
San Anselmo y los albores de la *scientia transcendens*. Una interpretación aviceniana de la “*regula Anselmi*”

*St. Anselm and the dawn of the scientia transcendens.
An Avicennian interpretation of the “regula Anselmi”*

HERNÁN GUERRERO-TRONCOSO

Universidad Católica del Maule
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Departamento de Filosofía
3480112 Talca (Chile)
heguerrero@ucm.cl
ORCID iD: 0000-0002-4236-449X

Abstract: This article interprets the rule proposed by St. Anselm in *Monologion* 15, following the Avicennian distinction between *ens* and *res*. Both the distinction and coincidence between them helps to explain the difference between being understood as a sphere, and being in a real sense, as “something”. It is concluded that the “*regula Anselmi*” sets the parameters for a transcendental attribution of the perfections of creatures to the divine essence, given that their intrinsic perfection is such that they can be predicated of both necessary being and possible beings.

Keywords: Anselm of Canterbury, Avicenna, medieval philosophy, ontology, transcendental.

Resumen: El presente artículo interpreta la regla propuesta por san Anselmo en el c. 15 del *Monologion*, siguiendo la distinción aviceniana entre *ens* y *res*. Su distinción y coincidencia ayuda a explicar la diferencia entre el ser entendido como ámbito y el ser en sentido real, como “algo”. Se concluye que la “*regula Anselmi*” establecería los parámetros para una atribución transcendental de las perfecciones de las criaturas a la esencia divina, en la medida en que su perfección intrínseca es tal, que pueden ser predicadas del ser necesario y de los seres posibles.

Palabras clave: Anselmo de Canterbury, Avicena, filosofía medieval, ontología, transcendentales.

RECIBIDO: DICIEMBRE DE 2018 / ACEPTADO: SEPTIEMBRE DE 2019
ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.54.2.001

Diversos estudiosos han afirmado en las últimas décadas que la meditación en torno a las nociones trascendentales constituiría el aporte más importante de la Escolástica a la historia del pensamiento occidental. Si bien es cierto que recién a mediados del siglo XIII se comenzó a llamar “trascendentales” a las nociones que van más allá de las categorías, desde los albores del Medioevo ya se tenía una comprensión más o menos definida de ellas, en particular gracias a la influencia de Boecio o a los vestigios de aristotelismo presentes en Occidente antes de que comenzara la traducción sistemática de las obras del Estagirita y de autores como Avicena y Averroes¹. Asimismo, y en íntima relación con los trascendentales, se ha planteado que en la Edad Media —en particular en el pensamiento de Juan Duns Escoto— habría tenido lugar un “segundo inicio” de la metafísica, en virtud del cual esta última sería considerada desde entonces como una *scientia transcendens*, que se ocupa del primer objeto del intelecto, en tanto condición para la comprensión de la realidad, en lugar de una ciencia que trata sobre todo de determinar las propiedades del ser supremo². Tal como señala J. Aertsen, aquel “segundo inicio” estaría ya presente en los escritos de Avicena, sobre todo al comienzo de su *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, conocido en la Escolástica con el título de *Metafísica*³. Sin embargo,

-
1. Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Brill, Leiden-Boston, 2012) 35-107; T. KOUTZAROVA, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien* (Brill, Leiden-Boston, 2009) 385-412; C. ERISMANN, *Un autre aristotélisme? La problématique métaphysique durant le haut Moyen Âge latin. À propos d'Anselme*, *Monologion* 27, “Quaestio” 5 (2005) 145-162, en particular 145-152; A. BERTOLACCI, *On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization*, en D. N. HASSE, A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (De Gruyter, Berlin-Boston, 2012) 197-223.
 2. Cf. L. HONNEFELDER, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, en J. P. BECKMANN et al. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen* (Meiner, Hamburg, 1987) 165-186; *id.*, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wölff-Kant-Peirce)* (Meiner, Hamburg, 1990) 403-421; *id.*, *Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin*, “*Philosophisches Jahrbuch*” 123/2 (2016) 443-457.
 3. Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy* cit., 75-100, en particular 75: “If there is

como lo reconoce el mismo estudioso holandés, la comprensión escolástica de los trascendentales no sigue sin más la posiciones avicenianas más características —como, por ejemplo, la de los universales o las primeras nociones del intelecto—, sino que también surge de una reelaboración original de parte de los Doctores del siglo XIII en adelante⁴.

Dentro de la historia de la elaboración de un pensamiento trascendental, la regla que se encuentra en el capítulo 15 del *Monologion* de san Anselmo de Canterbury bien puede servir como un hito hasta ahora ignorado. Es más, la mención constante a la “regula Anselmi” en los escritos de Enrique de Gante y Duns Escoto —en particular en los pasajes donde tratan de determinar los términos según los cuales es posible llevar a cabo una atribución trascendental a Dios de aquello que se concibe como simplemente perfecto en las criaturas— da cuenta del papel de dicha regla en el contexto de una comprensión trascendental de la realidad y de la metafísica de raigambre aviceniana⁵. En este sentido, se puede

a ‘second beginning of metaphysics’, there are good reasons for claiming that the main work of Arab metaphysics, Avicenna’s *De philosophia prima sive scientia divina*, rather than the Latin philosophy of the thirteenth and fourteenth century deserves this place in the genealogy of Western metaphysics”.

