFISICA DE AVICENA

1. *La intuición del ser y el objeto de la metafísica*

El tratamiento del ser y su desarrollo sistemático está precedido en Avicena por una experiencia prefilosófica y directa de la realidad del ser. Esta primera recepción en la que aparece algo que es, como una porción de la realidad, es independiente del examen crítico de su contenido. Sin embargo, es esta experiencia la que permite el posterior movimiento de la metafísica, puesto que ésta tiene en cuenta ese contacto con el ser en la experiencia precientífica; experiencia a la que se la puede denominar *experiencia metafísica connatural (al hombre)*.¹

La falta de claridad que aparece en el concepto de ser aprehendido en esta experiencia, no es obstáculo para afirmar que la prioridad del concepto de ser responde a la prioridad ontológica del mismo ser. "Diremos que el ser (...) se imprime inmediatamente en el alma según una impresión directa, y no se adquiere a partir de otras verdades más conocidas".² Así, el concepto de ser inmediatamente (*statim*) aprehendido no se deriva de otros conceptos más evidentes (*aliis notioribus se*), sino que es el conocimiento primario que hace posible cualquier otro conocimiento, puesto que todo lo que de las cosas se entiende, se entiende en cuanto es.

Y ya que esta noción no se deriva de ninguna otra, estrictamente no se puede demostrar que el ser es, sin caer en una argumentación viciosa, pues toda otra noción supone la de ser: todo lo que es real, es real porque es, y nada se puede entender sin el ser, en el que se entiende todo lo demás. En este sentido, dice Avicena que "el ser no se puede describir de otro modo sino por su nombre, porque es el primer principio de toda descripción".³ Por tanto, si el intelecto conoce el ser de un modo primario e inmediato, y el ser no puede ser reducido a ninguna otra noción, porque es la primera realidad, el quehacer metafísico consistirá en un desarrollo y explicitación de esta primera noción y de esta realidad irreductible.

La intuición prefilosófica del ser ocurrirá normalmente en la experiencia común, a partir de las cosas que rodean al hombre. No obstante, Avicena sostiene que esta noción de ser se tendría igualmente si hubiese una total independencia de la experiencia (*nulla re mediante*). Y propone la hipótesis de que

¹ Cfr. RENZI, S., "La fondazione radicale dell'essere possibile nell'Avicenna Latino", en *Aquinas*, IX (1966), p. 295.

² AVICENA, *Metafísica*, I, 6, f. 72 rb. Excepto el *Metaphysices Compendium*, todas las obras de Avicena serán citadas por la edición de Venecia, 1508; y se hará constar: capítulo, párrafo y folio (ecto) o v(er)so; *a* y *b* se refieren a las columnas de cada cara del folio.

³ AVICENA, *Metaphysices Compendium*, ed. Carame, Pont. Inst. Studium Orientalium, Roma, 1926; lib. I, cap. 1.

si un hombre, creado ya adulto, y plenamente desarrollada su capacidad intelectual, estuviese puesto desde el primer instante en el vacío, aislado por completo de toda experiencia, de todo mundo empírico, este hombre con su sola inteligencia en acto tendría la absoluta certeza de que él mismo es.⁴ En esta experiencia intelectual no media experiencia sensible alguna, sino que se trata más bien de una comprobación de la actividad del sujeto que no escapa a la advertencia que de ella tiene el yo. El alma humana puede afirmar su propia existencia porque, aunque está unida al cuerpo es, sin embargo, independiente del cuerpo en su actividad intelectual. De este modo se pone más en evidencia que Avicena considera esa primera intuición del ser también como interior y espontánea, y como constituyente del momento inicial del pensamiento.⁵

El ser puede ser tomado, en un ulterior momento, como objeto de la especulación metafísica. Avicena da diversos nombres a esta ciencia: *ciencia divina*, porque trata sobre Dios; *sabiduría*, superior a toda otra ciencia, por la excelencia de su objeto; *filosofía primera*, que funda críticamente los principios de las demás ciencias, etc.⁶

A pesar de llamarla ciencia divina, no es Dios el sujeto de la metafísica, porque para deducir las propiedades esenciales de Dios se debe presuponer su existencia, "ya que ninguna ciencia debe establecer que su sujeto existe";⁷ pero la metafísica no puede conceder este punto, pues en todo caso a ella le corresponde la fundamentación de la afirmación de la existencia de Dios.⁸ Pero, no obstante, Dios es el objeto de la metafísica, en tanto que se le considera como término de esta ciencia. De modo similar, tampoco las causas últimas son su objeto, porque esto supondría ya fundamentado el aspecto ontológico de las causas; por esto, la metafísica se ocupa de ellas en cuanto que las encuadra bajo el aspecto general de ser,⁹ que sí es, en cambio, el verdadero y propio objeto de la metafísica.¹⁰ Por este motivo, la metafísica es superior a toda otra ciencia, ya que cada una estudia solamente algún aspecto particular del ser. La reflexión metafísica se extiende a los predicamentos en cuanto especies del ente, a lo uno y a lo múltiple, a la potencia y al acto, a lo universal y a lo particular, a lo posible y a lo necesario.¹¹

La exigencia intelectual de un orden en los conocimientos lleva a penetrar hasta los fundamentos de la realidad para descubrir desde allí el ser que res-

⁴ AVICENA, *De anima*, V, 7, f. 27 rb: "Si se creara súbitamente un hombre, con manos y pies, pero no los viera, ni oyera ningún sonido, ni supiese que tiene miembros, sin embargo, sabría que existe y que es algo uno, a pesar de no saber aquellas otras cosas". Es el ejemplo, tantas veces citado, del "hombre volante".

⁵ RENZI, S., cit., p. 298.

⁶ AVICENA, *Metafísica*, I, 4, f. 71 rb; I, 1, f. 70 ra.

⁷ Id., *Metafísica*, I, 1, f. 70 rb. El sujeto de una ciencia designa, en Avicena, todas aquellas realidades supuestas como ya existentes, de las cuales sólo se indagan las propiedades esenciales.

⁸ Cfr. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., "Objeto de la metafísica aristotélica", en *Anuario Filosófico*, XIX (1979), 2, pp. 78-79.

⁹ AVICENA, *Metafísica*, I, 1, f. 70 va.

¹⁰ *Ibid.*, I, 2, f. 70 vb: "Por tanto, el primer sujeto de esta ciencia es el ente en cuanto ente, y lo que investiga son las verdades que se siguen del ser sin condición alguna".

¹¹ Cfr. *Ibid.*

ponde a esa exigencia. De este modo, es posible hacer una fundamentación de los accidentes en la sustancia; de lo múltiple en lo uno; de lo posible en lo necesario; y es en este proceso donde van apareciendo alternadamente los elementos neoplatónicos y aristotélicos de la filosofía de Avicena: aquéllos resuelven, a través de la emanación, la tensión *possibile-necessarium*; éstos, en cambio, la estructuración interna del ente.

El primer concepto de ser, obtenido de la primera intuición se encuentra aquí purificado de las connotaciones materiales y sensibles que acompañan a su aparición directa prefilosófica.¹² Así el ser escapa a toda particularización mientras que, al mismo tiempo, está presente en todas las cosas, lo cual asegura, a su vez, el carácter sapiencial de la metafísica como comprensión y expresión de la fundamentación ontológica de lo real.¹³

2. La clasificación de los entes

La contingencia del mundo es una afirmación constante de todas las filosofías que hablan de una causa trascendente de ese mundo. Además, la variación y movimiento a que están sujetos todos los seres, manifiestan también la misma verdad.

Avicena, al buscar una respuesta satisfactoria que de cuenta de la constitución metafísica de todos aquellos seres que no son Dios, creyó ver en la distinción *possibile esse-Necesse esse* el fundamento que permite distinguir, del modo más radical, a Dios de las criaturas, y mostrar la dependencia absoluta de éstas respecto a su causa primera.

