

El conocimiento de lo múltiple en relación al orden de los trascendentales en Tomás de Aquino y Avicena

The knowledge of the multiple in relation to the order of the transcendentals in Thomas Aquinas and Avicenna

Fabrizio Renzi¹
frenzi@ucsp.edu.pe

Resumen:

En la filosofía de Avicena no queda claro la trascendentalidad de la relación entre el uno y lo múltiple. A diferencia de Tomás de Aquino, Avicena cree que el ente, el uno y lo múltiple son condiciones concomitantes extrínsecas de la esencia. De ahí la exclusión aviceniana de una relación de *consecuencialidad* entre las nociones primarias. Se trata de una exclusión que a su vez tiene como consecuencia el hecho de no atribuir a la esencia que se da en los “*composita*” y en los “*multa*” una función relevante en referencia a la multiplicidad situada a nivel trascendental. En todo caso, en relación con este tema, cabe señalar la enorme influencia del filósofo árabe sobre el filósofo cristiano. De hecho, Tomás de Aquino establece un orden entre los trascendentales sobre supuestos que se remontan a la especulación de Avicena.

Palabras clave:

trascendental, uno, múltiple, orden.

Abstract:

In Avicenna's philosophy, the transcendentality of the relationship between the one and the multiple is not clear. Unlike Thomas Aquinas, Avicenna believes that the being, the one and the multiple are extrinsic concomitant conditions of the essence. Hence the Avicennaian exclusion of a relationship of *consequentiality* between primary notions. It is an exclusion that in turn has the consequence of not attributing to the essence that occurs in the “*composita*” and in the “*multa*” a relevant function in reference to the multiplicity situated at the transcendental level. In any case, in relation to this subject, it is worth

¹ Doctor en Filosofía, Universidad Católica San Pablo de Arequipa, Perú.
Orcid 0000-0001-7979-8577

noting the enormous influence of the Arab philosopher on the Christian philosopher. In fact, Thomas Aquinas establishes an order among the transcendentals on assumptions that go back to Avicenna's speculation.

Keywords:

transcendental, one, multiple, order.

Recepción del artículo: 22-12-22

Aceptación del artículo: 14-05-23

1. El conocimiento *confuso e indistinto* de lo múltiple

Una forma de destacar la diferencia entre Tomás de Aquino y Avicena respecto a sus doctrinas de la unidad y la multiplicidad, es esclarecer sus diversas concepciones sobre el nexo entre el conocimiento de lo múltiple y el orden de los trascendentales. A este respecto, vale la pena referirse en primer lugar a Pierre-Ceslas Courtès, quien, en relación con Tomás de Aquino, sostiene que la distinción entre lo múltiple entendido como división y lo múltiple entendido como agregación de unidades (la multiplicidad trascendental y la predicamental) «se basa en el análisis del movimiento del conocimiento. El compuesto se da como tal con y por sus primeras divisiones manifiestas»². En segundo lugar, a la luz de la tesis de que el compuesto (lo múltiple) nos es accesible ante todo a través de la percepción sensible, es correcto decir, como lo hace Yasuo Chisaka, que en el *Doctor communis* «las ideas de ser están presentes donde existen datos sensoriales, y se descubre por intermediación de los existentes que la propiedad de ser es universal y trascendente»³. ¿Puede argumentarse que las aclaraciones de Courtès y Chisaka también son válidas para Avicena? Según Michael E. Marmura, parece que tenemos que responder negativamente. El estudioso escribe sobre las nociones primarias de las que habla el filósofo árabe:

Existen “conceptos primarios” —conceptos de la más amplia generalidad que son epistemológicamente anteriores a los conceptos “adquiridos”, constituyendo una condición necesaria para la adquisición de estos últimos. Además, son “racionales”, no solo por el hecho mismo de ser conceptos, sino porque no requieren para su aprehensión la percepción del mundo material. Esto [...] es bastante básico para una correcta comprensión del ultraracionalismo de su sistema filosófico⁴.

La interpretación de Marmura, al destacar el ultraracionalismo de la filosofía aviceniana a raíz de que en el filósofo árabe las nociones primarias no requieren la percepción del mundo material para su aprehensión en realidad parece cuestionable, por lo que dice de manera explícita el propio Avicena. En efecto, en la sección 3 del tratado III del *Libro sobre la filosofía primera o ciencia divina* está escrito, por un lado, que no hay ningún *principio* de naturaleza intelectual

² Courtès 1968, p. 214. Los pasajes que no han sido publicados en español han sido traducidos por mí. Por lo que se refiere a la doctrina tomista de la unidad y multiplicidad, véase entre otros Svoboda 2016.

³ Chisaka 1975, p. 289.

⁴ Marmura 1984, pp. 219-239.

para representar la unidad y, por otro, que, si un *principio* para representar la unidad tuviese que existir, necesariamente debería ser algo perteneciente a la “imaginación”. Puesto que en este contexto el término “imaginación” se refiere a una forma de conocimiento ligada a la percepción sensible, puede haber duda sobre la posibilidad de atribuir la etiqueta de ultraracionalismo a la filosofía aviceniana. Por otra parte, el rol de la percepción sensible en la comprensión de las nociones primarias en Avicena también es resaltado por Louis de Raeymaeker, quien, hablando de la noción aviceniana de “ser”, afirma que «es cierto que aparece confuso, mezclado con otros datos, impregnado de cualidades, y que los contornos de su contenido todavía no están claramente trazados»⁵. En consecuencia, parece que no solo el *Doctor Communis*, sino también Avicena en cierto sentido es consciente de la necesidad de distinguir entre la multiplicidad trascendental y la predicamental, y esto en la misma medida en que parece que puede atribuirse a Avicena la tesis que, por ejemplo, Courtès atribuye a Tomás de Aquino, es decir, la tesis de que lo que se presenta primariamente al conocimiento «no es una forma perfecta y claramente estructurada, sino un compuesto confuso imperfectamente delimitado»⁶. El estudioso señala también:

El conocimiento se define estableciendo para él distinciones confusas, porque los *composita* y los *multa* son divisibles en todos los sentidos. El *situs* del sujeto cognoscente con múltiples sentidos y varios apetitos juega su papel en la elección de las divisiones. La constitución y la herencia física, en cierto modo, preorientan los fines intelectuales⁷.