4. Cf. *Ibidem*, 100: “Yet [Avicenna’s] doctrine of the primary notions is not a theory of the transcendentals as it was developed in the Middle Ages [...] The *intensional* understanding of transcendentalism belongs to the core of the medieval doctrine. An illustration of such an understanding is a brief, but significant text by Albert the Great. After having mentioned the three Avicennian names *unum*, *res* and *aliquid* (that he regards as a distinct transcendental), Albert derives them from the first notion *ens* in a non-Avicennian way: *unum* adds ‘indivision’ to ‘being’, *aliquid* ‘particularized being’ (*ens particularizatum*) and *res* ‘stable being’ (*ens ratum*). We are not belittling Avicenna’s genius by maintaining that the elaboration of a systematic doctrine of the transcendentals is an original achievement of Latin philosophy”.
5. Cf. ENRIQUE DE GANTE, *Summa (Quaestiones ordinariae)* a. 32 q. 1 sol. R. MACKEN (ed.), *Ancient and Medieval Philosophy*, Series 2, vol. 27 (Leuven University Press, Leuven, 1991) 31: “Et secundum regulam praedictam Anselmi...”; *ibidem*, q. 2 sol. (ed. Macken, AMPH s. 2, 27) 46: “Dictam regulam de attribuendis Deo per proprietatem et non attribuendis consideravit Anselmus, quando dixit, *Monologio*, 15 cap...”; *ibidem*, 48: “Regulam ergo suam sic intellectam, ut iam dictum est, Anselmus applicat ad propositum dicens...”; B. JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio I* d. 8 n. 195 (ed. Commissionis Scotisticae, *Opera omnia* 4, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1956) 262: “Regula Anselmi, *Monologion* 15: ‘Necesse est ut sit quidquid omnino melius est ipsum quam non ipsum’”. Cf. H. SCHRÖCKER, *Das*

plantear como hipótesis que la presencia de la regla en autores influenciados por la doctrina de Avicena en pasajes clave para su propia formulación de la doctrina de los trascendentales, mostraría una tradición de interpretación según la cual ambos pensadores, Avicena y Anselmo, se complementarían entre sí y se iluminarían mutuamente, no obstante entre ellos no haya podido haber ningún contacto directo. Así, sobre el presupuesto de una complementariedad especulativa entre las doctrinas del filósofo persa y el monje de Aosta, corroborada por las elaboraciones posteriores de los maestros de la Escolástica, la presente exposición pretende demostrar que la comprensión aviceniana de las primeras nociones del intelecto permitiría comprender de mejor manera los términos en que Anselmo plantea su famosa regla, en la que determina los parámetros dentro de los cuales es posible sostener como válida respecto de la esencia divina la predicación de una propiedad que se conoce por su presencia en las criaturas. Según esta propuesta, tales parámetros responderían a una comprensión de la noción de ser (*ens*) distinta de la noción de cosa (*res*) y, a su vez, al reconocimiento del papel que juega el intelecto en la descripción de la realidad, que sería particularmente relevante en lo que respecta al conocimiento del ser supremo. Luego, dado que esos serían rasgos propios del “segundo inicio” de la metafísica, san Anselmo también debería ser considerado entre sus precursores.

1. LA DIFICULTAD DE UNA PREDICACIÓN ESENCIAL EN RELACIÓN CON EL SER SUPREMO

La así llamada “regla de Anselmo” es planteada por el arzobispo de Cantebury una vez concluida su exposición de la completa dependencia de las criaturas del ser supremo (c. 5-14). En este sentido, aun cuando Anselmo estime que sería muy asombroso que aquellos términos, según los cuales se pone de manifiesto lo que surgió de

Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham (Akademie Verlag, Berlin, 2003) 227-230; 307-310; J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy* cit., 390-393.

la nada y que depende en todo de aquel que lo creó, fueran capaces de expresar algo que convenga a la sustancia de su creador, de todas maneras valdría la pena al menos intentar ver qué tan lejos es posible llegar con este examen, el cual es promovido por la razón misma⁶. Aunque parezca una declaración retórica, que serviría para ensalzar al creador y para reafirmar la convicción de que un conocimiento perfecto de su esencia se encontraría fuera del alcance de la razón humana, estas palabras en último término plantean el alcance y los resultados de la indagación. En efecto, el punto principal radica en la exclusión de todo aquello que, por sí mismo, sería inadecuado para ser predicado de la esencia divina, a fin de que así quedaran en evidencia solo las propiedades que sería lícito atribuir a Dios y los términos según los cuales se podría llevar a cabo dicha atribución.

Así, en primer lugar, el monje de Aosta descarta una predicación puramente relativa en lo que se refiere a la esencia divina, ya que, en términos generales, la categoría de la relación no pone de manifiesto nada que pertenezca a la sustancia y, por lo tanto, sería con mayor razón inadecuada para afirmar algo propio de la sustancia divina⁷. Luego, para corroborar la validez formal la argumentación de los cuatro primeros capítulos, basada sobre una continuidad en los grados de perfección, cuyo grado máximo es el ser supremo, se hace necesario determinar los parámetros según los cuales es lícito plantear tal continuidad⁸. Al respecto, es Anselmo mismo quien destaca la paradoja inherente al modo en que ha procedido, ya que es

-
6. S. ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologion*, c. 15, F. S. SCHMITT (ed.) *Opera omnia*, vol. 1 (Nelson and Sons, Edinburgh, 1946) 28: "Iam non immerito valde moveor quam studiose possum inquirere, quid omnium quae de aliquo dici possunt, huic tam admirabili naturae queat convenire substantialiter. Quamquam enim mirer, si possit in nominibus vel verbis quas aptamus rebus factis de nihilo reperiri, quod digne dicatur de creatrice universorum substantia: tentandum tamen est, ad quid hanc indagacionem ratio perducet". Todas las traducciones son propias, aunque se ha consultado la edición de J. Alameda, en S. ANSELMO, *Obras completas de S. Anselmo*, vol. 1 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952) 285-348.
 7. *Ibidem*, 28: "Itaque de relativis quidem nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi de quo relative dicitur. Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est eius significativum substantiae".
 8. Cf. *Ibidem*, c. 1-4 (ed. Schmitt, *Opera 1*) 13-18; P. GILBERT, «*Id est summum omnium quae sunt*» (S. Anselme, *Monologion, chap. I-IV*), "Revue Philosophique de Louvain" 82/54 (1984) 199-223.

imposible que el carácter supremo del ser divino dependa de una relación con los demás seres, que son inferiores a él, pues la existencia de las criaturas no añade ninguna perfección al creador. En este sentido, para superar esa paradoja, nuestro autor reafirma el carácter esencial de la supremacía de la naturaleza divina, la cual, incluso si no existiera ninguna otra naturaleza además de ella y, por lo tanto, no se pudiera concebir como la sustancia más grande de todas o como el grado supremo de ser, no por ello sería menos buena, su magnitud no se vería disminuida, ni su esencia sería en ninguna medida menor. De esta manera, la determinación del carácter supremo de la esencia divina presenta en términos positivos lo que antes había sido expresado de modo negativo.