Influido por la interpretación del Corán realizada por los *mustakallimum* (teólogos oficiales del Islam), buscó dar una explicación metafísica de la contingencia del mundo. Consideró entonces posibles a las criaturas (*possibile esse*) y a Dios como lo necesario (*Necesse esse*). En efecto, como ya había hecho Alfarabí,¹⁴ considera que la contraposición entre ambos conceptos refleja adecuadamente aquella distinción: es una división general, primera y exhaustiva, pues si algo es, no puede no colocarse en alguno de los dos términos alternativos. Lo cual significa, para Avicena, que la distinción es real y no meramente conceptual.¹⁵

El Ser necesario se sitúa entonces en la cumbre de la realidad. Sin embargo, definir qué sea la necesidad es una tarea difícil. Avicena sostiene que esta noción tiene primacía sobre cualquier otra, porque es una de las verdades evidentes *per se* y, por tanto, indefinible por otro concepto más amplio o más

¹² *Ibid.*, I, 1, f. 70 rb: "por la naturaleza de esta ciencia (es decir, la metafísica), se tiene que se estudian las cosas separadas absolutamente de la materia".

¹³ *Ibid.*, I, 2, f. 71 ra.

¹⁴ Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia de la filosofía española*, Asociación para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1957; p. 117.

¹⁵ *Ibid.*, p. 121: "(...) la única distinción auténticamente real que hace Avicena es la de ser posible y ser necesario". El autor hace esta afirmación contraponiéndola a la de ser y esencia, ya que, a su parecer, no es claro que esta última distinción sea considerada real por Avicena, tal como es habitualmente interpretada.

claro. Es así que "necesidad significa vehemencia de ser",¹⁶ y en contraposición con esto, el posible es aquello que tiene causa: "diremos entonces que el Ser necesario por sí no tiene causa; pero que el ser posible por sí, la tiene".¹⁷ A partir de aquí lo posible es considerado por Avicena como causado, dependiente de su causa, ya que de ella ha recibido el ser. Contrariamente el *Necesse esse* puede ser considerado absolutamente, puesto que es incausado.

Así de la oposición posible-necesario nace la relación causa-causado. Puesto que nos encontramos con cosas que existen realmente, se debe suponer que existe un ser cuya no existencia es contradictoria, porque la sola existencia de seres posibles no da razón del ser que tienen; así, de aquel primer ser se dice que es necesario y que le ha dado, por tanto, el ser a las cosas de por sí posibles.

Por otra parte, el ser necesario no puede no ser único. Esto por dos motivos: el primero, porque aquel ser que es *necesse esse per se* no puede ser *necesse esse per aliud*, pues esto supondría que el *necesse esse* es causado y, por tanto, sería imposible sin su causa, lo cual es contrario a la idea de necesidad.¹⁸ En segundo lugar, la necesidad no puede ser común a varios, porque habría una necesidad fuera de la esencia de un necesario, y entonces esa necesidad estaría limitada por la imposibilidad de ser el otro; de este modo, de cada uno se podría decir que es, al mismo tiempo, necesario e imposible.

Por tanto, el universo queda dividido en *possibile esse* y *Necesse esse*; las criaturas son aquellos seres cuya existencia puede no darse, mientras que Dios es el ser absolutamente necesario que causa la existencia de las criaturas. Avicena establece una correspondencia entre: ser posible-ser causado-ser contingente, aunque cada una de estas expresiones tiene connotaciones diversas. Es discutible, sin embargo, el valor significativo de lo posible: es decir, en qué medida se identifica con la realidad que llamamos efecto; o si esta noción de posibilidad excluye de modo absoluto una necesidad que no se fundamente sólo en su contraposición a la misma posibilidad, sino que haga referencia a un determinado modo de ser natural. Se puede intentar ver qué es lo que en la cosa es posible o, en otros términos, cómo se articula la posibilidad en la estructura interna del ente; y si esta posibilidad es explicativamente exhaustiva y necesaria respecto al motivo ontológico de la realidad del ente.

3. *Necesse esse* y *possibile esse*

Una vez hecha esta clasificación entre *Necesse esse* y *possibile esse*, Avicena profundiza en la naturaleza de ambos términos de la distinción, para lograr una fundamentación valedera de la misma.

¹⁶ AVICENA, *Metafísica*, I, 6, f. 73 ra: "(...) puesto que necesidad significa vehemencia de ser, ya que el ser es más evidente que el no ser, y el ser, por tanto, se conoce por sí mismo".

¹⁷ *Ibid.*, I, 7, f. 73 ra.

¹⁸ *Ibid.*, I, 7, f. 73 rb: "(...) es evidente, por tanto, que el ser necesario no tiene causa. Y esto es también manifiesto en la medida en que es imposible que sea lo mismo el ser necesario por sí que el ser necesario por otro: si un ser fuese por otro, sería imposible encontrar ese ser sin el otro por el que es".

En primer término define de qué modo se puede hablar de esencia y de *quidditas*: “todo lo que tiene quiddidad es causado; todas las demás cosas, excepto el Ser necesario, tienen quiddidades que son en sí mismas posibles”;¹⁹ de lo cual se deduce que el Ser necesario no tiene quiddidad porque no tiene causa: “el Ser necesario no puede tener quiddidad (...)”.²⁰ De aquí surgen varios elementos que analizar.

En primer lugar, sólo las cosas finitas tienen quiddidad, mientras que el Ser necesario es aquel ser que incluye la existencia en su propia esencia. Avicena opone así esencia y quiddidad: la quiddidad es propia de lo causado y, por tanto, propio de lo posible. Y porque la quiddidad es lo posible, el Ser necesario no es una quiddidad en acto.

Pero ¿a qué se hace referencia cuando se dice que la quiddidad es posible? Hasta el momento parece que Avicena no indica por posibilidad sino lo causado; sin embargo, la posibilidad no remite solamente a su causa sino que, tal como se veía en el apartado anterior, indica cierto acaecimiento esencial en el seno de las cosas finitas. La noción de posible pone de manifiesto qué es ontológicamente la esencia.²¹

La posibilidad es un carácter intrínseco de la esencia en cuanto tal: *possibile esse* es aquella esencia no-imposible, es decir, sin contradicción intrínseca, e indiferente a la existencia. Y es esta neutralidad lo que diferencia al *possibile esse del Necessesse esse*, en cuanto que éste no puede no existir, mientras que lo posible es de algún modo su opuesto: puede ser, porque no es contradictorio; o no ser, porque sólo es posible.

Sin embargo, ser esencialmente posible (no exige ser actualmente) no implica la negación de toda necesidad. La influencia neoplatónica en Avicena se manifiesta muy clara en este punto. El Ser necesario, que es su propia existencia, da el ser a las esencias posibles de un modo necesario, si bien esta necesidad que revista las cosas es extrínseca a sus mismas esencias, porque éstas nunca pierden su carácter ontológico de posibles. Y por este motivo, dice Avicena que “nada es necesario sino el mismo Ser necesario, y así El mismo es principio que *debe* el ser a todo lo que es”, lo cual recuerda que la *vehementia essendi*²² es el fundamento originario de todo lo que es. El Ser necesario, tomado en su plenitud, no admite ninguna deficiencia; es ser con una intensidad única. Todo lo creado fluye de El “porque el ser que él mismo es, no

¹⁹ *Ibid.*, VIII, 4, f. 99 rb.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Hablando con precisión se debe decir que Avicena niega que Dios tenga *mâhiyya* (*quidditas*), pero no que tenga *dhât* (esencia). La primera es lo que un ente tiene de inteligible y responde a la pregunta *mâ* (*quid*). Es, por tanto, la definición. Por el contrario, el *dhât* es un principio de los entes, independientemente del intelecto humano, y receptor del *mawjûd* (*esse*). En Dios no habría, precisamente, composición de *dhât* y *mawjûd*, sino que su esencia se identifica absolutamente con su ser. Cfr. GARDET, L., *Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes*, en “St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies”, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, p. 419. También, cfr. AVICENA, *Metafísica*, V, 1, f. 86 va.

²² AVICENA, *Metafísica*, VIII, 4, f. 98 vb.

²³ *Ibid.*, I, 6, f. 73ra. Cfr. nota 16.

es sólo para él, sino que también todo ser brota de su ser (...).²⁴ Más: “de él se vuelca el ser al resto de las cosas (...)”, porque “tiene el ser sobreabundantemente (...)”.²⁵ Por tanto, el carácter posible de las esencias es completado por la existencia necesaria que les otorga el Primer ser, porque la necesidad tiene —según Avicena— un carácter traslaticio hacia el posible, de modo que éste adquiere una *necessitas ab alio* en el orden de la existencia.