⁵ Raeymaeker 1956, pp. 119-120. Raeymaeker afirma también: «La idea de ser está formada por la más mínima experiencia sensible. [...] Sólo al final de una serie de separaciones y abstracciones que la despojan de todo lo que, en rigor, no es, nos encontramos reconociendo y apreciando su absoluta pobreza». *Ibidem*. En cuanto a la distinción entre los distintos grados o niveles de abstracción (los que se realizan a través de los sentidos, la imaginación, la estimativa y, finalmente, la inteligencia), el gran estudioso francés se refiere a la siguiente obra: Goichon 1937, pp. 92-93.

⁶ Courtès 1968, p. 218. El hecho de que las palabras de Courtès puedan atribuirse a Avicena también se deduce de lo que escribe Chisaka con referencia al filósofo árabe: «Las ideas del ser son, según él, los primeros principios que principalmente están impresos en el alma. Aunque estas ideas son todavía confusas e indistintas, no pueden explicarse mejor que por la palabra “ser”, porque inmediatamente se captan en sí mismas y nunca se adquieren por otro conocimiento». Chisaka 1975, p. 285.

⁷ Courtès 1968, p. 219. Tomás de Aquino escribe: «*Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly magis determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius, quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret ut arguit Augustinus. Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc*

La afirmación según la cual la constitución física, en cierto modo, preorientan los fines intelectuales parece estar en plena consonancia con la afirmación aviceniana según la cual «*unitatem intelligimus absque principio intelligibili ad imaginandum eam, sed saltem imaginamus*»⁸. Además, en mi opinión, decir que “el compuesto y lo múltiple son divisibles en todos los sentidos” significa negar que el conocimiento de las nociones primarias pueda realizarse mediante la segunda operación del intelecto con referencia a un *tiempo establecido*. Naturalmente, el conocimiento, al tener que comenzar por la percepción sensible, *siempre* está situado en el tiempo, pero precisamente en la medida en que es *confuso e indistinto*, de ninguna manera puede referirse a *este o aquel* tiempo establecido. Entonces, ¿cómo es posible atribuir a Avicena la tesis de que el ente como noción primaria se conoce a la manera de un predicado accidental, si incluso para el filósofo árabe el conocimiento inicial es *confuso e indistinto*?

A pesar de lo dicho anteriormente, la interpretación de Marmura parece gozar de cierta plausibilidad. Esto puede entenderse, en primer lugar, si se tienen en cuenta una vez más las palabras de Raeymaeker. El estudioso escribe:

Para poner en acto su objeto formal, la inteligencia siempre necesita una experiencia que se encuadre en el orden sensible. Esto sigue siendo cierto en el autoconocimiento. En efecto, si es cierto que todo conocimiento implica una cierta conciencia y, en la misma medida, una comprensión real de sí mismo, es igualmente cierto que la facultad de conocer se actualiza solo a través del contacto con los datos externos, de orden sensible, que dan lugar al conocimiento “objetivo”. Un autoconocimiento puramente espiritual – como el caso del “hombre volador” descrito por Avicena — no encaja con la perspectiva de Santo Tomás. Por eso, el *Doctor Angélico*, en la concepción que tiene del hombre, se alinea, desde el principio, con Aristóteles para combatir el exagerado dualismo de Platón⁹.

autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam, quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo, unde dicitur in II de anima quod molles carne bene aptos mente videmus. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem, illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum». Summa Theologiae, I, q. 85, a. 7, co.

⁸ *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, III, 3, p. 115.

⁹ Raeymaeker 1956, p. 125. A propósito del conocido caso del “hombre volador”, el mayor representante del neotomismo en Bélgica afirma todavía: «Además de la experiencia sensible, Avicena menciona también una experiencia puramente espiritual. Imaginemos, nos dice, a un hombre privado del uso de

El hecho de que en la filosofía tomista no haya un autoconocimiento puramente espiritual e inmediato¹⁰ lo confirman también en cierto sentido las palabras de Courtès, quien subraya que en Tomás de Aquino el conocimiento, aun cuando trasciende la situación sensible, sigue permaneciendo “en situación”. El estudioso escribe:

Para Santo Tomás, el conocimiento sensible es *situationalis*. El cognoscente sensible se encuentra en situación frente al compuesto o en lo múltiple. Esta filosofía excluye, pues, un conocimiento puntual o una intuición inmediata de esencias distintas. Si el conocimiento intelectual humano trasciende la situación sensible y material, permanece, sin embargo, en situación en el ser: sabemos a partir de la situación¹¹.

Podría objetarse diciendo que cuando Courtès habla de un conocimiento que trasciende la situación sensible, no se refiere a la autoconciencia, sino al conocimiento preciso o intuición inmediata de esencias distintas. A esta objeción puede responderse diciendo que los dos fenómenos están íntimamente ligados, ya que la autoconciencia puramente espiritual e inmediata implica necesariamente una “*reditio*” completa del intelecto no solo en el orden del ser, sino también en el de la operación¹². Pero, a diferencia de lo que podría

los sentidos; no percibiría ni su propio cuerpo ni lo que le rodea; de todos modos, se sentiría existir, no en su cuerpo, sino en su alma. ¿Tiene lugar tal experiencia? ¿Podemos considerarla posible? Avicena no esboza ninguna prueba de esto. Sin duda se limita a reproducir ideas recibidas en las escuelas de tendencia platónica. Sea como fuere, este tema del “hombre volador” se repetirá con frecuencia entre los agustinos, en la Edad Media y posteriormente, y también podemos ver su influencia en el *Discurso sobre el método* de Descartes». Raeymaeker 1956, p. 120. En cuanto a la autoconciencia en Tomás de Aquino, Raeymaeker se refiere explícitamente al siguiente pasaje: «*Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit*». *De veritate*, q. 10, a. 8, co.

¹⁰ El carácter intuitivo del autoconocimiento en Avicena es subrayado por Chisaka, quien escribe, entre otras cosas: «Avicena conoce el ser de dos maneras diferentes: 1) en la intuición inteligible, 2) en la abstracción y separación de las experiencias sensoriales por parte del intelecto. La primera forma es la expuesta en la famosa alegoría del hombre volador». Chisaka 1975, p. 284. La alegoría del “hombre volador”, aunque no está contenida en el *Libro sobre la filosofía primera o ciencia divina*, está conectada —al menos desde un punto de vista teórico— con la doctrina de las nociones primarias contenida en la obra principal que el filósofo árabe dedica a la metafísica. Esto, entre otras cosas, lo confirman los trabajos de Chisaka y Raeymaeker. De hecho, los dos estudiosos abordan los dos temas de forma conjunta.