En efecto, el carácter supremo de la naturaleza divina, que se daba a conocer inicialmente de manera negativa, a saber, como algo que no puede ser concebido como sometido a ningún otro ni dependiente de otro, radicaría en que la esencia divina sería suficiente para sí misma en lo que respecta al despliegue de sus operaciones esenciales, de todo su ser⁹. Dicho de otro modo, puesto que el ser divino sería esencialmente supremo y, por ende, su supremacía no dependería de la existencia de otra naturaleza inferior, sería posible concebir sin contradicción dicho carácter sin que se lo conciba simplemente como un grado máximo dentro de una región determinada de la realidad, ya que la supremacía esencial es anterior a cualquier gradación. Por lo tanto, la supremacía esencial y cualquier otra determinación similar, que se concibe inicialmente en relación con las criaturas y luego en términos absolutos, permitiría que nos acercáramos a la esencia del ser supremo, aun cuando no la ponga de manifiesto en cuanto tal¹⁰.

-
9. *Ibidem*, c. 15 (ed. Schmitt, *Opera* 1) 28: “Si enim nulla earum rerum umquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur, ipsa nec summa nec maior intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur. Quod ex eo manifeste cognoscitur, quoniam ipsa quidquid boni vel magni est, non est per aliud quam per seipsam”.
10. *Ibidem*: “Si igitur summa natura sic potest intelligi non summa, ut tamen nequam sit maior aut minor quam cum intelligitur summa omnium: manifestum est quia ‘summum’ non simpliciter significat illam essentiam quae omnimodo maior et melior est, quam quidquid non est quod ipsa. Quod autem ratio docet de ‘summo’, non dissimiliter invenitur in similiter relativis”.

Ahora bien, con el fin de establecer los parámetros a partir de los cuales sería posible determinar de antemano acaso es lícito o no afirmar algo que se pueda concebir como propio de la esencia divina, san Anselmo propone una regla, que posteriormente se ha conocido con el nombre de “*regula Anselmi*”. Su formulación, en extremo precisa, vuelve muy difícil una traducción literal que recoja tal precisión. Por ello, al menos en este trabajo, se trabajará sobre la base del texto latino, esperando que la explicación posterior haga más comprensible la regla en castellano:

*Quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum. 'Ipsum' autem et 'non ipsum' non aliud hic intelligo quam verum, non verum; corpus, non corpus; et his similia*¹¹.

Sin entrar en un análisis detallado de la formulación, a primera vista se advierte una parte negativa, que excluye de plano cualquier predicación relativa, y otra afirmativa, en la que se estipulan los términos según los cuales sería lícito concebir como propio de la esencia divina algo que tiene lugar en las criaturas. Sobre este punto, es necesario observar que la regla estaría articulada en torno a eso que san Anselmo llama “aquello” (*ipsum*) y su contrario, lo “no-aquello” (*non ipsum*), y no al hecho de que algo o su contrario sean o existan¹². De hecho, se puede decir que ambos serían, pero, con respecto a lo que es lícito concebir como propio de la esencia divina, habría una clase de “aquello” que sería preferible por sobre su contrario, y otra en la

11. *Ibidem*.

12. Cf. la traducción de Alameda, que interpreta este pasaje de la siguiente manera (*Obras completas* cit., 229): “... todo lo que no es del número de las cosas relativas es tal, que es mejor siendo que no siendo, o tal, que la no existencia es para él en ciertos casos mejor que el ser”. La exposición que sigue se puede comparar con el análisis de B. LEFTOW, *Anselm's perfect-being Theology*, en B. DAVIES, B. LEFTOW (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm to Anselm* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004) 132-156, en particular 135-139; H. SCHRÖCKER, *Das Verhältnis* cit., 224-226. Un análisis de la *regula* en el contexto del *Monologion* se encuentra en H. GUERRERO-TRONCOSO, *Identidad – confluencia – trascendencia. Elementos para una interpretación histórico-especulativa del argumento de san Anselmo*, “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 36/3 (2019) 617-640.

que este último, el “no-aquello”, sería más adecuado para concebir la esencia divina.

Pues bien, si la regla se interpreta sobre la base de una distinción entre las nociones de “aquello” y de “ser”, es necesario determinar claramente los términos de dicha distinción y su alcance, sus fundamentos gnoseológicos y si es posible admitir que a partir de ella sería lícito concebir la esencia divina. En este sentido, dado que se debería considerar el rol que juega el intelecto en la atribución de una propiedad a la esencia divina, la comprensión metafísica subyacente no correspondería a esa metafísica llamada por L. Honnefelder “de lo primero” (*Metaphysik des Ersten*), sino más bien a la “de lo que se reconoce en primer lugar” (*Metaphysik des Ersterkanntes*)¹³. Como se señaló al comienzo de este trabajo, las primeras nociones del intelecto poseen en esta segunda metafísica una relevancia al menos equivalente a la descripción del ser supremo, en la medida en que aquellas nociones serían condición para la descripción de dicho ser y, en general, para la comprensión de toda la realidad. Sobre este punto, en concordancia con las reflexiones iniciales, el pensamiento aviceniano permitiría elucidar de mejor manera los términos en los que el arzobispo de Canterbury plantea su regla, ya que el filósofo persa examina en qué confluyen y en qué se distinguen las dos nociones en juego, *res* y *ens*.

