

# Posibilidad y necesidad de Avicena

José Ignacio SARANYANA (Universidad de Navarra)

## 1. PRESTAMOS RECIBIDOS POR AVICENA

a) Aunque sea cuestión muy sabida, conviene recordar, una vez más, que Avicena conocía perfectamente los catorce libros de la *Metaphysica* aristotélica y estaba familiarizado con el *corpus logicum* del Estagirita. Los puntos de partida de su *Liber de Philosophia prima sive scientia divina* —comúnmente conocido por *Metaphysica*, una de las partes traducidas al latín de su enciclopedia titulada *Al-Sifá* (La curación)— son aristotélicos. Así, por ejemplo, está inspirado por el filósofo el convencimiento de que «primum subiectum huius scientiae (sc. *Metaphysicae*) est ens, in quantum ens» y, además, de que el ente no es definible, porque no constituye un género<sup>1</sup>. Es también peripatética su convicción de que el ser se dice de muchas maneras: «verbum ens significat etiam multas intentiones»<sup>2</sup>, paráfrasis de la famosa máxima «τό ὄν λέγεται πολλὰ ἄλλα». Avicena señala, también con Aristóteles, que las propiedades trascendentales son determinaciones inmediatas o primarias del ente: «quae autem sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt in rebus, sicut res et ens et unum, et cetera»<sup>3</sup>. Y ha leído en los escritos del filósofo macedonio: que lo necesario es una de las primeras nociones fundamentales, la número cinco en la relación aristotélica<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> *Liber de Philosophia prima*, tractatus I, capitulum 2 (ed. S. Van Riet, I, 13, 36-37 y 47s). Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, liber G, cap. 1 y liber 3, cap. 3.

<sup>2</sup> *Liber de Philosophia prima*, I, 5 (I, 35, 59-60). Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, G, 2.

<sup>3</sup> *Liber de Philosophia prima*, I, 5 (I, 33, 25-27). Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, G, 2.

<sup>4</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, D, 5. Las primeras «acepciones» son: principio, causa, elemento y naturaleza.

que hay seres necesarios por sí y por otros<sup>5</sup>, y que lo necesario y lo posible son conceptos que guardan entre sí profundas conexiones<sup>6</sup>.

b) También es importante subrayar que al-Fârâbî, fallecido unos treinta años antes del nacimiento de Avicena, fue el segundo maestro de Ibn Sînâ, guiándole en la comprensión de Aristóteles. En al-Fârâbî encontró, además, el intento de concordar el platonismo con el aristotelismo<sup>7</sup>, y la cuestión de intelecto, que ya había sido iniciada por al-Kîndî en el siglo IX.

c) No quedaría completo el cuadro de los préstamos recibidos por Avicena en la temática que nos ocupa si no hiciésemos referencia a las discusiones del *Kalam* árabe: «Dios —decían los mutazalimies— es Uno perfectamente y absolutamente Necesario, y todo lo demás es puramente posible.» Ni sería comprensible tampoco la importancia que Avicena concedió a la noción de *necesse* si olvidáramos su doctrina sobre la creación eterna. Si la creación no fuese eterna, es decir, si hubiese comenzado en un momento determinado, entonces «en la esencia (divina) habría comenzado un deseo, o una voluntad, o una naturaleza, o una potencia, o un poder, o algo parecido, lo cual no es así»<sup>8</sup>. Un cambio o alteración en la esencia divina le parecía contradictorio con su noción de Dios, como ser necesario por sí, único<sup>9</sup>, independientemente de cualquier principio distinto de sí mismo, que no puede obrar y dejar de obrar, en razón de que quiera ahora y después no quiera. Avicena afirmaba, pues, que todas las cosas proceden necesariamente de Dios, al modo de un emanacionismo más o menos inspirado en las doctrinas neoplatónicas.

Podemos concluir este epígrafe preliminar destacando que en la doctrina aviceniana pesaron especialmente la filosofía de Aristóteles, las especulaciones de al-Fârâbî, el neoplatonismo y los artículos fundamentales de su credo islámico<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Peri Hermeneias*, 12 et 13; *Analytica priora* A, 2 et 3.

<sup>7</sup> Al-Fârâbî escribió su célebre *Libro de la concordancia entre la filosofía de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles*. Sobre este pensador, oriundo del Turquestán persa, cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-Musulmana*, Madrid, 1957, I, 73-104; y ID, *La Filosofía árabe*, Madrid, 1963, pp. 43-68.