¹¹ Courtès 1968, p. 215.

¹² Sobre la “*reditio*” del intelecto, Alberto Cevoloni escribe: «Proclus afirma que “todo ente cognoscente que conoce su propia esencia es un ente que vuelve a su propia esencia con un retorno completo”. La propiedad también es válida para el intelecto, como demuestra el propio Proclo en la proposición 13, en la que se afirma que “toda inteligencia conoce intelectualmente su propia esencia”. La *reditio* es completa cuando es válida no sólo en el orden del ser, sino también en el orden de la operación. En el caso de Dios, dice la proposición procliana: Él se conoce a sí mismo por esencia y en sí mismo conoce todo lo demás. Para el alma humana, sin embargo, las cosas son diferentes: en el orden del ser, el alma

argumentar Avicena, el intelecto humano no tiene una “*reditio*” completa en el orden de la operación, y esto precisamente porque sus operaciones requieren la colaboración de la sensibilidad, que constituye una facultad receptiva externa. Es precisamente la “colaboración de la sensibilidad” la que impide un conocimiento inmediato de esencias distintas y perfectamente estructuradas. Las dudas anteriores (¿Avicena podría haber entendido el ente a la manera de un predicado accidental y, al mismo tiempo, haber concebido el conocimiento inicial como un conocimiento confuso e indistinto?) parecen dar paso a otras dudas. Son perplejidades que, a diferencia de las anteriores, adquieren esta vez un tono crítico hacia el filósofo árabe. ¿Cómo la tesis de que el conocimiento inicial es *confuso e indistinto* puede ser compatible con el carácter puramente espiritual del conocimiento inmediato? ¿Estamos ante una filosofía incoherente, que trata de mantener unidas dos doctrinas sustancialmente inconciliables (una de corte aristotélico y otra de corte platónico)?¹³ Ante tales perplejidades, puede responderse diciendo que el sistema del filósofo árabe puede ser inconsistente solo para aquellos que no toman en cuenta el ocasionalismo aviceniano con respecto a la relación entre la sensación y el intelecto y que las opiniones no aristotélicas de Avicena sobre el conocimiento intelectual —como señala Deborah Black— reflejan en parte su otra doctrina dualista no aristotélica sobre la independencia del intelecto respecto al cuerpo¹⁴. Sin embargo, estas últimas observaciones —incluso al margen de que puedan o no considerarse suficientes para dar cuenta de la posibilidad de que el intelecto humano realice una “*reditio*” completa en el orden de la operación— no hacen sino confirmar la ambigüedad aviceniana acerca del carácter trascendental de las nociones primarias, siendo en todo caso aristotélica la filosofía que hizo posible una reflexión sobre lo que trasciende las diversas determinaciones genéricas o categoriales. Además, puesto que el conocimiento *confuso e indistinto* concierne al “compuesto”, es decir, a lo “múltiple” que —al no ser *perfectamente* formado y distinto— está presupuesto por

se convierte a sí misma y por tanto es subsistente; en el orden de la operación, en cambio, el alma se convierte en sí misma pero no por esencia, es decir, intuitivamente, como quisiera Descartes, sino por operación». Cevolini 2001, p. 139. Nótese que Cevolini, al igual que Raeymaeker, hace referencia a Descartes. El filósofo francés puede estar condicionado por el tema aviceniano del “hombre volador”, en la misma medida que, al igual que Avicena, considera posible una “*reditio*” completa del intelecto humano no sólo en el orden del ser, sino también en el de la operación.

¹³ Sobre el sistema filosófico de Avicena, véase también Troilo 1956, pp. 397-446; Goodman 1995; Wisnovsky 2005, pp. 92-136; Lizzini 2012.

¹⁴ Cfr. Black 1998, pp. 45-79.

el uno considerado en su *perfecta razón* formal, podemos plantear la hipótesis interpretativa según la cual la duplicidad de la filosofía aviceniana está ligada a que Avicena no aclare suficientemente el tipo de relación que debe establecerse entre el uno y lo múltiple desde el punto de vista trascendental¹⁵.

2. El orden de origen de los trascendentales

En mi opinión, el hecho de que Avicena no aclare suficientemente la relación de carácter trascendental entre el uno y lo múltiple no se debe a la falta de diligencia ni puede explicarse a la luz de la afirmación de que el sistema del filósofo árabe es incompleto y perfectible en algunos aspectos¹⁶. Concebir la filosofía aviceniana como un sistema incompleto y perfectible implica una visión de la historia de la filosofía según la cual hay una evolución procedente de sistemas menos completos a sistemas más completos. Si se adoptara una concepción de este tipo, no podría sostenerse la interpretación según la cual Tomás de Aquino elabora una doctrina más acorde con una consideración trascendental o metafísica de la unidad y la multiplicidad, sin correr el riesgo de ser acusado de hipostasiar la reflexión tomista sobre la unidad y multiplicidad. Por lo tanto, es más apropiado afirmar que la falta de claridad atribuible a Avicena sobre el tema en cuestión es la consecuencia de una elección especulativa específica. Ahora bien, dicha elección consiste en establecer condiciones concomitantes de carácter extrínseco o, en otras palabras, no esenciales. Jean-François Courtine escribe:

Frente a esta enseñanza aviceniana, que pone el acento en las condiciones concomitantes de la esencia, de manera tan clara como para subrayar su carácter extrínseco y su accidentalidad, el esfuerzo de los autores escolásticos se centrará más bien en la posibilidad de concebir una relación condicional de “consecuencia” o de “concomitancia”, que es ella misma esencial, y que se impone *a priori*. En realidad, se trata de una completa reelaboración del concepto de *concomitans*, como se ve claramente, por

¹⁵ La acusación que atribuye a Avicena la responsabilidad de no haber determinado suficientemente el tipo de relación entre el uno y lo múltiple entendidos como trascendentales puede vincularse obviamente con la acusación que imputa a Avicena por haber confundido el uno y lo múltiple entendidos en términos trascendentales con el uno y lo múltiple entendidos en términos predicamentales. En otras palabras, nos encontraríamos de nuevo ante una prueba de la validez de la interpretación según la cual Tomás de Aquino, en la definición del uno y lo múltiple, elabora una doctrina más coherente con una consideración trascendental o metafísica de la unidad y multiplicidad.