2. LA DETERMINACIÓN AVICENIANA DE LA DISTINCIÓN ENTRE *RES* Y *ENS* COMO CLAVE DE INTERPRETACIÓN DE LA “*REGULA ANSELMII*”

Paralelamente, con casi un siglo de anticipación a san Anselmo, un examen de la relación entre las nociones de ser y cosa había sido expuesto en el *Kitāb Al-Šifā'*, un texto conocido en latín como el *Libro de la filosofía primera o ciencia divina*, del filósofo persa Avicena (ca. 980-1037)¹⁴. Si bien es evidente que el monje de Aosta no conoció esta obra, que recién fue traducida al latín en Toledo a partir de la

13. Cf. L. HONNEFELDER, *Metaphysik des Ersten* cit., 443-445.

14. Cf. D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, 2nd edition (Brill, Leiden-Boston, 2014) 10-19; 103-115.

segunda mitad del siglo XII¹⁵, el análisis de las primeras nociones del intelecto, con el cual el filósofo persa inicia su exposición de la ciencia del ser en cuanto ser —exposición en la cual, por otra parte, se deja entrever una cierta influencia platónica, o al menos neoplatónica—, permitiría distinguir con mayor claridad los elementos que conforman la regla anselmiana, en especial si dicha regla, tal como se plantea en este trabajo, anunciaría en cierta medida la “segunda metafísica”¹⁶. Cabe señalar, en este sentido, que la presente interpretación de Avicena se concentra en la traducción latina de la *Metafísica* aviceniana, sin entrar en las dificultades propias del texto árabe y de la tradición a la que responde el filósofo persa, ya que dichos aspectos no tienen una relación directa con este trabajo. Por eso mismo, es menester insistir sobre lo evidente, a saber, que el contexto especulativo de esos pensadores responde a tradiciones y contextos diversos¹⁷. Con todo, habría elementos suficientes para

-
15. Cf. S. VAN RIET, *Traduction latine et principes d'édition*, en AVICENA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (ed. S. van Riet, Avicenna Latinus, vol. 3, Peeters-Brill, Leuven-Leiden, 1977) 123*-124*; A. RUCQUOI, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?*, “Bulletin de Philosophie Médiévale” 41 (1999) 85-106; A. FIDORA, M. J. SOTO-BRUNA, *“Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?” Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi*, “Estudios Eclesiásticos” 76/298 (2001) 467-473; BERTOLACCI, *On the Latin Reception* cit., 204-211.
16. Cf. T. KOUTZAROVA, *Das Transzendente* cit., 413-418; *ibidem*, 434: “Mit der Metaphysik als Wissenschaft von den ersten Begriffs- und Urteilsprinzipien, also nicht von einem besonderen Seienden, sondern von Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis von Seiendem überhaupt, legt Ibn Sīnā ein Konzept vor, dessen außerordentliche Wirkungsgeschichte in zwei Linien verläuft: es bestimmt zum einen maßgeblich die Grundlegung der islamischen spekulativen Theologie (*kalām*) und erweist sich bei einer problemgeschichtlichen Betrachtung der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik zugleich als der gegenüber Aristoteles neue Metaphysikansatz, der in der ‘*scientia transcendens*’ des Duns Scotus und vermittelt dieser in den neuzeitlichen Konzepten, hier insbesondere in der kantischen Kritik, weitergeführt wird. Die Bedeutung der Metaphysikkritik des islamischen Philosophen geht somit über das mediävistische bzw. ‘rein’ philosophische Interesse hinaus”; H. GUERRERO-TRONCOSO, *Avicenna e la questione della cosa. Un’indagine sulle origini della metafisica intesa come scientia transcendens*, en Gruppo di ricerca NUME (eds.), *IV Ciclo di Studi Medievali. Atti del Convegno, Firenze 4-5 giugno 2018* (EBS Print, Arcore [MB], 2018) 299-307, en particular 301-303.
17. Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy* cit., 35-46; R. MCMAHON, *Understanding the Medieval Meditative Ascent. Augustine, Anselm, Boethius & Dante* (The Catholic University of America Press, Washington, 2006) 185-195; R. WISNOVSKY, *Avicenna’s Metaphysics in Context* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 2003) 145-172.

plantear, al menos como hipótesis, que ambas tradiciones poseen un origen común en la determinación platónica de ser en el *Sofista*, según la cual, en la medida en que excluye de sí al absoluto no-ser (τὸ μηδέν), el ser puede ser concebido como el ámbito en donde tiene lugar lo que es al menos posible¹⁸.

2.1. La coincidencia y la distinción de las nociones de ens y res como estructura de la realidad

Ahora bien, en la reflexión aviceniana en torno a las primeras nociones del intelecto y a la distinción entre dos de ellas —un pasaje de capital importancia para la Escolástica y para el “segundo inicio” de la Metafísica— es posible apreciar elementos de interpretación que iluminan la regla de Anselmo. Dicha reflexión comienza con las siguientes palabras:

Digamos, por lo tanto, que “cosa”, “ser” y “necesario” son de tal manera, que son impresadas inmediatamente en el alma por una impresión primera, la cual no es recibida por algo otro más evidente que ella, tal como [ocurre con] la convicción (*credulitas*), que posee primeros principios, a partir de los cuales aquella proviene por sí misma y es distinta de ellos, pero tiene lugar en virtud de ellos¹⁹.

-
18. Cf. PLATÓN, *Sofista* 236 d-239 c, D. B. Robinson, W. S. M. Nicoll (eds.), en E. A. DUKE ET AL. (eds.), *Platonis opera*, vol. 1 (Clarendon Press, Oxford, 1995) 417-422; D. O'BRIEN, *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, en P. AUBENQUE, M. NARCY (eds.), *Études sur le Sophiste de Platon* (Bibliopolis, Napoli, 1991) 328-339; H. GUERRERO-TRONCOSO, *Las dos caras del no-ser. Una aproximación a la noción de ser en el Sofista de Platón*, en S. SALINAS (ed.), *Grecia y los otros. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Griegos* (Centro de Estudios Griegos, Santiago de Chile) [publicación en preparación].
19. AVICENA, *Metaph.* I c. 5 (ed. S. van Riet, *AviL* 3) 31-32: “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt ut 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”; cf. H. GUERRERO-TRONCOSO, *La nozione di universale secondo Avicenna e il fondamento metafisico della concezione scottista della semplicità delle creature*, “Fides Quaerens” 5/1-2 (2014) 55-85, en particular 69-75.