<sup>8</sup> Texto en *Al-Shifâ* y en *Al-Nayât*, reportado por A. M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris, 1938, n. 671, 2.

<sup>9</sup> Cfr. *Liber de Philosophia prima*, I, 7 (I, 48-55).

<sup>10</sup> Según M. CRUZ HERNÁNDEZ, las fuentes de Avicenna son: Al-Fârâbî, Aristóteles y Plotino. Cfr. *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana*, *Op. cit.*, I, 113.

## 2. EL TEMA DE LAS PRIMERAS NOCIONES

En base a los préstamos que hemos descrito en el epígrafe anterior, Avicena tuvo una intuición genial, que habría de ser punto de arranque de buena parte de la especulación altoescolástica (Tomás de Aquino, Enrique de Gante y Juan Duns Escoto, entre otros). He aquí el famoso texto en su versión más depurada: «Decimos que la cosa y el ente y lo necesario son lo que se imprime en el alma con la primera impresión, la cual no se adquiere a partir de otras impresiones más inmediatas, como la creencia, que tiene primeros principios y de los cuales se deriva por sí misma, aunque es distinta de ellos, si bien por ellos»<sup>11</sup>. Por consiguiente, la prioridad real del ente y de lo necesario con respecto a las demás perfecciones de las cosas es la causa, en el orden del conocer, de la primacía de la noción (concepto) de ente y de lo necesario. Pero bien entendido, como explícitamente recalcó Avicena, que esa prioridad intencional o conceptual es totalmente inmediata, sin mediación alguna. En esto se distinguen estas primeras nociones de los actos de creencia, que parecen inmediatos, aunque derivan de primeros principios que son su causa. Si ente y necesario no fuesen nociones primarias e independientes, no podría conocerse inmediatamente o intuitivamente lo que se significa por esas dos nociones, que están en la base de todas las demás.

Sin embargo, Avicena fue conciente de que entre las tres nociones citadas, *ens*, *res* und *necesse*, existe, incluso supuesta su prioridad, cierta gradación relativa en su inmediatez. «La palabra *ens* tiene muchas significaciones. Cuando designa lo que algo es, se denomina *res*, y *esse* propio de la cosa, cuando expresa que la cosa existe»<sup>12</sup>. Primero, por tanto, es la noción de ente. Y de ésta deriva la noción de *res*, si se atiende a lo que es una cosa (línea esencial), y la noción de *esse*, si se contempla como existente.

<sup>11</sup> «Dicemus igitur quod res et ens et necesse sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea» (*Liber de Philosophia prima*, I, 5; I, 31-32, 3-5). Otra versión en *Metaphysices compendium*, liber I, tractatus I, cap. 6 (ed. N. Caramè, Roma, 1926). La traducción que ofrecemos de este importante texto, no literal, se inspira en M. HORTEN, *Die Metaphysik Avicennas* (1906), reprint Frankfurt, 1960, 44; G. C. ANAWATI, *La métaphysique du Shifâ. Livres I à V*, París, 1978, 108 (= *Études musulmanes*, XXI); y en una comunicación oral de la Prof. Ingrid Creamer-Ruegenberg.

<sup>12</sup> «Verbum ens significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaque res, et est sicut esse proprium rei» (*Liber de Philosophia prima*, I, 5; I, 35, 59-61). Nuestra traducción no es literal. Hemos tenido a la vista el comentario TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.1, inc. (Véase la traducción castellana, anotada por J. García López, Pamplona, 1967).

Cabe también una división del ente considerado desde su perspectiva existencial: «Decimos que aquellas cosas que existen pueden dividirse conceptualmente en dos. Primero, cuando considerado el ente en sentido absoluto (*per se*), su existir no es necesario; y está claro que su existir no es imposible, porque si no, no existiría; y esto es lo que se expresa con el término posibilidad. Segundo, el ente que considerado por sí, su existir es necesario»<sup>13</sup>. Ya se ve, pues, que el ente, desde la perspectiva de su existencia, puede ser necesario o posible. De esta manera, Avicena entronca con la cuestión de la modalidad, que ya Aristóteles había puesto en circulación en sus *Peri Hermeneias*, *Analytica priora* y *Metaphysica*<sup>14</sup>. Conviene señalar, no obstante, que Ibn Sínâ distinguía perfectamente entre el ámbito de la Lógica y el de la Metafísica o ámbito extramental. Por eso, si invadió indebidamente el campo de la Lógica, habrá que pensar que lo hizo inadvertidamente o a propósito; pero nunca podrá acusársele de confundir ambos órdenes.