¹⁶ En otras palabras, la reflexión de Avicena sobre la unidad y la multiplicidad entendidas como trascendentales no puede verse como una simple preparación de la análoga reflexión tomista sin correr el riesgo de concebir esta última como fuera del tiempo.

ejemplo, en Santo Tomás, quien trata de derivar de manera intrínseca – o consecuentemente – los distintos trascendentales del *ens*, considerado en su prioridad¹⁷.

El texto aviceniano en el que se basa Courtine para sustentar su interpretación es el siguiente:

Sine condicione communis aut proprii aut unius aut multi nec in effectu nec in respectu etiam potentiae secundum quod est aliquid in potentia: animal enim [...] quantum ad definitionem suam et intellectum suum absque consideratione omnium aliorum quae comitantur illud, non est nisi animal [...] ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam [...] hoc esse est tantum animal [...]. Sed comitatur illud sine dubio esse unum vel multa [...] quamvis sit comitans ipsum extrinsecus [...] quamvis sit cum mille condicionibus quae adiunguntur ei extrinsecus [...] unitas addita est ei super animalitatem suam et est de aliis consequentibus¹⁸.

La tesis de que “el hecho de ser uno o múltiple” o “el hecho de ser general o particular” son condiciones concomitantes que proceden *desde fuera y no desde dentro*, induce sin duda a Avicena a no establecer ningún *orden* entre las nociones que son común a todas las realidades.

Debe prestarse atención a la circunstancia —no señalada por Courtine, pero muy significativa en relación con el discurso que aquí se está desarrollando— de que Avicena, antes de examinar al animal en cuanto a su definición y noción, distingue al animal así considerado del animal físico, es decir, del animal sensible considerado como mezclado con la materia y los accidentes. El Avicena Latino escribe:

Dicemus ergo quod hic est quiddam sensibile quod est animal vel homo cum materia et accidentibus, et hoc est homo naturalis. Et hic est quiddam quod

¹⁷ Courtine 1999, p. 303.

¹⁸ *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, pp. 233-237. El vínculo en Avicena entre el carácter extrínseco de la esencia y la doctrina de los trascendentales está destacado —siguiendo a Amélie-Marie Goichon— por Louis de Raeymaeker, quien escribe: «Si el principio de la existencia estuviera en los elementos internos de una quiddidad, el reino de la existencia no se extendería más allá del reino de esa quiddidad. O la existencia está adherida a todas las categorías y por lo tanto trasciende a cada una en particular. Por lo tanto, es fuera de las *quiddidad* donde debe encontrarse el príncipe de su ser». Raeymaeker 1956, p. 123. Cfr. Goichon 1937, p. 139. Las consideraciones de Goichon y Raeymaeker confirman la oportunidad de considerar la falta de claridad o ambigüedad de Avicenn sobre la relación entre el uno y lo múltiple como consecuencia de una elección especulativa específica y no como el resultado de un sistema filosófico incompleto que debe ser perfeccionado.

*est animal vel homo, consideratum in se ipso secundum hoc quod est ipsum, non accepto cum eo hoc quod est sibi admixtum*¹⁹.

La importancia de este pasaje resulta evidente si tenemos en cuenta que en las “cosas compuestas y confusas” (o, dicho de otro modo, en lo múltiple presupuesto por el uno) el “*ens per se*” se nos da siempre impregnado, mezclado con el “*ens per accidens*”!²⁰ De ahí la plausibilidad de la siguiente interpretación: el hecho de que Avicena no establezca ningún orden preciso entre las nociones comunes a todas las realidades, como el ente, el uno y lo múltiple, está estrictamente ligado a una consideración de estas nociones que no distingue adecuadamente entre su propio nivel, es decir, el trascendental, y el nivel propio de las determinaciones categoriales o genéricas, es decir, el predicamental. En cambio, la necesidad de distinguir explícitamente los dos planes la advierte Tomás de Aquino, quien —además de esta necesidad— advierte al mismo tiempo la de establecer un orden preciso entre el ente y los trascendentales: el ente, el no-ente, la división, el uno, lo múltiple, la cosa. Por ejemplo, el *Doctor Communis* escribe en la Lección 3 del Libro IV del *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*:

Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cuius ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio; quamvis aliqua divisa modo praedicto rationem multitudinis habere non possint nisi prius cuilibet divisorum ratio unius attribuat²¹.

¹⁹ *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, p. 233.

²⁰ Utilizo los verbos “impregnar” y “mezclar” con una intención polémica hacia la especulación aviceniense, ya que los términos “*imprégnée*” y “*mêlangée*” son empleados correctamente por Raeymacker con respecto a la noción aviceniense de “ser”.

²¹ *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 3, n. 3. Hay otros lugares donde Tomás de Aquino establece un orden análogo de los trascendentales. Algunos de estos lugares son los siguientes: «*Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens: et ista sufficiunt ad definitionem unius, secundum quod intelligimus unum esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens: et haec, scilicet distincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis; et tunc definit multitudinem id quod est ex unis, quorum unum non est alterum; et sic in definitione multitudinis cadit unitas, licet non e converso*» (*Super Sent.*, lib. 1, d. 24, q. 1, a. 3, ad 2); «*Sic ergo patet quod prima pluralitatis vel divisionis ratio sive principium est ex negatione et affirmatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc plura. Unde sicut post ens, in quantum est indivisum, statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas priorum simplicium*» (*Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 1, co. 3); «*primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem*» (*Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 2, ad 4); «*primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum*» (*Sententia Metaphysicae*, lib.

Aunque en Avicena entre el ente, el uno y lo múltiple hay más una relación de “equiparación”²² que de “concomitancia”, la tesis de que el ente, el uno y lo múltiple son condiciones concomitantes extrínsecas de la esencia impide establecer una precisa relación de *consecuencialidad* entre dichas nociones primarias. Se trata de una observación que destaca, por un lado, la centralidad en la filosofía aviceniana de la función metafísica de la esencia y, en virtud de la esencia, de la “*res*” y, por otro, la diferencia entre el sistema aviceniano y el tomista, ya que en el orden que Tomás de Aquino establece entre los trascendentales del ente la “*res*” —desde el punto de vista de nuestro conocimiento— se deriva del uno y de lo múltiple.