Además del papel que jugará en la comprensión escolástica de los trascendentales, esta afirmación reivindica un rol activo del intelecto en la filosofía primera, pues aquello de lo cual ésta se ocupa —el ser en cuanto ser, la sustancia, los accidentes, los universales, los trascendentales, la causalidad y, en último término, Dios— tendría sentido solo en cuanto es conocido por el intelecto. Así, la determinación propia de los objetos de la metafísica sería tan relevante como el modo en que tal determinación es conocida, dado que la ciencia que se ocupa de describir en terminos generales esa determinación se articularía en primer lugar a partir de conceptos²⁰. De hecho, “cosa”, “ser” y “necesario” son ante todo nociones, y su carácter primario implica que todo cuanto se puede concebir como real se estructura a partir de ellas.

Una vez elucidado el carácter circular que poseería una explicación de las primeras nociones que se basara en otras, posteriores a ellas, nuestro filósofo advierte que entre las dos primeras —*res* y *ens*— tiene lugar una relación de coincidencia y diferencia²¹. Por una parte, su coincidencia radicaría en la confluencia de *ens* con la noción de *aliquid*, de modo tal que, según Avicena, se trataría de “nombres sinónimos de una [misma] noción [*intentio*] y uno no dudaría que su noción no estuviera ya impresa en el alma de quien lee este libro”²². La remisión de *ens* a la noción de *aliquid*, luego, radicaría en

20. Cf. T. KOUTZAROVA, *Das Transzendente* cit., 330-339; D. GONZÁLEZ GINOCCHIO, *La metafísica de Avicena: Arquitectura de la ontología* (Cuadernos de Anuario Filosófico 224, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010) 26-28; H. GUERRERO-TRONCOSO, *Avicenna e la questione della cosa* cit., 303-304.

21. Cf. T.-A. DRUART, «*Shay'*» or «*Res*» as Concomitant of «*Being*» in Avicenna, “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” 12 (2001) 125-142; M. PICKAVÉ, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts* (Brill, Leiden-Boston, 2007) 195-201; T. KOUTZAROVA, *Das Transzendente* cit., 339-362; A. BERTOLACCI, *The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and its Context*, en F. OPWIS, D. REISMAN (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas* (Brill, Leiden-Boston, 2012) 257-288; D. GONZÁLEZ GINOCCHIO, *La metafísica de Avicena* cit., 36-38.

22. AVICENA, *Metaph.* I c. 5 (ed. v. Riet, AvIL 3) 34: “Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones; ‘ens’ vero et ‘aliquid’ sunt nomina multivoca unius intentionis nec dubitabis quin intentio istorum non sit iam impressa in anima legentis hunc librum”. González Ginocchio traduce “mul-

el hecho de que todo cuanto puede ser concebido como posible, lo es en la medida en que constituye “algo”. En este sentido, en la noción de *aliquid* se concretaría al menos inicialmente su pertenencia al ámbito del ser, pues todo lo que pertenece a ese ámbito, aunque dependa de las condiciones para tener lugar con independencia del intelecto, antes que nada consiste en “algo”. A su vez, la noción de *res* viene a consumir esa concreción, pues ella hace posible concebir la determinación propia de “algo”, porque todo “algo” se concibe antes que todo a partir de su ser propio, de su *quiditas*:

Pero “cosa”, y todo cuanto es equivalente a ella, significa también algo otro en todas las voces. En efecto, cada cosa posee una delimitación propia [*certitudo*] por la cual es eso que es, tal como el triángulo posee una delimitación propia por la cual es triángulo y la blancura posee una delimitación propia por la cual es blancura. Y quizás esto es lo que llamamos “ser propio” [*esse proprium*], y no entendemos por eso sino la noción de ser [en sentido] afirmativo, porque la palabra “ser” [*ens*] significa también muchas nociones, entre las cuales está la delimitación propia por la cual es cada cosa, y es tal como el ser propio de la cosa²³.

Ahora bien, aun cuando *res* constituya el sentido más propio de *aliquid* y, por ello, al menos hasta cierto punto, también de *ens* —esto es, que la noción de *ens* confluya en la de *res*, en la medida en que coincide con *aliquid*—, no es posible sostener una identificación total entre ambas nociones, debido a la distinción que observa el filósofo entre aquello que tiene lugar en los individuos con indepen-

ivocum” (en árabe *muradifāt*) por “trascendental”, cf. D. GONZÁLEZ GINOCCHIO, *La metafísica de Avicena* cit., 27-28.

23. *Ibidem*, 34-35: “Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Es hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ‘ens’ significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaque res, et est sicut esse proprium rei”.

dencia del intelecto, y lo que solo se encuentra presente en él. A raíz de esa distinción, surge la cuestión sobre la posibilidad de afirmar el no-ser. Avicena admite que el único modo lícito de concebir el no-ser consistiría en negar que algo tenga lugar en la realidad, debido a alguna causa determinada, aun cuando dicho “algo”, por el hecho de ser tal, posea una delimitación propia y, por consiguiente, el hecho de ser no le sea repugnante. Es imposible, en efecto, que el absoluto no-ser se conciba a partir de una delimitación propia, porque su completa exclusión del ámbito del ser está en contradicción con ello, de modo tal que lo único que se puede proferir de él es un simple nombre, que no designa nada.