Como conclusión de este epígrafe cabría señalar, por último, que Tomás de Aquino estaba en lo cierto cuando escribió, durante su primera estancia parisina: «Aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas las concepciones es el ente, como dice Avicena al comienzo de su *Metaphysica*»<sup>15</sup>. Las nociones de cosa, de necesario y de posible, aunque primarias en sí mismas, se constituyen añadiendo algo al ente. No es concebible la cosa sin la noción de ente, porque la

<sup>13</sup> «Dicimus igitur quod ea quae cadunt sub esse possunt in intellectu dividi in duo. Quorum unum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse non est necessarium; et palam est etiam quod eius esse non est impossibile, alioquin non cadet sub esse, et hoc est in termino possibilitatis. Alterum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse erit necesse» (*Liber de Philosophia prima*, I, 6; I, 43, 8-13). Hemos tenido a la vista las traducciones de HORTEN, *Op. cit.*, 61, y de ANAWATI, *Op. cit.*, 113.

<sup>14</sup> Para una topografía de los sentidos de la «posibilidad» en Aristóteles, cfr. L. GÓMEZ CABRANES, *Los sentidos de la posibilidad en la «Metafísica» de Aristóteles*, Memoria de Licenciatura, Universidad de Navarra (Pamplona), 1980. Según Aristóteles, los sentidos del ente pueden agruparse en cuatro rúbricas fundamentales: el ente por accidente; el ente como lo verdadero; el ente como sustancia y como accidente; el ente como acto y como potencia. En cada uno de estos cuatro sentidos se encuentra alguna acepción de «posibilidad». En el ente por accidente aparece la «posibilidad como contingencia», caracterizada por su oposición a la necesidad. En el ámbito del ser veritativo es donde se inscribe el sentido lógico de la posibilidad, como una de las modalidades veritativas. La sustancia y los accidentes se comportan, respectivamente, como potencia y acto, estructura que remite al cuarto sentido del ser. En el ámbito del ente como potencia y acto se inscriben, más propiamente, los diversos sentidos de «posibilidad», y aquí se sitúa principalmente la posibilidad que se dice según la potencia, es decir, la «posibilidad real».

<sup>15</sup> «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae suae*» (*De Veritate*, q. 1, a. 1c). Cfr. también *De ente et essentia*, proemium; *In Boeth. de Trinitate*, q. 1, a. 3, obj. 3; *In Metaphys.*, lect. 2.

cosa expresa lo que es un ente determinado. Tampoco puede pensarse en el *esse* sin la noción de ente, pues el *esse* expresa que un ente existe. Con razonamientos parecidos podríamos concluir que las nociones de posibilidad y necesidad se apoyan en la de ente a través del concepto de *esse*. Tomás, por tanto, conocía muy bien el pensamiento de Avicena y lo interpretaba correctamente. Pero es interesante destacar que Aquino no siguió a Avicena en su noción de posibilidad, aunque su famosa *tertia via* parezca indicar lo contrario<sup>16</sup>.

### 3. DIVISION DE LA POSIBILIDAD

Avicena, siguiendo a Aristóteles, comprendió que las nociones de necesidad y posibilidad son análogas; es decir, que se pueden predicar de varios modos en los que la *ratio* de la predicación conserva siempre un sentido común mínimo y originario, y abordó con gran nitidez esta cuestión en su *Al-Nayât*<sup>17</sup>.

La «posibilidad» se divide en tres tipos: a) es posible el ente que, tanto si se supone existente como si supone no existente, no implica contradicción; b) también es posible lo que está en potencia; c) finalmente, es posible todo aquello cuyo ente es verdadero o real. Sólo en el primero de los tres sentidos, posibilidad se opone a necesidad: es la posibilidad entendida como contingencia. En el segundo sentido, la posibilidad entronca con la noción de potencia pasiva, y se sitúa en el ámbito del ente entendido como potencia y acto<sup>18</sup>. El tercer sentido es mucho más problemático, y expresa que es posible lo que puede llegar a ser, y también que es posible el ente que es, porque para ser debe ser posible.