En el artículo 1 de la cuestión 1 del *De veritate*, Tomás de Aquino, después de haber dicho que «*aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*»²³, distingue entre los modos especiales del ente que constituyen los distintos géneros de las cosas y los modos generales que se derivan de cada ente. Estos últimos constituyen los trascendentales, que se distinguen además entre las nociones que pertenecen al ente considerado en sí y las que pertenecen al ente considerado en su relación con otra cosa²⁴. Los primeros se indican con el término “*res*” y el término “*unum*”: mientras la cosa expresa la esencia del ente, el uno expresa el ente indiviso. En cambio, de las nociones que se refieren al orden de una cosa con respecto a otra, es posible derivar la noción que denota la división de un ente de los demás, que es el “*aliquid*”²⁵, y las nociones que denotan la

10, l. 4, n. 15). En estos pasajes Tomás de Aquino no incluye la “*res*” en la lista de trascendentales simplemente por el hecho de que tal inclusión no es uno de los “fines inmediatos” que persigue en tales lugares. Sin embargo, en Tomás de Aquino la noción trascendental de “*res*” se sigue de la razón formal del uno.

²² Hay que incluir también lo múltiple en el contexto de las nociones que, según Avicena, mantienen una relación de “equiparación” entre sí a la luz de que el propio filósofo árabe, cuando afirma que el uno “*parificatur ad esse*”, conecta la necesidad de considerar el uno con la necesidad de considerar lo múltiple.

²³ *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

²⁴ Tomás de Aquino afirma: «*Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. [...] Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud*». *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

²⁵ Nótese que en este contexto la noción de “*aliquid o divisio*”, si bien tiene un alcance trascendental, en sentido estricto no se configura como una propiedad del ente (“*passio entis*”), en cuanto no determina el “*ens*” en sí mismo, sino solo en su relación con otra cosa. Véase al respecto Ferraro 2014, p. 102.

conveniencia de un ente con otro, a saber, el “*bonum*” y el “*verum*”²⁶. Sobre el orden de los trascendentales propuesto por el *Doctor Communis* en el *De veritate*, Bernhard Blankenhorn escribe:

La distinción de los demás, que Tomás indica con el transcendental “algo” (*aliquid*) en DV 1.1, supone la unidad, por lo que “algo” viene después de “uno” en el orden de los trascendentales. Nada puede ser distinto de los demás si no es indiviso en sí mismo, si no tiene una unidad intrínseca²⁷.

La afirmación de Blankenhorn de que “*aliquid*” (la noción que denota la división) presupone el uno puede parecer sorprendente solo si no se tiene en cuenta que Tomás de Aquino propone dos tipos diferentes de orden de los trascendentales. De hecho dichos tipos presentan las nociones primarias según una secuencia inversa²⁸. Por supuesto, esto no significa que el *Doctor communis* se contradiga a sí mismo, sino solo que, al proporcionar los diferentes tipos de orden, adopta diferentes perspectivas. Tomás de Aquino, mientras que en el artículo 1 de la cuestión 1 del *De veritate* emplea un procedimiento correspondiente a la vía analítica o resolutive, en la lección 3 del libro IV del *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* emplea un procedimiento correspondiente a la vía sintética o compositiva²⁹. Es este último procedimiento el que nos interesa,

²⁶ Tomás de Aquino afirma: «*Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. 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. [...] Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid. [...] Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud*». *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

²⁷ Blankenhorn 2004, p. 620.

²⁸ Refiriéndose a la relación entre abstracto y concreto (o, en otras palabras, entre simple y compuesto), Francis A. Cunningham resume bien el orden presente en el artículo 1 de la cuestión 1 del *De veritate*. El estudioso escribe: «Así como Sócrates es llamado hombre en razón de la humanidad que puede abstraerse de él, también todo objeto real puede llamarse: ente, *ens*, en razón del *esse* que puede derivarse de él; cosa, *res*, en razón de su esencia o *esse proprium*; uno, *unum*, por su falta de división dentro de sí mismo; algo, *aliquid*, por su referencia a otros, *aliud quid*; verdadero, *verum*, en razón de su referencia a un intelecto; bueno, *bonum*, en razón de su referencia a una voluntad». Cunningham 1974, p. 204.

²⁹ En cuanto a la distinción tomista entre la vía analítica o resolutive y la vía sintética o compositiva, Luis Romera escribe: «El dinamismo racional de la inteligencia se da en dos sentidos: como reconducción de lo ya conocido de una realidad a dimensiones aún más originales, resolviendo lo derivado en lo original (vía della *resolutio*); o por el contrario, deduciendo nuevos conocimientos a partir de lo conocido (vía de la *compositio*, vía de la *inventionis* o del descubrimiento). Mientras que la modalidad resolutive se configura como un “movimiento ascendente” en el que se remonta a las causas extrínsecas, o como un “movimiento de profundización” en el que se indagan los principios intrínsecos del ente; la modalidad de la composición o de la invención es “descendente”, derivando del principio una multiplicidad de consecuencias». Romera 2004, p. 132. Sobre la “*resolutio*” véase en particular Sanguinetti 1991, pp. 126-132.

ya que la secuencia de nociones primarias a las que da lugar es la que refleja el *orden de origen* de estas nociones. Por lo tanto, el orden que debe seguirse aquí no es “*res*”, “*unum*” y “*aliquid* o *divisio*”, sino “*aliquid* o *divisio*”, “*unum*” y “*res*”³⁰. Ahora bien, siguiendo estas consideraciones, creo oportuno volver a poner de manifiesto las diferencias entre Tomás de Aquino y Avicena. En primer lugar, mientras que en el filósofo árabe la “*res*” goza de una primacía metafísica con respecto a todas las demás nociones primarias, en Tomás de Aquino la “*res*” tiene una posición subordinada (menos originaria) tanto con respecto a la noción de “*unum*” como con respecto a la de “*aliquid* o *divisio*”. En segundo lugar, mientras que en Avicena la “*quiddam sensibile*” no parece desempeñar ninguna función en referencia con la relación de concomitancia entre las nociones primarias, en Tomás de Aquino la esencia o sustancia sensible —aquella que se da en las “cosas compuestas y confusas”³¹— desempeña una función fundamental respecto a la noción trascendental de “*aliquid* o *divisio*”. En otras palabras, los dos filósofos distinguen la esencia indefinida de la esencia definida, pero, mientras que en el *Doctor communis* es la esencia indefinida la que juega un papel protagónico respecto a la multiplicidad situada a nivel trascendental, en Avicena es la esencia definida (la esencia “*quantum ad definitionem suam*”) la que juega un papel protagónico respecto a la multiplicidad entendida como “atributo propio” del ente.