Sin embargo, no por esto las esencias pierden su carácter de posibles, ya que si, por el hecho de existir, se convirtieran en necesarias por sí mismas, no se diferenciarían de la necesidad del Primer ser; y esto significaría también que esas esencias son independientes de El. Así, en este supuesto, lo creado se equipararía a su causa, lo cual es imposible. Por este motivo, una vez admitida esa necesidad, no queda otro camino que considerarla como externa y derivada del primero y, asimismo, compatible con la intrínseca posibilidad constituyente de la esencia, que se mantiene, aun cuando existe, en un estado de indiferencia respecto al ser. Por tanto, toda criatura es posible *per se* y necesaria *ab alio*.²⁶

A partir de este momento, todo lo finito debe ser considerado como causado, y como posible y necesario al mismo tiempo. La existencia adviene siempre a una esencia posible, pero nunca modifica el contenido formal que la esencia tiene por sí. La esencia concurre a la cosa con su posibilidad, puesto que nada de lo que es es imposible; o, en otros términos, la existencia no puede ser concedida a ninguna esencia que, antes de su mismo existir, no sea posible. Respecto a este punto dice Avicena que “todo lo que comienza a ser, antes de que sea, es necesario que sea posible en sí. Pues si no fuera posible en sí, no sería posible de ningún modo. Ya que no hay posibilidad para ser por la sola causa del poder del agente, puesto que el agente no tiene poder sobre aquello que no sea en sí mismo posible”.²⁷ Por tanto, la posibilidad de la esencia es inmutable, sea que la esencia exista o no. Por esto mismo, la posibilidad es la constitución propia de la esencia y, de este modo, todo lo que es, es porque es posible; pero aunque no fuera, sería asimismo posible y con el mismo contenido formal que si fuera real.²⁸

La esencia, supuesta su posibilidad intrínseca, es aquello y lo único, excepto el Ser necesario, apto para ser. El Ser necesario es el que da existencia a la

²⁴ *Ibid.*, VIII, 6, f. 99 vb.

²⁵ *Ibid.*, IV, 3, f. 86 rb: “Más que perfecto es el ser que tiene el ser porque le corresponde, y de él fluye el ser hacia las otras cosas que son. Y, así, si tiene el ser como le corresponde tenerlo, tiene el ser sobreabundantemente, y de él fluye a los otros seres, y esto porque él lo tiene esencialmente”.

²⁶ *Ibid.*, I, 8, f. 73 va: “Todo lo que es necesario por otro distinto de sí, no es necesario por sí. Por tanto, es de la definición de su esencia ser posible”.

²⁷ *Ibid.*, IV, 2, f. 85 va-b.

²⁸ En un texto de claro corte aviceniano, Tomás de Aquino afirma: “(creación) significa una operación divina, que es propia de su esencia, y comporta un efecto que son las criaturas, que reciben de Dios el ser; de donde no se sigue que el que Dios puede crear algo, sea lo mismo que algo sea creado por El: de otra manera, antes de que la criatura fuese, nada podría ser creado si no preexistiera la potencia de la criatura (...)”, *De veritate*, q. 2, a. 10, i. c. 2. No parece que haya una radical diferencia con lo que dice Avicena acerca de la anterioridad necesaria de la posibilidad para que la criatura reciba el ser. De todos modos, S. Tomás no es tan explícito como Avicena y, en último término, el avicenismo incipiente que se advierte en sus primeras obras, va perdiendo fuerza con una crítica explícita a posturas avicenianas —sobre todo metafísicas—, en obras posteriores.

esencia, aunque necesita que esta última esté completa: aquí completo no significa exactamente lo mismo que posibilidad, sino que explicita otro aspecto de la esencia. Y es que la esencia debe tener una debida plenitud formal, esto es, debe tener todos aquellos elementos que permiten expresarla en una definición de modo inequívoco y diferenciado de cualquier otra esencia. El *possibile esse* es la esencia posible considerada en sí misma: es decir, no solamente significa aptitud para ser y, simultáneamente, prescindencia respecto al ser, sino que, metafísicamente considerada, es una determinada razón formal específica; y gnoseológicamente, corresponde a un determinado contenido conceptual. La esencia, entonces, como *possibile esse* significa, en primer lugar, que —aunque es ontológicamente neutra— es ya, antes de ser, una forma específica; y, en segundo lugar, que desde el punto de vista gnoseológico, es inteligible independientemente de su existencia o inexistencia.

El mundo de Avicena, fundado sobre las esencias posibles y sobre la creación necesaria (*possibile per se y necesse esse ab alio*) remite inmediatamente a la afirmación de que todo aquello que es posible existe o ha de existir. Si bien la esencia posible no reclama la existencia, el Ser primero se la da necesariamente; y, por otra parte, el Ser necesario no puede crear nada que no sea en sí mismo posible. Por esto, se puede decir que ninguna esencia es necesaria por sí misma, pero que todas las posibles existen (se trata de una explicitación clara del, así llamado, principio de plenitud).

II. EL "TRIPLEX RESPECTUS ESSENTIAE"

A. Dos apuntes históricos

1. Su formulación en Avicena

Uno de los puntos más conocidos de la filosofía aviceniana, en lo que respecta a la esencia, es el tema de su triple consideración. Históricamente, es Avicena el primero en establecer esos tres estados que se pueden considerar en la esencia; en sus obras más importantes se encuentra esta división. Uno de los textos clásicos es el de la *Lógica*:²⁹ "las esencias de las cosas o están en las mismas cosas o están en el intelecto; de donde tienen tres respectos. Uno se da cuando la esencia en cuanto tal no es relativa a un tercer ser, ni a aquello que de ella se sigue por ser tal. Otro aspecto es según que está en estos singulares. Y otro, según que está en el intelecto".

Según este texto, la esencia puede darse solamente en dos estados: *aut sunt in rebus aut sunt in intellectu*; lo cual parece que ya es una clasificación completa de la esencia, pues los estados nombrados son los modos en que puede darse un ser: realmente, con un ser propio; o intencionalmente, es decir, de modo accidental en una inteligencia. Sin embargo, Avicena de estas dos situaciones hace aparecer (*unde*) una tercera que no es relativa *ad aliquid tertium esse*. Todo hace suponer que este *esse* se refiere a que no hay otro *esse* sino en las cosas y en el intelecto; es decir, puesto que todo lo que es —según el

²⁹ AVICENA, *Lógica*, I, f. 2 rb.

mismo Avicena— “o existe no en un sujeto, o existe en un sujeto”,³⁰ resulta difícil descubrir un tercer *esse* para atribuírselo a la tercera situación de la esencia.

En la *Metafísica*, la distinción es formulada así: “el universal, por lo tanto —dice Avicena—, en cuanto que es universal es algo, y en cuanto que es algo a lo que le adviene la universalidad es otra cosa (...). Pues la definición de equinidad está fuera de la definición de la universalidad, y tampoco la universalidad está contenida en la definición de equinidad. La equinidad, pues, tiene una definición que no exige universalidad, sino que es aquello a lo que le adviene la universalidad. De donde, la equinidad no es otra cosa que la equinidad misma. Ella por sí misma no es múltiple, ni es una, ni existente en estos sensibles, ni en el alma, ni es potencia o efecto de éstos de tal modo que estén contenidos dentro de la esencia equinidad”.³¹

Con más claridad aparece en este texto que la esencia puede ser considerada independientemente de toda existencia, porque puede evadirse de todas las condiciones existenciales. En efecto, todo lo existente reviste carácter de concreto, de sustancia o accidente, de acto o de potencia. Pero la esencia, en este tercer estado o respecto se asemeja a un cierto *prius*, al modo de la esencia posible (*possibile esse*). Avicena supone aquí, como en otros textos la distinción real *existentia-essentia*. Así, puesto que la existencia no añade nada al contenido esencial del posible, se puede rescatar un puro contenido formal o un cierto estado de naturaleza pura.