La designación aparece, entonces, como la actividad propia de la noción de *ens*, que sería condición fundamental de su confluencia con la de *res* y, a su vez, de la distinción entre ellas. Así, la confluencia de la noción de *ens* en la de *res* consiste en que en la delimitación propia de “algo”, en su *certitudo*, se consuma la designación propia del ser, la cual, a la vez, es el fundamento de su distinción. En efecto, no basta con que “algo” sea concebido a partir de su *quiditas* para que se pueda afirmar en propiedad que es, también es necesario que se reconozca que no depende de un intelecto que lo conciba para tener lugar, pues solo entonces “algo” está designado en términos absolutos²⁴. Por lo tanto, dado que la *quiditas* por sí sola no es suficiente para consumir este último sentido de la designación, Avicena define aun más claramente dicha actividad y la plantea como un advenir:

Por ello, del absoluto no-ser [*non esse absolute*] no se enuncia nada en sentido afirmativo. Pero si se enuncia también algo en sentido negativo, por cierto, ya se ha supuesto que ello es de algún modo en el intelecto. Sin embargo, nuestra locución —a saber, “es”— contiene en sí una designación. Pero es imposible designar que no sea aquello que de ninguna manera

24. Cf. D. GONZÁLEZ GINOCCHIO, *La metafísica de Avicena* cit., 38-42. Compárese asimismo este pasaje con la definición que da Avicena de universal y la relación de éste con el individuo, *Metaph.* V c. 1 (ed. v. Riet, *AviL* 4, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, 1981) 227-228.

posee una forma en el intelecto. En efecto, ¿de qué manera se puede enunciar una cosa del no-ser? Así, el sentido de nuestra locución —que el no-ser es de tal manera— es que tal o cual disposición adviene en el no-ser —y no hay diferencia entre advenir y ser— y, por ende, es casi lo mismo que si dijéramos que esta propiedad posee su ser en el no-ser²⁵.

Por consiguiente, la actividad propia del ser consistiría, por una parte, en designar, y, por otra, en advenir. Con ello, Avicena plantearía la estructura la determinación propia de cada “algo” —en cuanto universal y en cuanto individuo—, su relación con las demás determinaciones —a través de las cuales se puede desplegar dicho ser propio— y, asimismo, cómo puede tener lugar ese despliegue, a saber, mediante un advenir²⁶. Así, la designación sería la condición mínima para pertenecer al ámbito del ser, dado que permite que “algo” se conforme según su delimitación propia y, a su vez, determina los términos en que puede tener lugar su despliegue. Dichos términos corresponden al otro sentido de la actividad del ser, el

25. AVICENA, *Metaph.* I c. 5 (ed. v. Riet, *AviL* 3) 36-37: “Unde de non esse absolute non enuntiat aliquid affirmative. Sed si enuntiat 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 enuntiar res? Sensus enim nostrae dictionis, quod non esse est tale, est quod talis dispositio advenit in non esse; nec est differentia inter advenire et esse; et ideo idem est quasi diceremus quod haec proprietates habet esse in non esse”.

26. AVICENA, *Metaph.* V c. 1 (ed. v. Riet, *AviL* 4) 228-229: “Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum ... Unitas autem est proprietates quae, cum adiungitur equinitati, fit equinitas propter ipsam proprietatem unum. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentes sibi. Equinitas ergo, ex hoc quod in definitione eius conveniunt multa, est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus signatis, est singularis. Equinitas ergo in se est equinitas tantum”; T.-A. DRUART, «*Sbay*» or «*Res*» cit., 135-138; A. BERTOLACCI, *The Distinction* cit., 279-281.

advenir, dado que la sola *quiditas* no es suficiente para que “algo” sea efectivamente. En este último sentido se decide, finalmente, si aquello que se designa se puede considerar como algo que es, en la medida en que es reconocido como subsistente por sí solo, o como un simple producto de la actividad del intelecto, algo de lo cual sería entonces lícito afirmar que no es²⁷.

2.2. *El carácter real de las nociones primeras y el rol del intelecto en la comprensión de la realidad*

Como consecuencia de lo anterior, la coincidencia y la distinción entre las nociones de *ens* y de *res* mostraría que ambas nociones constituyen aspectos complementarios en que se consuma la pertenencia al ámbito del ser. En efecto, la condición mínima para que se constate dicha pertenencia se cumple con la coincidencia entre ellas, con la designación que delimita ya sea una cosa en cuanto “ese ‘algo’”, como todo cuanto puede tener lugar en esa cosa, a través de lo cual, eventualmente, ella podrá desplegar su ser propio. En este sentido, a pesar de que dicho despliegue ocurre mediante el advenir de una serie de determinaciones que son ajenas a “algo” —es decir, que no dependen de él ni son partes que lo constituyan exclusivamente—, en la medida en que lo que puede advenir se encuentra determinado por la *certitudo* de ese “algo”, la posibilidad de advenir le sería intrínseca, pues de ese modo se puede consumir su designación esencial, su *quiditas*.

Sobre este asunto, es necesario reiterar que para Avicena no bastaría con describir la relación entre los elementos constitutivos de la realidad, pues dichos elementos son ante todo nociones primeras y, por lo tanto, las nociones a partir y a través de las cuales

27. *Ibidem*, 37: “Quod nihil est in se, impossibile est esse in aliquo; potest autem esse ut id quod est aliquid in se non sit in alio”; cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* IV c. 2, 1003b 5-10 (ed. M. Hecquet-Deviene, Peeters, Louvain-La-Neuve 2008) 106: “οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ’ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ’ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ’ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικά ἢ γεννητικά οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν”.

se puede concebir la realidad serían tan relevantes para el filósofo como la articulación y despliegue de esta última, ya que solo a partir de las nociones primeras es posible concebir la realidad. En otras palabras, si bien “algo”, en la medida en que se establece y se despliega como eso que es, dispone las condiciones para ser conocido, recién se hace presente cuando sus diversas manifestaciones son reconocidas en cuanto despliegue de su determinación propia. De este modo, tanto el intelecto como la cosa serían condición para que se pueda reconocer la realidad de esta última y, así, habría que afirmar una confluencia entre conocimiento y realidad, entre intelecto y ser. A ella se refiere Avicena en los siguientes términos:

La verdad, por su parte, se entiende ya sea como el ser en sentido absoluto en los individuos, o bien se entiende como el ser eterno, o bien se entiende como la disposición de la afirmación [*dictionis*] o de la comprensión [*intellecti*] que señala una disposición en la cosa exterior cuando es igual a ella. Decimos, en efecto, “esta afirmación es verdadera” y “esta sentencia es verdadera”. Por lo tanto, el ser necesario es aquello que por sí mismo es verdad siempre; [lo] posible, en cambio, es verdad por algo otro, distinto de él [*est veritas per aliud a se*] y es falso en sí mismo. Por lo tanto, todo cuanto es —salvo el ser necesario, que es uno— es falso en sí mismo. Luego, la verdad que se adecúa a la cosa, aquella está delimitada [*illa est certa*], pero está delimitada, según pienso, con respecto a su comparación a la cosa, y es verdad respecto a la comparación de la cosa a ella. Luego, de las afirmaciones verdaderas es más digno que se diga verdadera aquella cuya determinación propia [*certitudo*] tiene lugar siempre; y la que es más digna según esto es aquella cuya determinación propia es primera y no [tiene lugar] por una causa²⁸.

28. AVICENA, *Metaph.* I c. 8 (ed. v. Riet, *AviL 3*) 55-56: “Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis. Dicimus enim: ‘haec dictio est vera’ et ‘haec sententia est vera’; igitur necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper; possibile vero est veritas

Sin entrar a considerar el impacto ni las consecuencias que tendrá este pasaje en la comprensión escolástica de la verdad²⁹, se puede afirmar que el énfasis puesto por Avicena en la relación entre la verdad y los modos de ser —necesario y posible—, pondría en evidencia un vínculo intrínseco entre conocimiento y realidad que no se reduciría a la mera comprensión que el intelecto podría tener de ella, como de algo que sería independiente de él, sino que la intelección sería parte constitutiva de la realidad. Este vínculo se observaría en la distinción entre el ser necesario y los seres posibles, en lo que respecta al fundamento de su verdad. El ser necesario, dado que no depende de ningún otro para constituirse y para desplegarse como tal, sería verdadero en sí mismo; los seres posibles, en cambio, ya que dependen del ser necesario para constituirse en ese “algo” que cada uno es y para poder tener lugar y desplegarse en cuanto tales, serían en sí falsos. De esta manera, la verdad no correspondería a una simple actividad del intelecto, que tendría lugar principalmente en él, sino que sería parte constituyente de todo ser, independiente de si se trata del ser necesario o de los seres posibles. Ambos, en la medida en que son, se encuentran a su vez dispuestos para ser conocidos.

Con ello, aparece al mismo tiempo el fundamento de la división de lo real propuesta por Avicena, que se articula en torno a la noción de causa. En efecto, el ámbito de los seres posibles se caracteriza

per aliud a se, et est falsum in seipso. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum, falsum est in se. Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam. Ex dictionibus autem veris, illa est dignior dici vera cuius certitudo est semper; sed quae dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima, et non per causam”.

29. Cf. L. HÖDL, *Die göttliche Wahrheit im Verständnis des Thomas von Aquin, des Heinrich von Gent und des Aegidius Romanus*, “Medioevo” 18 (1992) 203-229; J. DECORTE, *Henri de Gand et la définition classique de la vérité*, “Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales” 68 (2001) 34-74; J. A. AERTSEN, *Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich*, en G. GULDENTOPS, C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought* (Leuven University Press, Leuven, 2003) 101-114; J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, en id., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (The Catholic University of America Press, Washington, 2007) 65-112; H. GUERRERO-TRONCOSO, *La crítica de Duns Scoto al concepto de verdad como primer objeto del intelecto. Antecedentes doctrinales de la controversia*, “Desde el Sur” 8/1 (2015-2016) 41-69, en particular 50-64 y la bibliografía ahí citada.

por su dependencia de otro, que constituye causa de su delimitación y su despliegue; el ser necesario, en cambio, ya que no depende de ningún otro, no requiere de una causa³⁰. Luego, toda realidad y toda cognoscibilidad se fundarían en el carácter intrínsecamente necesario de aquel ser que es suficiente por sí mismo tanto para ser como para ser conocido. Su suficiencia implicaría una perfección tal, que estaría exento de toda causa. Por el contrario, en lo que respecta a los demás seres, su completa dependencia para ser y ser conocidos constituiría el fundamento por el cual su despliegue consiste en un advenir, pues su perfección se encuentra en otro y, en último término, de aquel ser que se encuentra más allá de todo lo causado, el ser necesario. En consecuencia, siguiendo la definición aristotélica, el conocimiento a ciencia cierta de estos seres tiene lugar a partir de la manifestación de sus causas³¹.

A la base de esta división, por su parte, se encontraría una noción de ser común a todo “algo”, cuya actividad propia consistiría en designar y advenir. En efecto, tanto el ser necesario como los seres posibles se concretan en “algo”, que se designa y adviene según su modo propio, ya sea a partir de su suficiencia, o bien de su total dependencia de otro. En este último caso, todo “algo” se determina por su *quiditas*; en el caso del ser necesario, ya que éste supera toda

30. Cf. AVICENA, *Metaph.* I c. 6 (ed. v. Riet, AvI L 3) 43: “Dicemus igitur quod ea quae cadunt sub esse possunt in intellectu dividi in duo. Quorum unum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse non est necessarium; 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. Dicemus igitur quod necesse esse per se non habet causam et quod possibile esse per se habet causam; et quod necesse esse per se est necesse omnibus suis modis et quod impossibile est ut esse eius quod est necesse esse sit coaequale ad esse alterius, ita ut unumquodque eorum sit aequale alteri in necessitate essendi vel comitetur; et impossibile est etiam ut esse eius quod est necesse esse coniungatur ex multitudine; et impossibile est etiam ut in certitudine quam habet necesse esse communicet ei aliquid aliud. Quod cum certificaverimus, sequetur quod necesse esse non est relativum nec mutabile nec multiplex nec communicat ei aliud in suo esse quod est ei proprium”.