3. La influencia de Avicena sobre Tomás de Aquino

No es legítimo establecer una comparación entre Avicena y Tomás de Aquino sobre la base de parámetros definibles de manera abstracta. A pesar de las

³⁰ Sobre los términos “*res*” y “*aliquid* o *divisio*”, dice Pierre-Ceslas Courtès: «Mantenemos la palabra latina *res*. Es una noción filosófica precisa. Nos parece que después del comentario a la *Metafísica* es necesario, en cuanto al Uno, admitir dos momentos de la *res*: un nivel imperfectamente definido que corresponde, a nivel de la reflexión filosófica, a nuestro “algo”; un segundo momento en el que podríamos traducirlo con “cosa”, en el sentido de realidad definida, como en la expresión: amar es una cosa, conocer es otra. En cuanto a *aliquid*, es el desprendimiento de la *res* sobre el “fondo del mundo”, como diría un discípulo de Sartre. Implica la división de algo (*quid*) en relación con otras cosas (*ab aliis*)». Courtès 1968, p. 233.

³¹ Piénsese en la tesis de que los accidentes no son una envoltura exterior de la sustancia (de tal manera que puedan, en su apariencia, ocultar “lo que es”). Tomás de Aquino escribe: «*Res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra a sensu initium sumit, cui per se obiectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I de anima dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est*». *De veritate*, q. 1, a. 10, co. Battista Mondin escribe: «[Tomás de Aquino] hace una limpieza general del prejuicio que ve en el accidente algo secundario, algo superfluo del que la sustancia podría prescindir impunemente». Mondin 1991, p. 21. Véase también Ferro - Mignucci - Falt 2010, p. 64.

diferencias recién mencionadas, la influencia de Avicena sobre Tomás de Aquino es muy fuerte también en referencia al orden de los trascendentales. Para arrojar luz sobre esta influencia, primero es conveniente partir de lo que escribe Jan A. Artsen en controversia con Leo J. Elders sobre el tema en consideración:

Leo Elders ha argumentado que el concepto de no-ente que ocupa el segundo lugar en el orden de Tomás no es una pura negación, sino un no-ente en cierto sentido (*secundum quid*). Esto quiere decir que no es este ente, sino otro ente. Para esta interpretación del *non ens*, apela a un pasaje del comentario de Tomás a la *Física* que articula un triple significado de “no-ente”. Puede significar lo que es falso en un juicio; o lo que está en potencia en contraposición a lo que está en acto como tal; o, en tercer lugar, lo que está en potencia, no en relación con el ente en acto como tal, sino con este ente en acto. No-blanco, por ejemplo, es no-ente en este sentido. La interpretación de Elders del *non ens* como otro ente se basa en el último sentido, pero no encuentra apoyo en el texto citado. El tercer sentido se refiere a la ausencia de una determinación accidental en un sujeto que ya existe. No significa “el otro” en el sentido de un ente en acto esencialmente diferente de este o aquel ente. Su sugerencia de que la primera oposición del ente solo puede ser oposición a otro ente no es convincente. Debemos buscar alguna otra manera de hacer inteligible la transición de la negación a la división en la descripción tomista de las nociones primarias³².

En mi opinión, la crítica de Aertsen solo puede aceptarse parcialmente. No cabe duda de que el “*non ens*” como segunda noción incluida en el *orden de origen* de los trascendentales no puede tener un significado equivalente ni al de la falta de una determinación *accidental* en un sujeto ni al de *otro ente*. El primer significado —independientemente de su equivalencia con el segundo— nos obliga a permanecer en un nivel puramente predicamental, es decir, en un nivel totalmente inadecuado para dar cuenta de una secuencia de carácter trascendental. El segundo significado no puede dar cuenta de la transición que permite pasar *de la negación a la división*. Aertsen, al subrayar acertadamente que la contradicción basada en las dos primeras nociones incluidas en el orden de los trascendentales no es la oposición entre *este ente* y *otro ente* (es decir, entre dos entes), sino entre ente y no-ente, se refiere a la tesis tomista que se encuentra en el *Comentario* de Boecio al *De Trinitate*

³² Aertsen 1996, pp. 221-222. El texto que Aertsen tiene en mente al criticar la interpretación de Elders es el siguiente: Elders 1962, p. 574.

según la cual «*non potest autem hoc esse, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens; nihil autem dividitur ab ente nisi non ens*»³³. Además, lo que afirma Aertsen se confirma plenamente en el siguiente pasaje:

*Divisio non requirit utrumque condvisorum esse ens, cum sit divisio per affirmationem et negationem*³⁴.

No obstante, cabe admitir que Leo J. Elders tiene algo de razón en su interpretación. La noción de no-ente no es una pura negación, sino un no-ente “*secundum quid*”, ya que el no-ente, siendo el ente la noción más universal, sigue basándose en el ente³⁵. Por lo tanto, el ente, aunque no es la negación de una determinación *accidental* en un sujeto, sigue siendo una negación en un sujeto³⁶. Quizás, Aertsen pasa por alto el hecho de que a nivel trascendental la diferencia de razón, según Tomás de Aquino, no es meramente lógica. Es una diferencia que, como interpreta Giovanni Ventimiglia, es la más radical que puede existir dentro de un mismo sujeto: no es tan ideal que no pueda tener un fundamento real, ni tan real que no pueda conservar la identidad que también debe atribuirse al sujeto³⁷. La interpretación de Ventimiglia está en perfecta sintonía con lo que dice John F. Wippel al referirse directamente a la noción de no-ente:

Como el *esse* no se divide por sí mismo, solo puede dividirse por algo distinto de sí mismo, es decir, por la esencia o el no-ente real. Aquí vemos tanto la fuerza como la debilidad de la argumentación de Parménides. Por supuesto, el ente no puede dividirse de sí mismo por sí mismo; solo puede dividirse por algo que es diferente de sí mismo. Pero esto no significa que lo que es diferente del *esse* deba identificarse con la nada absoluta o el no-ente absoluto. Tomás de Aquino defiende [...] el no ente relativo³⁸.

Por un lado, puesto que la diferencia que se produce en el plano trascendental no es tan real que no pueda preservar la identidad, el no-ente incluido en el “*ordo originis*” no da lugar a la oposición entre dos entes. Por otra parte, puesto que la diferencia que se da a nivel trascendental no es tan ideal que no pueda tener un fundamento real, el no-ente incluido en el “*ordo originis*” no puede ser

³³ *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 1, co. 2. Véase también Wippel 1985, pp. 563-590.