Es indudable que este tercer estado es el que más llama la atención en la clasificación mencionada. Así, en cuanto que está en el intelecto, a la esencia le siguen “aquellos accidentes que son propios de este estado: como es la suposición y la predicación, y la universalidad y la particularidad en la predicación (...).”³² Asimismo, el *secundum in singularibus*, tampoco ofrece mayores dificultades, pues Avicena se refiere a las cosas individuales y concretas.

Este “encontrarse” de la esencia se agota al considerarla en los dos primeros sentidos. Sin embargo, hay otro modo de estar, que no es ninguno de esos dos estados considerados, y que no supone alteridad: es la identidad, es decir, la sujeción de la esencia a sí misma, en una posición que no requiere ni el *esse* ni el *non esse* que no es en otro ni, estrictamente, tampoco en sí como en su sujeto, sino, en todo caso, un en sí no constitutivo que no es más que su misma identidad y su misma posibilidad. Puesto que la posibilidad, como se vio anteriormente, es ausencia de contradicción intrínseca, aleja de la esencia toda sombra de no identidad; y aunque no reclame el ser, sea en el singular, sea en el intelecto, tampoco se opone a él como lo imposible. Así la no contradicción es aquello por lo cual la esencia es posible e idéntica y, por tanto, posible para existir y para ser entendida. De este modo, es algo en sí completo, y aunque no tenga el ser intrínsecamente, su inteligibilidad no está fuera de ella: “es más conveniente, sin embargo, que la animalidad en sí sea llamada algunas veces

³⁰ AVICENA, *Metafísica*, IV, 2, f. 85 vb.

³¹ *Ibid.*, V, 1, f. 86 va.

³² AVICENA, *Lógica*, I, f. 2 rb.

forma de modo general; y otras veces forma inteligible; pero en cuanto es animalidad no es, de ningún modo, un género, ni en el intelecto ni fuera del intelecto, puesto que no es género sino cuando se le añade algún respecto: estar en el intelecto o fuera".³³

2. La distinción en Santo Tomás

De momento, estas tres consideraciones de la esencia dan como resultado dos estados fácilmente reconocibles y un tercero más problemático: el de la esencia en cuanto tal.

Santo Tomás de Aquino hace suya de modo explícito esta distinción en algunos textos juveniles.³⁴ Posteriormente no vuelve sobre ella. Pero es bien sabido que la influencia de Avicena en el Doctor de Aquino fue de suma importancia.³⁵ Sin embargo, aun cuando la asimilación de la filosofía de Avicena fue sumamente rápida, el pensamiento de Tomás, ya desde sus inicios, fue mostrando una cierta interpretación y reelaboración de las fuentes.

La mención de la triple consideración de la esencia, en el opúsculo *De ente et essentia*,³⁶ se encuentra en un contexto bien definido: de qué modo le conviene a la esencia la razón de género y de especie: "y así queda, por tanto, que la razón de género y especie conviene a la esencia en cuanto que significa a modo de todo, como por el nombre de hombre o animal, en cuanto que implícita o indistintamente contiene el todo que es en el individuo".³⁷ Inmediatamente después, distingue los tres estados.

Como explicaremos en párrafos sucesivos, este texto del *De ente* se encuadra sobre todo en la perspectiva del tema de la predicación: Santo Tomás está estudiando un problema fundamentalmente lógico. En cierta medida, este punto de vista contrasta con el de Avicena, que se mueve en un plano claramente metafísico y de tendencia esencialista (en cuanto postura metafísicamente definida). Sin embargo, el lugar paralelo al *De ente*, es decir, el *Quodlibet* VIII, muestra cómo Tomás en los años de la composición de esta obra —Adviento de 1257—, ^{37 bis} acepta la triple distinción de la esencia de un modo que no parece diferir con Avicena.³⁸ Esta dependencia de Avicena, sobre todo en un

³³ *Ibid.*, III, f. 12 va.

³⁴ Cfr. *De ente et essentia*, cap. III; *Quodlibetum*, VIII, 1, 1.

³⁵ Cfr., por ejemplo, un libro clásico en la bibliografía tomista: FOREST, A., *La structure métaphysique du concret*, Vrin, París, 1931.

³⁶ Cfr. ROLAND-GOSELIN, M., *Le "De ente et essentia", de S. Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrites parisiens. Introduction, notes et Etudes Historiques, Vrin, París, 1948. Todas las citas se harán por esta edición, poniendo: *De ente*, capítulo y página.

³⁷ *De ente*, III, 23.

^{37 bis} Cfr. WEISHEPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works*, Doubleday and Co., Inc., New York, 1974; especialmente p. 358 y sigtes.

³⁸ S. TOMAS, *Quodlibetum*, VIII, q.1, a.1.: "según dice Avicena en su *Metafísica*, la consideración de cualquier naturaleza puede ser de tres modos. Uno, en cuanto que se la considera según el ser que tiene en los individuos; como la naturaleza de piedra puede ser considerada en esta o aquella piedra. Otra consideración de una naturaleza (o esencia) se puede hacer teniendo en cuenta su ser inteligible, es decir, en cuanto está presente en el intelecto. Y la tercera, en cambio, es la consideración absoluta de la esencia, en cuanto se abstrae de su ser natural y de su ser en el intelecto (*prout abstrahit ab utroque esse*); según esto se considera la naturaleza de piedra, o cualquier otra, sólo en los aspectos que

punto metafísicamente crucial, no deja de sorprender, si se tiene en cuenta el hallazgo fundamental de su metafísica: la doctrina del *actus essendi*, que aparece, de todos modos, en obras posteriores.

Así también, y en relación con el mismo tema, la influencia de Avicena en este período del pensamiento del Aquinate se advierte cuando se refiere al ser como accidente extrínseco, de modo paralelo a como lo hace el filósofo árabe.³⁹

Volviendo a la consideración del tema en el *De ente*, le interesa a Tomás distinguir claramente qué se puede predicar del individuo, qué no y de qué modo se puede realizar. El considerar un estado absoluto de la esencia, le permite aislar aquellas notas que la constituyen, de modo que se pueda realizar una predicación esencial: decir que un individuo es de tal especie porque posee tal esencia. Contrariamente, nunca se podrá afirmar de un individuo que es, por ejemplo, una especie, pues ser especie es un accidente que le adviene a la esencia sólo cuando está en el estado mental. "Y porque a la naturaleza humana —dice Tomás— según su consideración absoluta le conviene ser predicada de Sócrates, y la razón de especie no le es atribuible si es absolutamente considerada, sino que es uno de los accidentes que le siguen según que está en el intelecto, entonces el nombre especie no se predica de Sócrates, pues no se dice que Sócrates es una especie (...); todo lo que le pertenece al hombre en cuanto hombre se predica de Sócrates". Y con esto Santo Tomás reafirma que todo aquello que es esencial a un individuo que tenga tal esencia, aunque el individuo, por ser tal, tenga además accidentes que no forman parte de los predicados esenciales (que fundan, por su parte, una predicación aneja a la existencia, siempre que el accidente sea real, y no se esté en un orden meramente hipotético, sino experiencial). Parece, sin embargo, que el Aquinate no independiza de modo absoluto en este lugar la esencia en su tercer estado de su referencia a los individuos en el orden de la predicación esencial, sino que hay un equilibrio que por momentos pone el acento en la *natura absoluta*, y por momentos las consideraciones discurren a partir de la realidad existente individual. Es éste el punto en el que Tomás, aun aceptando la distinción aviceniense, se separa en alguna medida de ella.⁴¹

le corresponden a tal naturaleza. (...) aquello que es primero es siempre razón de lo posterior; y sucede que lo que le compete a la naturaleza, según su consideración absoluta, es la razón de por qué tales notas competen a una naturaleza existente en un individuo, aunque no sucede al revés. Por tanto, Sócrates es racional, porque la naturaleza hombre es racional, y no al revés". Tomás destaca aquí que, a pesar de la consideración absoluta, ese estado de la esencia es abstraído —*ab utroque esse*—; sin embargo, mantiene cierta preponderancia de la definición, o de la *natura absoluta* sobre el ser real.