El *Lexique* de Goichon nos ha permitido verificar nuestra exégesis del texto de *Al-Nayât* que acabamos de comentar<sup>19</sup>. Dos son los términos árabes empleados por Ibn Sínâ para expresar la noción de posibilidad: *imkân* y *mumkin*. En ambos términos distinguió Avicena claramente el ámbito de la posibilidad real y el de la posibilidad lógica. La posibilidad lógica indica uno de los modos de las proposiciones morales. En cambio, la posibilidad real admite una triple división. El posible como opuesto a necesario<sup>20</sup>: es la posibilidad en el ámbito del ente como accidente o contingencia. La posibilidad

<sup>16</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3c. Cfr. A. FAUS, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Heidelberg, 1931, II. *Christliche Philosophie*, 222-226.

<sup>17</sup> Cfr. AVICENA, *La salvación*, II, I, 1 (citamos la traducción de Cl. FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, Madrid, 1979, I, núm. 1018).

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Th, 4.

<sup>19</sup> Cfr. A. M. GOICHON, *Lexique*, *Op. cit.*, núms. 670 y 672. Vid. nota 8).

<sup>20</sup> «Negación de la necesidad de la no-existencia (= imposibilidad), o la simultánea negación de la necesidad, tanto de la no-existencia como de la existencia» (*Lexique*, núm. 670, 1).

tomada como potencia pasiva. Y la posibilidad como *possibilitas essendi*<sup>21</sup>.

Es curioso comprobar que en el ámbito que Avicena considera real son indudablemente reales la posibilidad como contingencia y la posibilidad como potencia. Pero ¿por qué consideró también real la *possibilitas essendi*? Parece evidente que tal *possibilitas* constituye un orden propio, distinto del configurado por la posibilidad como contingencia y como potencia pasiva. Es lo que algún autor ha denominado «la posibilidad todavía no realizada» —cuya condición es precisamente ser *possibilitas pura*—, como opuesto al posible realizado<sup>22</sup>. La contingencia y la potencia pasiva son posibles efectuados. ¿Qué es, entonces, la *possibilitas pura*?

#### 4. DIVISION Y DEFINICION DE LO NECESARIO

También en su *Al-Nayât*<sup>23</sup> Avicenna ofreció una triple división de lo necesario, paralela a la triple división de lo posible, que ya hemos estudiado en el epígrafe anterior.

Es «necesario» el ente que si se supone no existente implica contradicción: esta necesidad se opone a posibilidad tomada como contingencia. Caben, además, otros dos tipos de necesidad: el necesario por sí y el necesario por otro. Necesario por sí (*necesse per se*) es el ente que no tiene causa y es único<sup>24</sup>. Necesario por otro (*necesse per aliud vel propter aliud a se*), en cambio, es el ente que no tiene en sí la causa de existir, aunque es necesario; por consiguiente, no es forzosamente único.

Si dejamos a un lado el tema de la necesidad lógica o modal y nos centramos exclusivamente en la necesidad real, observamos, en primer lugar, que la necesidad, como opuesta a posibilidad o contingencia, es definible sólo por esta última; la cual, a su vez, sólo se define como opuesta a la necesidad. Se trata, por tanto, de una definición circular o recurrente<sup>25</sup>, que no obstante es útil y clarificadora, no por ella misma, sino porque son intuitivos, según Avicena, tanto el concepto de necesidad como el de posibilidad. En segundo lugar, comprobamos que lo necesario por sí está perfectamente definido

<sup>21</sup> «Todo engendrable, antes de su generación, debe ser posible en sí, pues si fuese imposible en sí, no sería en ningún caso» (*Lexique*, núm. 672, 1). La versión latina del *Metaphysices compendium* (I, I, 6) suena así: «Omne generatum necesse est ut antequam generetur, sit ipsum in se possibile esse; quia si fuisset impossibile esse in se, numquam existeret onino.»

<sup>22</sup> Cfr. S. RENZI, «L'essere necessario e l'esse possibile in Avicenna», en *Aquinas*, 10, 1967, pp. 40-52.

<sup>23</sup> Cfr. AVICENA, *La salvación*, II, I, 1 (en Cl. FERNÁNDEZ, *Op. cit.*, I, n. 1018).

<sup>24</sup> La demostración de que el *necesse per se* es único e incausado puede leerse en *Liber de Philosophia prima*, I, 6 (I, 44, 24-36) y en I, 7 (I, 49, 40 ss.).