³⁴ *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 1, co. 4.

³⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 2, ad 1.

³⁶ Cfr. *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 3, n. 2.

³⁷ Cfr. Ventimiglia 2007, p. 308.

³⁸ Wippel 2000, pp. 188-189.

una pura negación (la nada en sentido absoluto), sino una negación relativa³⁹. Por lo tanto, puede decirse que la interpretación de Aertsen, al descuidar la *realidad* del no-ente, adolece de un enfoque similar al de Parménides. Por otra parte, ¿cómo puede afirmarse o conocerse *una pura negación del ente*?

Avicena sostiene que la nada absoluta no puede ser ni objeto de enunciación ni objeto de conocimiento. Argumentando en contra de la concepción de la escuela de los Mutazalites (escuela de la teología especulativa islámica) según la cual el no-ente es una “cosa”⁴⁰, el filósofo árabe argumenta que una “cosa” no puede existir ni en la mente ni en la realidad exterior. El no-ente en sentido absoluto no puede enunciarse, porque en cuanto se enuncia ya se le ha conferido cierta realidad, la que precisamente tiene en la mente. Del mismo modo, el no-ente en sentido absoluto es incognoscible, porque, una vez conocido, ya no es la nada absoluta:

*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. 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; si autem aliud intelligitur praeter hoc, erit falsum, nec erit enuntiatio ullo modo, nec erit scita nisi quia est imaginata in anima tantum*⁴¹.

³⁹ Ventimiglia no oculta «la incomodidad teórica ante la tesis de la trascendencia de una división entre *ens* y *non ens*. De hecho, aquí todo contribuye a nutrir la convicción de una tesis idealista *ante litteram*, en la que el no-ente y la negación, siendo momentos esenciales y necesarios en la definición del ente, se imponen como realidades no inferiores a él. Por supuesto que este no es el caso de Tomás de Aquino, pero ciertamente nunca encontraremos en su obra argumentos contrarios a esta interpretación errónea, por la sencilla razón de que la dialéctica hegeliana no era una tesis medieval». Ventimiglia 2007, p. 184. Creo que la incomodidad teórica que se deriva del entender el no-ente como *realidad* inferior al ente desaparece precisamente si tenemos en cuenta la tesis interpretativa de Wippel según la cual en Tomás de Aquino el no-ente no debe concebirse como una negación absoluta, sino como una negación relativa.

⁴⁰ Michael E. Marmura escribe: «A lo largo de esta sección, Avicena critica la opinión de los Mutazalites de que la inexistencia es “una cosa”. Un primer indicio de ello es la propia afirmación de que “la cosa es aquello sobre lo que se da información”. En efecto, tenemos un reporte en que el teólogo mutazalite Abū Calī al-Jubbāī (d. ca. 303-915) ha argumentado que podemos referirnos a Dios como una “cosa” porque “la cosa es aquello sobre lo que se da información”». Marmura 1984, p. 228.

⁴¹ *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, p. 36. Para justificar la tesis de que es imposible que una “cosa” no exista ni en la mente ni en la realidad externa, Avicena sostiene: «*Unde de non esse absolute non enuntiatur aliquid affirmative. Sed si enuntiatur 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 enuntiari res? Sensus enim nostrae dictionis, quod non esse 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*». *Ibid.*, p. 36-37. Véase también Druart 2001, pp. 133-134. Refiriéndose a los Mutazalites, el filósofo árabe afirma también: «*Sed apud homines qui tenent hanc sententiam secundum quod scitur*

Para comprender la influencia de Avicena sobre la tesis tomista de que el “*non ens*” se configura como la segunda noción incluida en el *orden de origen* de los trascendentales, conviene en todo caso remitirse a la sección 6 del tratado VIII sobre el *Libro sobre la filosofía primera o ciencia divina*. Aquí, con respecto a la distinción entre Dios (lo que necesariamente existe) y todas las demás cosas, está escrito:

Ceterarum vero rerum quidditates, sicut nosti, non merentur esse, sed prout sunt in seipsis, non considerata relatione earum ad necesse esse, merentur privationem; et ob hoc sunt omnes, prout sunt in seipsis, falsae, sed propter ipsum est certitudo earum, et respectu faciei sequentis sunt acquisita, et ob hoc omnis res perit nisi secundum id quod est versus faciem eius; et ideo dignius est ut sit ipse necesse esse et veritas⁴².

Las quiddidades de todas las cosas distintas de Dios no son nada *en sí mismas*. Independientemente de su relación con lo Necesariamente Existente, son falsas. Incluso Luis de Raeymaeker sostiene que en Avicena el no-ente se configura como un concomitante directo y de por sí necesario, puesto que se deriva inmediatamente de la quiddidad⁴³. La cuestión es que estamos ante una lección en la que el *Doctor Communis* se inspira abiertamente. Está escrito en el *De veritate*:

Et similiter dicendum ad decimumseptimum, quia creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum quod vero ab eo deficit falsitatem habet, ut etiam Avicenna dicit⁴⁴.

et annuntiatur de illo, sunt res quae non habent similitudinem cum eo quod debent loqui de non esse; quod qui scire voluerit, legat inania verba eorum quae non merentur inspicere. Illi autem non inciderunt in errorem illum nisi propter ignorantiam suam de hoc quod enuntiationes non sunt nisi ex intentionibus quae habent esse in anima, quamvis sint de non esse, ita tamen ut enuntiatio fiat de illis secundum hoc quod habent comparationem aliquam ad singularia». Liber de philosophia prima sive scientia divina, I, 5, pp. 38-39. A este respecto, véase Marmura 1975, pp. 95-97.

⁴² *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, VIII, 6, p. 413.

⁴³ Raeymaeker dice con mucha eficacia: «Avicena lo afirma hasta el punto de sostener que de la quiddidad se deriva, de sí misma e inmediatamente, el concomitante del no-ente: la quiddidad definiéndose como debe definirse, tiene esta propiedad de no-ente, al igual que el número tres, por razón de lo que la constituye, tiene la propiedad de ser impar. Por sí misma, la quiddidad es el no-ente: es un concomitante directo y de por sí necesario. Se le puede agregar el concomitante de la existencia, pero es indirecto y tiene su fuente fuera; en modo alguno puede modificar el fundamento de la inteligibilidad de la quiddidad, ni afectar la constitución interna de ésta y, por tanto, no suprime el concomitante del no-ente, que brota de la quiddidad como propiedad natural e inevitable». Raeymaeker 1956, p. 124.