³⁹ El desarrollo de este aspecto nos alejaría del propósito primario de este trabajo. Sería interesante, sin embargo, una investigación de esta influencia de marcado carácter esencialista en Santo Tomás, y la evolución hacia la doctrina del *actus essendi*. Un punto de partida necesario es el artículo de GILSON, E., *Avicenne en Occident au Moyen Age*, en *Etudes Médiévales*, Vrin-Reprise, París, 1983, ps. 193-225.

⁴⁰ *De ente*, III, 29.

⁴¹ Una probable razón de esto puede encontrarse en el siguiente texto: "Del mismo modo, no se puede decir que la razón de género y de especie convenga a la esencia en cuanto es una cosa existente en los singulares, como afirmaban los platónicos, puesto que de esta manera el género y la especie no se predicarían de este individuo; no se puede, ciertamente, decir que Sócrates sea esto que está separado de él (el género o la especie),

Por otra parte afirma que "la predicación es aquello que se lleva a cabo por la acción del intelecto que compone y divide, y que tiene fundamento en la unidad de la misma cosa, de la cual uno de sus aspectos se dice de otro".⁴² Por tanto, si cuando se juzga se tiene el fundamento del juicio *en la unidad de la misma cosa*, se pasa —en virtud de la abstracción operada por el intelecto— de la singularidad de los elementos reales —*in re*— a la universalidad de los términos —*in intellectu*—. En consecuencia, si el juicio es sobre la esencia, o se realiza *per propria*, también él es universal. En los juicios de existencia no parece necesario el recurso a la *natura absoluta*, pues los términos que se incluyen en estos juicios se distinguen de los términos de los juicios universales en cuanto la *suppositio* de aquéllos es diversa, de tal manera que la advertencia de la significación o valor de suplencia de los términos se realiza en la *conversio ad phantasmata*, que remite el universal al singular, pero que no remite —como es evidente— las propiedades del universal, en cuanto universal, al singular de que se trate. Así, el tercer estado de la esencia, tal como lo usa Santo Tomás, tiene una función eminentemente lógica, y no metafísica como en Avicena: Tomás nunca pone en relación esta consideración de la esencia con el ser posible, en la medida en que su concepción del posible también difiere de la de Avicena. Habitualmente Tomás trata del posible en relación a la potencia real, activa o pasiva, pero no como mera ausencia de contradicción lógica o coherencia interna de una esencia meramente lógica o pensada. De todos modos, cuando en algún texto el Aquinate se refiere a la esencia *ut sic* —que podría asemejarse a la esencia aviceniana en cuanto posible—, no confunde su naturaleza de principio originariamente ligado al ente con la naturaleza ideal o abstraída, entendida como todo conceptual definido y con valor de suplencia respecto al mismo ente. En este caso la esencia no estaría tomada como principio; y es éste, como se ha visto, el caso de Avicena.⁴³

La intención de Tomás parece que es, pues, la de suponer una naturaleza en estado neutro para no confundirla con sus *estados existenciales* —que no son

ni eso que está separado redundará en un mayor conocimiento de este individuo" (*De ente*, III, 23). Es cierto que también Avicena criticó la teoría platónica de las formas separadas (cfr. *Metafísica*, V, 1, f. 87 rb; VII, 2, f. 96), pero lo que no queda claro es que ese tercer estado o tercera consideración de la esencia lleve a un conocimiento del singular, y que se acreciente en el contacto con la experiencia. Choca, en cierta medida, esta consecuencia con las consideraciones acerca del ser y de la metafísica que ponía de manifiesto en las primeras páginas de este trabajo.

⁴² *De ente*, III, 29.

⁴³ "...cualquier efecto está en potencia antes de efectuarse, y bajo este punto de vista se dice posible; y cuando ya es en acto, pasa de la posibilidad a la necesidad", *Contra Gentiles*, III, 86; "...se dice ser en potencia, aquello que si se pone en acto, no se sigue nada imposible", *In IX Met.*, lect. 3, 1804; cfr. también *In V Met.*, lect. 14, 971. Sin embargo, en obras más tempranas, la noción de posibilidad se acerca a la de Avicena: "algo es por sí mismo imposible, como se ha afirmado, cuando incluye contradicción; y estas cosas son absolutamente imposibles", *In I Sent.*, d.42, q.2, a.3 c; "todo aquello que tiene su ser por otro, no es por sí necesario, como prueba Avicena (*Met.*, VIII, 54); de donde, en cuanto a lo que es en sí, se puede decir que es posible", *In I Sent.*, d.8, q.3, a.2 c. En efecto, el comentario al *Libro de las Sentencias* lo realiza Tomás entre 1252 y 1256, mientras que la *Summa contra gentiles*, lib. III, es de alrededor de 1262 ó 1263, y los comentarios *In Metaphysicam* se sitúan entre los años 1269 y 1272 (cfr. WEISHEIPL, cit.). Cfr., también ARIAS, J. M., "Sobre la noción y la realidad de lo posible", en *Revista de Filosofía*, 78-79 (1958), ps. 395-420; de todos modos este autor no tiene en cuenta los datos cronológicos de la composición de las obras de Santo Tomás.

de la razón de la esencia—, y eliminar así un latente peligro de platonismo (existencia de esencias universales separadas), o de nominalismo (negación de la universalidad de las naturalezas). Sin embargo, si la universalidad es fruto del intelecto que abstrae a partir de las cosas concretas y reales, un estado absoluto de la esencia no puede aportar un *novum* respecto al conocimiento de esa realidad. Tal vez, la desaparición del tema de los estados de la esencia en las obras posteriores de Tomás, se deba a una profundización paralela de la teoría de la abstracción y de la del ser como acto, que mostrará más claramente como la raíz de la inteligibilidad.

De todos modos, la vertiente aviceniana y la interpretación tomista de la triple distinción, trae consigo una serie no breve de problemas de gran interés histórico y especulativo. Apuntaré sólo algunos.

B. *El ser como accidente*

1. *Esencia y posibilidad*

El estudio de la causalidad propone al filósofo la búsqueda de una explicación última de los hechos y de las cosas, de toda naturaleza, que lo circundan. El camino de la causalidad lleva no sólo a la *necesidad* de algunas causas, ante unos hechos no justificables por sí mismos, sino a concluir la *necesidad* de alguna causa única, absolutamente necesaria y universal.

En el lenguaje vulgar, la posibilidad y la necesidad se adscriben habitualmente al ocurrir de los hechos. Así, lo posible es aquello que puede ocurrir o no; lo imposible, lo que nunca ocurrirá; y lo necesario, aquello que ocurrirá siempre. En la experiencia habitual, lo necesario y lo imposible no suelen presentarse tan frecuentemente como lo posible. Sin embargo, el punto de vista de la ocurrencia se muestra insuficiente para dar cuenta de la necesidad, de la posibilidad o de la imposibilidad. Así, algo no es necesario —hablando con más rigor— porque ocurre siempre, sino que, por el contrario, si ocurre siempre —en todo tiempo y lugar, dadas unas determinadas condiciones, etc.— es porque es necesario. La necesidad, en efecto, mira más a aquello a lo cual algo está así determinado por naturaleza, que a la mera facticidad de la ocurrencia que, en cualquier caso, será un cierto efecto de aquella necesidad. Pero de lo que se trata, con este sentido de necesidad, es de un tipo especial de entidad: aquélla que no tiene potencia real *ad non esse*. Por esto, la necesidad de algunos seres resulta de su subsistencia, o se manifiesta en su incorruptibilidad. Otras sustancias, en cambio, con potencia *ad non esse*, como cualquier sustancia material, son no-necesarias. Su corruptibilidad, que nace de la materia exigida por su esencia, compromete su subsistencia a una restricción temporal.