<sup>25</sup> Cfr. AVICENA, *Liber de Philosophia prima*, I, 5 (I, 40, 55-62).

como el ente que no es causado. Queda explicar, por último, qué sea lo necesario por otro, puesto que paradójicamente se trata de un ente causado y, sin embargo, necesario.

Lo «necesario por otro» sólo se puede concebir en el contexto de la doctrina creacionista avicenniana. Recuérdese<sup>26</sup> que para Ibn Siná la creación es eterna (porque no cabe alteración en Dios) y necesaria (porque sólo si es necesaria, con la necesidad que postulaba el neoplatonismo, puede entenderse que ni siquiera haya habido cambio en Dios al crear eternamente). En una tal «Weltanschauung», todos los existentes son necesarios por otro. ¿Queda, pues, todavía lugar para hablar de la posibilidad, cuando todos los seres son necesarios?

Es muy probable que Avicena entreviera la dificultad que se cernía sobre su sistema. Quizá por ello escribió en el libro cuarto de su *Metaphysica*: «Las cosas universales o eternas, que no se corrompen, aunque sean particulares, no preceden en ningún caso a las cosas que están en potencia. Mejor dicho: en tales supuestos, la potencia es siempre posterior»<sup>27</sup>. Está claro que en el caso de seres eternos creados no hay potencia antecedente, pero ello no implica forzosamente que la posibilidad se haya descartado de una vez por todas en los seres incorruptibles, pues sabemos que, negada en tales seres la potencia real y la contingencia (dos de las acepciones de la posibilidad), resta todavía la *possibilitas essendi*.

## 5. POSIBILIDAD PURA Y NECESIDAD POR OTRO<sup>28</sup>

Todos los entes existentes son necesarios y, al mismo tiempo, para que existan, todos los entes deben de ser posibles<sup>29</sup>. Por con-

<sup>26</sup> Cfr. la nota 8. Interesa destacar que otros medievalistas han entendido que Avicena no argumenta aquí sobre la base de la doctrina de la creación, sino que se limita a exponer un argumento que sonaría así: Cuando algo existe realmente como posible, entonces tiene: a) el fundamento de su existencia fuera de sí, y b) tiene que existir y está presente su causa o fundamento. Por consiguiente, sería absurdo que no existiese y, sin embargo, estuviese presente su causa, porque en tal caso habría que buscar otra causa de su existencia y así hasta el infinito, en cuyo caso, o no existiría o existe, como se había previsto en el supuesto de partida. Luego existe necesariamente por su causa. (Comunicación oral de la Prof. Ingrid Craemer-Ruegenberg.)

<sup>27</sup> «Res autem universales vel aeternae quae non corrumpuntur, quamvis sint particularia, non praecedunt ea quae sunt in potentia ullo modo. Immo potentia est posterior secundum istas condiciones omni modo» (AVICENA, *Liber de Philosophia prima*, IV, 2; I, 211, 14-17).

<sup>28</sup> Cfr. G. VERBEKE, «Introduction doctrinale», en S. VAN RIET (ed.), *Avicenna latinus. Liber de Philosophia prima*, Leiden, I, 42-62. El estudio del Prof. Verbeke es muy sugestivo en el planteamiento de la cuestión, aunque, según nuestro parecer, no ha entrado decididamente en la aparente dicotomía entre posibilidad pura y necesidad por otro.

<sup>29</sup> Este principio, llevado hasta su extremo, sería también válido para el ser

siguiente, todo ente posible es necesario y todo ente necesario es posible. Es necesario con relación a la existencia, es decir, respecto a su causa; es posible en sí misma, o sea, con relación a su propia esencia (*quidditas*)<sup>30</sup>. Dicho en otros términos: lo-en-sí existe (es) por otro. A partir de estos razonamientos, Avicena obtuvo, como corolario de su concepción de lo posible y lo necesario, la distinción real entre *quidditas* y *esse* en todos los seres necesarios por otro, es decir, posibles en sí.

Pero, puesto que lo posible y lo necesario sólo se conjugan en el mismo plano cuando se trata de la posibilidad entendida como contingencia, es decir, en el orden aristotélico del ente entendido como accidente, habrá que concluir que Ibn Sînâ demostró la distinción real entre *essentia* y *esse* en el plano en el que el *esse* es accidental<sup>31</sup>.