⁴⁴ *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 17. Del mismo modo que en Avicena, en Tomás de Aquino todas las cosas distintas de Dios, tomadas en sí mismas, son nada. Jean-François Courtine, refiriéndose a varios pasajes tomados de las obras tomistas, escribe sobre Tomás de Aquino: «Todos los entes que no sean el ser mismo —el ser por excelencia o el ser puro y simple—, si son, lo son siempre porque han recibido el ser, porque participan de diversas maneras en la *ratio entis* o *natura entitatis*, pero tomados en sí mismos

En consideración de que la oposición entre el ente y el no-ente (oposición que da lugar a la noción de “*divisio o aliquid*”) no es más que una expresión de la tesis de que cada criatura tiene algo verdadero solo en la medida en que se aproxima a la Primera Verdad⁴⁵, resulta evidente la enorme influencia que Avicena ejerce sobre Tomás de Aquino. Así como en Avicena el no-ente se configura como un concomitante directo y de por sí necesario, en Tomás de Aquino el no-ente se inscribe en el *orden de origen* de los trascendentales. Así como en el filósofo árabe el no-ente pasa a formar parte de la *constitución interna* de la quiddidad de cada cosa, en el *Doctor communis* el no-ente establece una relación de *derivación intrínseca* con la primera noción que concibe el intelecto.

no son nada: no son más que un “defecto”, falta de ser, se inclinan continuamente hacia la nada, de tal manera que, para mantenerse en el ser, necesitan constantemente ser creados, es decir, preservados por Dios». Courtine 1999, pp. 47-48. Dado que dentro del discurso en el que se sitúan estas palabras, Courtine destaca la diferencia entre Tomás de Aquino y Avicena en cuanto a la accidentalidad del ser, tal vez hubiera sido adecuado que el estudioso hubiera destacado también que el *Doctor Communis*, al sustentar la tesis de que todos los entes que no sean Dios son nada, está abiertamente inspirado por el filósofo árabe.

⁴⁵ El “*similiter*” contenido en el *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 17 se refiere a la respuesta anterior, donde Tomás de Aquino dice: «*Ad decimum sextum dicendum, quod esse simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum; ratione cuius dicitur Matth. cap. XIX, vers. 17: nemo bonus nisi solus Deus. Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse. Et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse quam de esse; et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur*». *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 16. La oposición entre el ente y el no-ente se explica precisamente a la luz de la tesis de que el “*esse*” de la criatura es mayor cuanto más se acerca a Dios y el “no *esse*” es mayor cuanto más se aleja de Dios.

Bibliografía

- Aertsen, Jan A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden - New York, Brill, 1996.
- Black, Deborah, "Mental existence in Thomas Aquinas and Avicenna", en *Mediaeval Studies*, 61 (1998), pp. 45-79.
- Blankenhorn, Bernhard, "Aquinas on the Transcendental One: An Overlooked Development in Doctrine", en *Angelicum*, 81 (2004), pp. 615-637.
- Cevolini, Alberto, "Realtà e riflessione. Introduzione al problema della verità", en *Divus Thomas*, 104 (2001), pp. 121-149.
- Chisaka, Yasuo, *S. Thomas d'Aquin et Avicenne (Sur les interprétations de l'être et de l'essence)*, en Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino (ed.), *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), t. 1: Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero, 1: Le fonti del pensiero di S. Tommaso*, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1975, pp. 284-295.
- Courtès, Pierre-Ceslas, "L'un selon saint Thomas", en *Revue Thomiste*, 68 (1968), pp. 198-240.
- Courtine, Jean-François, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, trad. it., Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- Cunningham, Francis A., "Averroes vs Avicenna on Being", en *The New Scholasticism*, 48 (1974), pp. 185-218.
- Druart, Thérèse-Anne, "Shay' or Res as concomitant of 'Being' in Avicenna", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 12 (2001), pp. 125-142.
- Elders, Leo J., "Le premier principe de la vie intellectuelle", en *Revue Thomiste*, 62 (1962), pp. 571-586.
- Ferraro, Christian, *Un'ipotesi inedita sul pulchrum*, en F. Renzi (ed.), *Dialettica positiva. Dal realismo del senso comune al realismo metafisico*, Roma, Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2014.
- Ferro, Carmelo - Mignucci, Mario - Falt, Paolo, *Accidente*, en *Enciclopedia Filosofica*, vol. I, Milano, Bompiani, 2010, pp. 61-67.
- Goichon, Amélie-Marie, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenne)*, Paris, Desclée De Brouwe, 1937.
- Goodman, Lenn E., *L'Universo di Avicenna*, trad. it., Genova, ECIG, 1995.
- Lizzini, Olga, *Avicenna*, Roma, Carocci, 2012.
- Marmura, Michael E., *Avicenna on primary concepts in the Metaphysics of his al-Shifā'*, en R. Savory and D. Agius (eds.), *Logos Islamikos: Studia Islamica*

- in honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, pp. 219-239.
- Marmura, Michael E., *Avicenna's Chapter 'On the Relative' in the Metaphysics of the al-Shifā'*, en G. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, New York, State University of New York Press, 1975, pp. 83-99.
- Mondin, Battista, *Dizionario enciclopedico di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1991
- Raeymaeker, Louis de, *L'être selon Avicenne et selon S. Thomas d'Aquin*, en V. Courtois (ed.), *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, Iran Society, 1956, pp. 119-131.
- Romera, Luis, *Loggetto della metafisica include Dio?*, en S. L. Brock (ed.), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Roma, Editore Armando, 2004, pp. 115-148.
- Sanguineti, Juan José, *Il triplice senso della resolutio in San Tommaso*, en *Atti del IX Congresso Tomistico internazionale*, vol. II, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 126-132.
- Svoboda, David, *Aquinas on One and Many*, Neunkirchen-Seelscheid, Editiones Scholasticae, 2016.
- Troilo, Erminio, *Lineamento e interpretazione del Sistema filosofico di Avicenna*, en Accademia Nazionale dei Lincei (ed.), *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Serie Ottava. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Roma, Bardi Editore, 1956, pp. 397-446.
- Ventimiglia, Giovanni, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 2007.
- Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000.
- Wippel, John F., "Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing", en *The Review of Metaphysics*, 38 (1985), pp. 563-590.
- Wisnovsky, Robert, *Avicenna and the Avicennian tradition*, en P. Adamson and R. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 92-136.