La clasificación universal de los entes —*possibile esse* y *Necesse esse*— que realiza Avicena, introduce un criterio de distinción ambiguo. Porque el binomio necesidad-posibilidad, puede ser considerado desde un punto de vista lógico, o puede sugerir, a su vez, un criterio ontológico. Si se trata de esto último, nos encontraríamos con estos entes sin potencia *ad non esse*, y con otros corruptibles; sin embargo, no parece que sea la expresión más adecuada para expresar la distinción entre Dios y las criaturas, como lo hace Avicena. En efecto

la necesidad por naturaleza le corresponde a toda sustancia inmaterial, y sólo a ellas. Mientras que la posibilidad a la que se refiere Avicena es anterior a la constitución de las sustancias mismas, porque mira a la posible existencia de esencias; y así, a causa de la posibilidad constitutiva de las mismas, *a priori* quedan igualadas las sustancias materiales y las espirituales, pues se excluye de estas últimas la necesidad. Si fueran necesarias *per se* —por ser la sustancia que son—, el criterio de distinción entre Dios y las criaturas quedaría seriamente comprometido. Por tanto, la necesidad a la que se refiere Avicena no radica en la subsistencia de la sustancia. Por otra parte, la posibilidad entendida de modo aviceniano, independiza inmediatamente la esencia del ser; porque, o bien por posibilidad se entiende la potencia real, y entonces volvemos a la consideración de la ausencia de potencia *ad non esse*; o bien, la posibilidad no se compone ni con el ser ni con el no ser, ni con la potencia ni con el acto. Y, en este caso, la anterioridad de la posibilidad es una anterioridad respecto a la realidad. De donde se sigue que la distinción aviceniana entre posible y necesario es meramente lógica. El ser posible, por tanto, no tiene referencia al ser, a modo de inclinación, de potencia o de realización. Se trata de una independización de un modo de ser posible, donde “modo de ser” significa un contenido esencial completo, y donde “esencia” significa posibilidad anterior al ser.

De este modo se logra aislar una unidad esencial, de forma que aquello que no está contenido en ella —en su *ratio*— será invariablemente accidental. En consecuencia, cuando una esencia existe, el ser que tiene y por el que es, es accidental, pues no está incluido en ella a modo de elemento o propiedad. Y, en este sentido, el ser que cada cosa posee será siempre unívoco: se trata de mera existencia, de la esencia fuera del no ser (no existencia) que la posibilidad admite. Por esto, el ser se puede asignar al accidente predicable, pues no está estrictamente exigido, ni tiene una referencia sustancial. Asimismo, ningún existente que tiene por esencia una esencia posible, puede tener, al mismo tiempo, una subsistencia necesaria por sí; pues la posibilidad acompaña siempre a todo aquello que no es de por sí necesario, es decir, sólo Dios es subsistente en sí mismo. El resto de las cosas, en sí, son posibles;⁴⁴ lo cual lleva a afirmar que, cuando existen, el ser que tienen se le añade a modo de accidente; y, como consecuencia lógica, la predicación del ser es siempre accidental.

En efecto, Avicena declara explícitamente el carácter extrínseco del ser, con lo que le da una cualificación precisa: la de ser accidente respecto a la esencia: “*omne habens quidditatem causatum est; et caetera alia, excepto necesse esse, habent quidditates, quae sunt per se possibles esse, quibus non accidit ei esse nisi extrinsecus*”.⁴⁵ Este ser extrínseco se comprende mejor si se tiene en cuenta que sólo forman parte de la esencia aquellos predicados cuya sola concurrencia es suficiente para definir y distinguir una determinada esencia. Por otra parte, como el constitutivo esencial de la esencia es la posibilidad, queda claro que el ser no puede formar parte de los predicados esenciales.

⁴⁴ AVICENA, *Metaphysices Compendium*, cit., lib. I, cap. 2: “Considerada, pues, la esencia de la cosa en sí misma, sin ninguna condición, es un ser posible por sí”.

⁴⁵ AVICENA, *Metafísica*, VIII, 4, f. 99 rb.

Avicena hace un sugerente paralelo entre la exterioridad del ser y la exterioridad de la unidad: "lo uno se asemeja al ser, en cuanto que lo uno se predica de cada uno de los predicamentos, del mismo modo que se predica el ser. Pero lo que se entiende por cada uno de ellos, como sabes, es diverso. Sin embargo, convienen en que ninguno de los dos determina la sustancia de alguna cosa".⁴⁶ De este modo, la accidentalidad del ser y de la unidad se vuelve más comprensible si se tiene en cuenta que la inmutabilidad inalterada de la esencia, no obstante su múltiple realización concreta, no se incrementa por estas determinaciones adicionales.

El ser adviene a la esencia a través de una causa agente extrínseca que, en último término, es el Ser necesario. La equiparación ya antes apuntada, entre el ser posible y el ser causado, muestra la condición precaria del ser posible en el orden de la existencia, puesto que la recibe de un modo meramente externo a lo que es propiamente constitutivo de la esencia posible. Esta forma, por tanto, de concebir el *esse* como existencia, está en concordancia con el propósito de Avicena de distinguir a Dios de las criaturas a través de la consideración del *possibile esse* y *Necesse esse*.

2. Predicación del ser y de la esencia

2.1 *El ser como predicable*

Ahora bien, si tomamos el ente como algo real, el *esse* nunca puede ser considerado como un accidente. Pero en cuanto que por el nombre *ens* podemos denominar también la verdad, como cuando afirmamos *Socrates est*, el *esse* en este caso es accidental, no en cuanto a su relación con la sustancia de Sócrates, sino en cuanto manifiesta un modo de ser en el pensamiento. Ahora bien, el ser de la proposición *Socrates est* declara una verdad que, como tal, está en el entendimiento; se puede distinguir, por tanto, ese ser verdadero declarado en la proposición (*ser veritativo*), del accidente del sujeto pensante en cuanto conoce y dice que algo es; en relación, pues, al sujeto que conoce, la proposición es un accidente (un acto de una potencia operativa de una sustancia intelectual). Se podría decir, por otra parte, que el hecho de que Sócrates sea es un accidente. En este último caso, accidentalidad indica fundamentalmente contingencia —el poder no haber habido tal Sócrates—; pero si Sócrates es, su ser (*esse*) no es accidente de la esencia, sino que ambos —*esse* y *essentia*— son co-principios constitutivos de esa sustancia que denominamos Sócrates. Es definitiva, aquella contingencia sólo se puede predicar de Sócrates en cuanto sustancia real y completa.

Ahora bien, cuando Avicena afirma que el ser (*esse*) es accidente respecto a la esencia —accidente predicable—, sitúa en el mismo plano el ser de la sustancia (ser que debería ser real), con el ser de la predicación, que da cuenta de que algo es pensado como perteneciente a una especie, o a un género, o que posee tales propiedades. Así, coloca en un mismo nivel el ser real y el ser de la predicación, de suerte que la metafísica deviene una lógica de la pre-

⁴⁶ *Ibid.*, III, 2, f. 78 vb.

dicación (y aquí se plantea el problema de la justificación de la coherencia de tal lógica no sustentada en una metafísica del ente real, no meramente pensado como esencia posible).

El ser mental, entonces, que está en la cópula del juicio y que es accidental a la inteligencia que compone o divide es —según Avicena— el mismo ser que la cosa tiene cuando existe: se trata de un sentido unívoco del ser, considerado como pura existencia o facticidad de esencias. Al mismo tiempo, el juicio tiene no solamente un valor declarativo, sino también constitutivo: la sola predicación *realiza* una esencia posible, en cuanto su inteligibilidad está garantizada por su existencia judicativa. Verificado este hecho, las esencias discurren en la argumentación *como si* fueran reales, porque basta la posibilidad abierta por el juicio, para que la esencia misma —en esta perspectiva— sea objeto adecuado y completo de conocimiento.⁴⁷ Todas las criaturas, por tanto, tienen el ser de la misma forma y según la misma perfección: aquélla que las pone fuera de las causas; así, el ser de una sustancia material es igualmente perfecto al de una sustancia espiritual, en cuanto que en una y otra su ser se reduce al *es* predicativo; lo que, en definitiva, comporta que el conocimiento de las esencias habrá de coincidir con la esencia posible, o —si se quiere— con la idea divina, con el ejemplar eterno e inmutable de la esencia.