Este corolario, que nos descubre cuál era, en el fondo, la concepción aviceniana sobre *essentia* y *esse*, nos va a permitir abordar la difícil cuestión, que hasta ahora hemos dejado pendiente, de la *possibilitas essendi*. En efecto: si el *esse* es algo accidental —no se dice que sea un accidente predicamental—, querrá afirmarse que la esencia puede tener *esse* y puede no tenerlo. Luego, si empieza a existir, era posible en sí que existiera<sup>32</sup>.

Ahora bien: ¿la *possibilitas essendi* es simplemente la condición de posibilidad del ser antes de su existencia concreta? Si sólo fuera eso, estaríamos en presencia de un *possibile logicum*. Avicena habría traspasado los límites de lo real, dentro de los cuales quería mantenerse por principio, y habría entrado el orden puramente mental. Pero no; para Ibn Sînâ, la *possibilitas essendi* era algo real, y debía serlo, puesto que todos los entes son necesarios, por ser necesaria la creación. He aquí el texto que nos parece capital: «Nosotros deno-

---

necesario por sí mismo. Pero no vamos a discutir por ahora este supuesto extremo, que haría todavía más paradójico el sistema aviceniano.

<sup>30</sup> «Huiusmodi esse non est necessarium (per se); esse est igitur possibile in sua quidditate, sed per alium praeter se fit necessarium esse» (AVICENA, *Liber de Philosophia prima*, II, 4; I, 94, 71-33). Cfr., además, *La salvación*, II, I, 1 (en: Cl. FERNÁNDEZ, *Op. cit.*, I, n. 1021).

<sup>31</sup> Cfr. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, París, 1948, 150-156. Ya Averroes entrevió, un siglo más tarde, los puntos débiles de la demostración aviceniana. Pero Ibn Roshd la criticó de forma demasiado radical. Para el filósofo hispanomusulmán, lo necesario y lo posible no constituyen atributos reales, sino sólo lógicos, del ente. Son, a lo sumo, negaciones o simples relaciones. Vid. sobre esta cuestión: M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Op. cit.*, 157-159; y A. GARCÍA-MARQUES, «Averroes, una fuente tomista de la noción de Dios», en *Sapientia*, 37, 1982, 89. Si está claro que el *esse* es, para Avicenna, algo accidental a la *essentia*, de ello, a nuestro entender, no puede concluirse que las nociones de *possibile* y *necesse* sean siempre y en todos los casos nociones lógicas.

<sup>32</sup> «Omne enim quod incipit esse, antequam sit, necesse est ut sit possibile in se» (AVICENA, *Liber de Philosophia prima*, IV, 2; I, 208, 52-53).

minamos —escribió Avicena— *possibilitas essendi* la capacidad de ser; y lo que es el sustrato o fundamento de la capacidad de ser, es decir, la cosa en la cual está la capacidad de ser, la llamamos sujeto (*subiectum*) o *hylé* o materia»<sup>33</sup>. Esta preciosa idea se perfila con la siguiente afirmación aviceniana: «La posibilidad de ser se dice por relación a aquella que tiene posibilidad de ser. Por ello, la *possibilitas essendi* no es una substancia sin sujeto, sino una intención en un sujeto y un *quid accidental* al sujeto»<sup>34</sup>.

¿Qué nos ha declarado Avicena en los dos textos citados? Primero, que la *possibilitas essendi* es la capacidad o potencia de ser. Segundo, que esa potencia se apoya en un sustrato, que se denomina sujeto o materia. Tercero, que esa capacidad es algo accidental en tal sujeto básico. La posibilidad de ser es, en definitiva, una forma accidental del sustrato común, preexistente, creado y eterno. He aquí, pues, por qué un ser necesario por otro (pues surge de la creación eterna) es, al mismo tiempo, posible. Entendiendo por tal posibilidad-de-ser algo real, no meramente lógico<sup>35</sup>. Avicena rozó, pues, el orden lógico, pero se mantuvo en el ámbito de lo extramental-real. Faust lo ha expresado con claridad: «Su doctrina sobre la necesidad (...) muestra que Avicena, a pesar de haberse mantenido muy próximo a la noción de un *possibile logicum*, acabó dejándola de lado, porque una tal doctrina sobre la necesidad era superflua en el contexto de un mundo eterno»<sup>36</sup>.