El hecho de relegar el ser a una posición unívoca y lógica, afianza más, por tanto, la consideración de las esencias en sí mismas, ya que la existencia es un simple momento posterior: estar en el mundo. La *essentia* tampoco es ese principio que concurre a la sustancia para que, junto con el *esse*, conforme una unidad de un individuo sustancial. La *essentia* en Avicena —y en diversos planteamientos filosóficos multiplicados a lo largo de la historia— es “algo”, no sólo principio potencial ordenado a la sustancia pero que de por sí, separadamente, es nada. La posibilidad de la esencia es una peculiar situación ontológica de la misma; es “lo que ya está” aunque todavía no existe. El *esse*, por tanto, no es la raíz de la perfección e inteligibilidad de las cosas; por eso, filosofar sobre las esencias así consideradas es filosofar sobre las cosas cuya realidad es indiferente.⁴⁸

2. 2 La predicación de la esencia

Una interpretación dada sobre el problema de la triple consideración de la esencia, es la que lo pone en directa y casi exclusiva relación con la teoría

⁴⁷ AVICENA, *Metaphysicæ Compendium*, cit., lib. I, tract. 6: “por tanto, se manifiesta evidente que la cosa es posible en sí (...); y la cosa posible por sí es ciertamente por la consideración de su esencia”.

⁴⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Peri hermeneias*, 21a, 25-28. Dice Aristóteles que afirmar “Homero es poeta”, no es afirmar que Homero exista, puesto que sólo por accidente el *es* de la proposición mencionada es afirmado de Homero; lo que estrictamente expresa ese *es*, es la condición de poeta de Homero, y nada más. En efecto, nos encontramos aquí con un juicio atributivo en el que aparece con toda claridad la naturaleza de la predicación accidental del *es* respecto al sujeto; y se puede afirmar con precisión que en un orden de esencias definido sin relación al compuesto sustancial, el ser es solamente atributivo, relacional, entre objetos pensados. Por eso, si la proposición aparece con valor metafísico, ese tipo de predicación esencial está presuponiendo o expresando, al mismo tiempo, su valor real; para decirlo inversamente, constituye un juicio de alcance metafísico. De otra manera, la predicación tiene más valor de combinación que declarativo de la verdad.

de la predicación.⁴⁹ Angelelli tiene en cuenta en su explicación de la distinción aviceniana el opúsculo *De ente et essentia* de Tomás de Aquino, del cual he hecho, en relación a este tema, el correspondiente análisis en páginas anteriores. El punto de vista de este autor es sustancialmente exacto, aunque por centrarse sólo en la consideración lógica del problema aviceniano, llega a conclusiones de indudable interés, aunque a mi modo de ver, no del todo suficientes.

Resume en pocas palabras su posición final: "mi conclusión será sugerir, a título de interpretación plausible, que la vieja doctrina (de los tres estados de la esencia) ha sido una innecesaria complicación, explicable en el contexto de la teoría de la predicación que llamo «tradicional»".⁵⁰ La teoría de la predicación "tradicional" se funda, sigue el autor, en aquel principio de Aristóteles: "cada vez que una cosa es predicada de otra como de su sujeto, todo lo que se afirma del predicado deberá ser afirmado también del sujeto".⁵¹ De este modo, aplicando al pie de la letra el principio (como ejemplificaba también Tomás de Aquino, cfr. II, A, 2), sin ningún tipo de distinciones, se podría decir: "Sócrates es hombre"; y "hombre es una especie"; luego, "Sócrates es una especie", lo cual es absurdo. Sin embargo, el ejemplo que pone Aristóteles es distinto: "*hombre* es atribuido al hombre individual y, por otra parte, *animal* es atribuido a hombre; por tanto, al hombre individual se le deberá atribuir *animal*, puesto que el hombre individual es, a la vez, hombre y animal".⁵²

Angelelli propone la distinción, tomada de Frege,⁵³ entre *propiedades* y *notas* de un concepto: así, cuando se dice "Juan es hombre", el término singular denota un objeto, mientras que el predicado denota una *propiedad*, y, por tanto, la predicación consiste estrictamente en decir que un objeto tiene determinada propiedad: estaríamos, por tanto, moviéndonos en el orden de las primeras intenciones. Ahora bien, las propiedades suelen ser complejas, es decir, contienen a su vez conjuntos de otras propiedades. Así, por ejemplo, la propiedad hombre, que se predica de Juan, es igual al conjunto de la propiedad animal y la propiedad racional. De este modo las propiedades en cuanto forman parte de otras propiedades se llaman *notas* de esas propiedades de las que forman parte. Animal y racional, por tanto, son notas de hombre. Asimismo, las propiedades que son notas de otra propiedad no tienen por qué ser propiedades de esta otra propiedad. Y, así, ni animal ni racional son propiedades de la propiedad hombre. Cuando en algún texto medieval se lee: "animal praedicatur de homine", "quiere decir —comenta Angelelli— que la propiedad animal es una de las notas que constituyen la propiedad hombre. O sea, el

⁴⁹ ANGELELLI, I., *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht 1967 (Holland). Cfr. especialmente el cap. 5, y ps. 197-199. De todos modos, el tema es nombrado y analizado en diferentes lugares y bajo otros títulos y puntos de vista. Un panorama resumido del problema, lo da el mismo autor en "Sobre el «triple estado de la esencia»", *Anuario filosófico*, VIII, 1975, ps. 15-20.

⁵⁰ ANGELELLI, I., "Sobre el triple...", p. 15.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Categorías*, 1b, 10-15; cit. también por ANGELELLI, *Studies on G. Frege...*, p. 139.

⁵² ARISTÓTELES, *ibid.*

⁵³ ANGELELLI, I., *Studies on G. Frege...*, p. 197: "No es, por supuesto, la distinción que hace Frege entre notas y propiedades, sino el *triplex respectus* de Avicena, aplicado al tratamiento de la predicación superior", el que usa Sto. Tomás, dice Angelelli, refiriéndose al método del Aquinate usado en el *De ente*.

autor medieval llama «predicación» a la relación que va de las notas a las propiedades constituidas por esas notas»,⁵⁴ lo cual no es verdadera predicación, puesto que ésta consiste en decir que un objeto tiene una propiedad. Y en este punto Angelelli se mantiene cerca del planteamiento aristotélico. Esta ampliación que la predicación adquiere —a juicio de Angelelli— en la tradición escolástica, es calificada de «abusiva», porque ha dado pie a una predicación *transitiva* ilegítima: *nota notae est nota rei*. Así cuando se construían frases como “universale praedicatur de homine” (la propiedad hombre tiene la propiedad de ser universal), tales frases podían sugerir, según el paradigma de la predicación transitiva, que el predicado “universal” designa una nota de la propiedad hombre.

De aquí que haya surgido la tendencia “orientada a *aislar* las notas de una propiedad y a poner a su alrededor una cápsula que impida que las propiedades de propiedades se infiltren subrepticamente”.⁵⁵ De este modo, se llegaría a establecer conjuntos de notas, o propiedades en sí mismas, independientes de las segundas intenciones.

Por esto, concluye Angelelli, la doctrina del *triplex respectus essentiae* se debe fundamentalmente a una confusión de órdenes de lenguaje,⁵⁶ motivada por una peculiar situación de la teoría de la predicación,⁵⁷ que no contaba con los instrumentos suficientes para asentar claramente el estamento significativo de los niveles de predicación.⁵⁸

El planteamiento y solución del problema de la triple distinción de la esencia, aparece sustancialmente tal como lo enfoca Angelelli, con la sola nota a destacar —por otra parte, del todo fundamental—, que su visión de la cuestión es exclusivamente lógica. En otros términos, diría que trata la vertiente lógica de un problema metafísico. De todos modos, hay también en su análisis otro punto que resulta de interés: el encuadre desde la teoría de la predicación pone de manifiesto un problema de tipo metafísico. Secundariamente, por tanto, la cuestión de la esencia es un problema también lógico. Y ambos aspectos se complementan, aunque no ha de perderse de vista el alcance ontológico del tema tal y como aparece por primera vez en Avicena y, luego, tan frecuente-

⁵⁴ ANGELELLI, I., “Sobre el triple...”, p. 19.

⁵⁵ *Ibid.*, 20.

⁵⁶ ANGELELLI, I., *Studies on G. Frege...*, p. 200: “Así la nueva lógica de Frege provee una mejor teoría de la predicación, y con ella no es difícil distinguir en qué sentido se dice *especie* y hombre. Y no es necesario conceder al platonismo, sino simplemente, se tiene un lenguaje más adecuado”.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 144: “Y podemos concluir que la doctrina del *triplex respectus essentiae* se debe —al menos parcialmente— a una peculiar situación de la teoría de la predicación, y se comprende —al lado de otras posibles razones— como un recurso para superar tal situación”.

⁵⁸ *Ibid.*, ps. 197-198: Las segundas intenciones, según el modo habitual de entenderlas, no están colocadas como en un segundo piso del edificio lógico; segundas y primeras intenciones tienen asignadas diferentes habitaciones en el mismo piso. Para que una segunda intención sea una propiedad debe mostrarse como perteneciente a un individuo (o, más ampliamente, a una *res*) *en cuanto conocido*; pero para que una clase de primeras intenciones sea propiedad, debe mostrarse como perteneciente a un individuo *en cuanto existente independientemente* de nuestro conocimiento. Así entonces, los predicados de nivel superior dan la apariencia de ser una especie de predicados de primer nivel.”.

mente repetido. Por eso las restricciones que Angelelli pone a su solución, son del todo exactas, y colabora a esa exactitud el análisis prolijo y riguroso del tema

III. A MODO DE CONCLUSION PROBLEMATICA

1. La descripción de ciertos puntos fundamentales de la metafísica de Avicena permite precisar los supuestos de algunas de sus principales nociones. La división universal de los seres, en primer término, está realizada según los criterios de la posibilidad y de la necesidad bajo una dimensión lógica, pues el fundamento de la distinción no se toma estrictamente del modo de ser de los entes.

La finitud de los seres creados, por otra parte, justifica la consideración de su contingencia, mas no la de su posibilidad. En efecto, no es ésta la condición de la existencia real del ente. Porque esto supondría que la posibilidad es la anterioridad determinada esencialmente, y cuya concreción en un ser individual viene dada por la atribución de la existencia que efectúa el Ser necesario. Más esa anterioridad específica no hace otra cosa que situar la inteligencia en un mundo inteligible, cuya misma inteligibilidad no está tomada del ser de ese mundo, sino de su configuración ideal. Sucede, al mismo tiempo, que las esencias posibles plantean una serie de exigencias a las que es imposible negarles su lugar dentro de la especulación, una vez aceptada su situación como esencias posibles.

Estas exigencias pueden encuadrarse en dos perspectivas: 1) por parte del Ser necesario: ya que todo lo que es no puede no ser puesto en la existencia, la necesidad del Primer ser se transmite a los seres posibles por sí mismos, de suerte que todo aquello que es posible, es necesario que exista; 2) por parte de la configuración completa de todas las esencias: en este planteamiento hay una confluencia de posibilidad y realidad, en el sentido de que lo posible es, en alguna medida, el mundo que ya es. En efecto, lo que es considerado posible, es lo que ya es o aquello que podrá ser (ya habrá de ser), pero que de ningún modo se trata de una novedad específica, pues *este* mundo es el que es posible, y en tanto que existe, es necesario por la necesidad del Primer ser. Por tanto, la articulación de esencias entre sí no es una especie de casualidad metafísica, sino que el planteamiento aviceniano (y, diría, de toda filosofía posibilista) toma, de algún modo, el mundo real como la medida de la posibilidad y, al mismo tiempo, como lo que la limita a ser posibilidad de este mundo. Pero Avicena sigue pensando que este mundo es porque es posible, es decir, íntimamente justificado por la composición de posibles; de donde aparece una extraña confusión de Lógica y Metafísica.

La correspondencia que establece Avicena entre esencia posible y el tercer estado de la esencia, da lugar a un horizonte filosófico en el que se puede contar con un instrumento lógico muy preciso: la abstracción obtenida de la purificación de las dimensiones existenciales de las esencias, hace a su contenido universalmente invariable y, al mismo tiempo, perfectamente sujeto a las exigencias racionales o, en otros términos, a las mismas posibilidades de la razón. Este aspecto lógico funda una teoría de la predicación que, haciéndose

eco de la necesidad impuesta por el Primer ser y de la invariabilidad de la esencia posible, permite la elaboración de una lógica que suplantará la metafísica. Este último aspecto no está plenamente desarrollado en Avicena, pero sin lugar a dudas estos supuestos pueden explicitarse en este sentido.

2. Cuando Santo Tomás considera los tres estados de la esencia, no admite totalmente las consecuencias expresas del esencialismo aviceniano, puesto que elude la continuación sistemática de los presupuestos. Su obra nos habla claramente de que no fue éste su planteamiento y su solución fundamentales. Hay en Tomás de Aquino una utilización lógica del tercer estado de la esencia, relacionada fundamentalmente con el tema de la predicación. Es conocido, sin embargo, el giro posterior de la filosofía de Tomás, que lleva consigo una crítica de Avicena. Tal vez, históricamente se le dio más importancia al tema de la triple distinción de la esencia de la que realmente tuvo en la genuina metafísica tomista, puesto que la esencia *absolute considerata* puede llegar a tener, a lo sumo, cierta función lógica —como lo hace Santo Tomás en el *De ente*—; sin embargo, pienso que tampoco es del todo necesaria en la teoría de la predicación, que puede sur suficientemente explicada a partir de la abstracción.

3. Las características de la esencia *secundum se* son variadas. Y según se desarrollan los sistemas esencialistas modernos, se ve con más nitidez la conexión lógico-metafísica que ya aparece en Avicena entre tercer estado y esencia posible. Un punto de conexión se establece en cuanto que la esencia se considera como *abstracta ab utroque esse*: aquí los dos estados del ser, que no se identifican con la esencia en sí, son el ser en los singulares y el ser mental. Y, en efecto, el hecho de que la esencia esté abstraída de esta manera, significa que en modo alguno se refiere al ser real: ni está realizada en los singulares, ni tiene ese ser mental, consecuencia de la abstracción, que le permite ser predicada. Así, porque de la esencia se puede decir sólo aquello que le corresponde en cuanto que es definida por tales notas y no otras, el juicio deviene necesario, porque es expresión de lo esencial o idéntico. Lo accidental, por el contrario, pertenece al orden del ser. De este modo, la metafísica de la esencia así definida y desarrollada, no tiene por objeto el ser, sino lo necesario, que está reducido a la necesidad lógica.

4. Uno de los aspectos que resaltan con más claridad en este tipo de metafísica, es el desplazamiento del objeto de esta ciencia hacia las vertientes exclusivamente gnoseológicas. En otras palabras, esta metafísica no es tanto la ciencia del ser en cuanto tal (*ens in quantum ens*), sino del ser en cuanto objeto (*ens in quantum obiectum*, o también, del *esse obiectivum*). Así, la fundamentación metafísica en un fundamento poco sólido es suplantada, consecuentemente, por una fundamentación ideal de la metafísica: más sólida —comparativamente— esta última en cuanto responde adecuadamente a un conjunto de definiciones esenciales estrictas, pero donde las esencias no son la *esencia actuada* del ente, sino la *esencia pensada u objetiva*. De esta manera, la gnoseología suplanta a la metafísica en la medida en que se funda en esta última: lo cual supone un juicio determinado sobre el valor de tal metafísica. Ejemplos

en la historia no faltan: el *esse essentiae* de Enrique de Gante; el *esse apparens* de Pedro Aureolo; la *quidditas concepta ab intellectu* de Mateo de Acquasparta; el *ens communissimum* de Duns Scoto. Y dando un salto de pocos siglos: el *conceptus obiectivus* de Suárez, o la *realitas obiectiva* de Descartes. Al mismo tiempo, el *esse* es considerado, con más insistencia, como *existentia*.

Entonces:

1. ¿Cuál es la entidad de la esencia? (si es que se puede hablar de entidad en este caso).
2. ¿Es válido considerarla como *ens*, aunque sea *obiectivum*?
3. ¿Cuál es la entidad del mismo *esse obiectivum*?, o el ser en cuanto pensado ¿a qué responde realmente?
4. ¿Todo planteamiento gnoseológico responde a una fundamentación metafísica?
5. ¿Es la verdad aquello que responde a la esencia entendida aisladamente?

La respuesta a estas preguntas —y a algunas más— dará lugar a un nuevo y más extenso trabajo.

DANIEL O. GAMARRA

Roma