## 6. CONCLUSIONES

Todo el intento de Avicena consistió en mantener su análisis de la «posibilidad» y «necesidad» en el orden de lo real. Y, al mismo tiempo, considerar estas dos nociones como los dos modos primeros

<sup>33</sup> «Nos autem possibilitatem essendi vocamus potentiam essendi, et id quod est sustinens potentiam essendi, in quo est potentia essendi rem, vocamus subiectum et hyle et materiam» (*Liber de Philosophia prima*, IV, 2; I, 210, 88-92).

<sup>34</sup> «Possibilitas autem essendi non est nisi id quod dicitur per relationem ad illud cuius est possibilitas essendi. Possibilitas ergo essendi minime est substantia non in subiecto. Est igitur intentio in subiecto et quid accidentale subiecto» (*Metaphysices Compendium*, I, I, 6).

<sup>35</sup> Tomás de Aquino discutió esta doctrina, según la cual se precisa una potencia pasiva previa para que algo pueda ser creado —en polémica con la corriente aviceniana de París—, en su opúsculo: *De aeternitate mundi contra murmurantes*. Está claro que la hipótesis de una potencia pasiva previa, aunque se considere solamente en el ámbito lógico, puede conducir a las tesis ontológicas del maniqueísmo. Véase nuestras observaciones en la edición anotada del «De aeternitate mundi contra murmurante», en *Anuario Filosófico*, 9, 1976, 408-409, nota 8.

<sup>36</sup> A. FAUST, *Der Möglichkeitsgedanke*, *Op. cit.*, II, 225, nota Cfr. también G. ALBERT, *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Ottawa, 1981, pp. 20-32.

y más inmediatos en que se divide el ente. Además, no ignoraba Avicena el ámbito lógico de las proposiciones modales, que excluyó expresamente de su discusión.

A partir de las fuentes aristotélicas, estableció cuidadosamente los tres sentidos que, en el orden real, alcanzan tanto la posibilidad como la necesidad. Las dos tríadas tienen un punto de engarce, cuando «posibilidad» se equipara a contingencia y «necesidad» se toma bajo la acepción de necesario-por-otro. En tal caso, lo posible en sí es siempre necesario por otro, si bien la posibilidad se refiere a la esencia (*quidditas*) y la necesidad al existir (*esse*). La acepción necesario-por-otro no resulta contradictoria en la síntesis aviceniana, por su particular concepción de la creación eterna (derivada de la doctrina del *Kalam* y compatible con su credo islámico).

En el contexto que describimos, ¿qué es esa misteriosa *possibilitas essendi* que puede recibir o no recibir el *esse*? ¿Algo real o lógico? Para Avicena, algo real: un accidente del sustrato común y único, eterno y creado, que constituye el cosmos.

Al hipostasiar ese género supremo de la realidad, del cual todo se educa accidentalmente, nos encontramos frente a una concepción cosmológica monista. Pero además, al considerar que lo necesario y lo posible son las dos clases en las cuales se divide exhaustivamente el ente en la metafísica aviceniana, sentimos la tentación de identificar la *hylé* o «materia» con el ente. Si esta identificación fuese conforme a la doctrina de Ibn Sînâ, éste habría logrado tender un puente entre el mundo aristotélico y el mundo neoplatónico. Pero ¿a qué precio? Según Averroes, al precio de logicizar todo el análisis filosófico.

¿Por qué, podríamos preguntarnos al término de nuestra investigación, tanto interés por parte de Avicena en tender un puente entre el mundo de los géneros hipostasiados y el ámbito de las realidades sublunares? ¿Acaso intentó conciliar las dos alternativas que ofrecía el tercer interrogante de Porfirio (si los géneros y las especies están en las cosas o fuera de las cosas)? Recuérdese que la tercera cuestión porfiriana, que los latinos conocieron a través de las traducciones y comentarios de Boecio, establecía la alternativa entre Platón y Aristóteles, no sólo en el orden gnoseológico, sino también en el ontológico. Quién sabe si Avicena no se sintió defraudado después de la lectura de la obra de su maestro Al-Fârâbî titulada *Libro de la concordia entre la filosofía de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles*, y quiso aventurar otra vía de conciliación, en base a la noción de «posibilidad de ser»... Pero todo esto no es más que una hipótesis de trabajo, que convendría discutir más largamente...