31. Cf. ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* I c. 2, 71b 9-12 (translatio Iacobi, ed. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, *Aristoteles Latinus* 4/1, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1968) 7: “Scire autem opinamur unumquodque simpliciter ... cum causamque arbitramur cognoscere propter quam res est, quoniam illius causa est, et non est contingere hoc aliter se habere”.

delimitación y dependencia, Avicena le da a su determinación absoluta el nombre de *anitas* (*anniyya*)³². Asimismo, todo lo que pertenece a la esfera del ser, en base a su sola pertenencia, se da a conocer en la medida en que es “ese ‘algo’”, a partir del modo, necesario o posible, en que tiene lugar su despliegue³³.

Por lo tanto, el despliegue y el advenir de todo lo que pertenece a la esfera del ser, para Avicena, tendrían lugar efectivamente en virtud de la tercera noción que está impresa inmediatamente en nuestra alma, la de “necesario”. Así, en lo que respecta al ser necesario, su despliegue se encuentra ya consumado y se consume continuamente, pues no depende de otro para constituirse como eso que es, para tener lugar en cuanto tal, ni para ser reconocido como tal. De este modo, su disposición propia implicaría ya su despliegue completo y sería, asimismo, fundamento suficiente para ser conocido, es decir, verdadero en sí mismo. En el caso de los seres posibles, en cambio, ya que dependen en todo aspecto de otro —en último término, del ser necesario—, encontrarían en éste el fundamento de su determinación propia, de su despliegue, y de la manera en que pueden ser conocidos. Su dependencia plantearía una relación causal entre “algo” que es posible en sí y todo cuanto es condición para que tenga lugar, relación que sería intrínseca a los seres posibles. Ese rasgo determinaría no solo el modo en que el ser posible se determina y se despliega, sino también cómo se dispone para reconocido en cuanto tal, en particular en lo que respecta al conocimiento científico que se pueda tener de él. El hecho de que todo “algo” se conozca a partir de su causa, quiere decir que su disposición intrínseca a ser conocido se constituye en relación y a partir de otro.

32. Cf. AVICENA, *Metaph.* VIII c. 4 (ed. v. Riet, *AviL* 4) 398-399: “Redibo igitur et dicam quod primum non habet quiditatem nisi *anitatē* quae sit discreta ab ipsa. Dico enim quod necesse esse non potest habere quiditatem quam comitetur necessitas essendi”; *ibid.*, 401: “Igitur necesse esse non habet quiditatem nisi quod est necesse esse, et haec est *anitas*. — Item dico quod, quicquid habet quiditatem praeter *anitatē*, *causatū* est”. Sobre el concepto de *anitas* (“ser”, *al-anniyya* en árabe), cf. M.-TH. D’ALVERNY, *Anniyya – anitas en Mélanges offerts a Étienne Gilson de l’Académie Française* (Pontifical Institute of Medieval Studies-Vrin, Toronto-Paris, 1959) 59-91.

33. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* II c. 1, 993b 30-31, W. Jaeger (ed.) (Clarendon Press, Oxford, 1957) 35: “ὅστ’ ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας”.

Este modo de conocer a partir de la causa, que presupone una remisión a algo otro de aquello que se conoce, aparece como la manera natural de concebir la realidad, a pesar de que no sea adecuado para conocer el ser necesario en cuanto tal, en su absoluta unidad, perfección y simplicidad. Por lo tanto, dado que estas últimas características superan el modo corriente de conocer a ciencia cierta, sería menester determinar los parámetros dentro de los cuales sería lícito para el intelecto humano trascender la limitación intrínseca a ese modo de conocer, con el fin de concebir el ser necesario en su absoluta perfección hasta donde le sea posible. Sin embargo, dado que lo que conoce en primer lugar es el ámbito del ser posible, el ámbito de lo causado, de lo dependiente, debe determinar un camino para acercarse al ser supremo a partir de los seres posibles y los parámetros dentro de los cuales sería lícito transitar dicho camino. Ese sería el contexto especulativo de la tarea que lleva a cabo san Anselmo en el capítulo 15 de su *Monologion*.

3. LA “REGULA ANSELMII” ENTENDIDA COMO EL PARÁMETRO PARA CONCEBIR EL FUNDAMENTO DE CUALQUIER ATRIBUCIÓN AL SER SUPREMO

Sobre la base de la exposición aviceniana entre las nociones de *res* y *ens*, del papel que juega lo necesario en la delimitación y el despliegue de cada “algo”, y de la necesidad de determinar un modo adecuado para que se pueda tener un cierto conocimiento de Dios como ese “algo” absolutamente perfecto y suficiente para sí mismo, se expondrá la regla de san Anselmo como una fórmula que establece los criterios de validez de toda afirmación relativa a la esencia divina, es decir, los parámetros dentro de los cuales es posible concebir como propio de la esencia de Dios algo que se conoce por su presencia en las criaturas. Con ello, se espera demostrar que hay una afinidad entre la articulación de la regla anselmiana y la concepción aviceniana de *ens* en su relación de confluencia y distinción con la de *res* y su culminación en el ser necesario.

El punto de partida común entre la regla de Anselmo y la comprensión aviceniana de ser radicaría en el carácter irreductible de

la *quiditas*, que consiste en aquello primero en torno a lo cual cada “algo” se constituye como “este ‘algo’” y que ya no se puede resolver en nada más simple: el hombre se designa como tal a partir de la humanidad, el caballo, de la “caballidad”. Sobre la base de la *quiditas*, luego, se articulan las ulteriores determinaciones que advienen en ese “algo” y lo ubican en el lugar que le corresponde en el entramado de la realidad.

Teniendo esto en cuenta, se puede afirmar que la primera parte de la regla postularía que Dios se puede concebir a partir de todo “algo” cuya determinación propia posee una perfección intrínseca tal, que lo califica inmediatamente como mejor que su contrario, es decir, mejor que el “algo” que lo contradice. Así, se debería concebir a Dios sobre todo a partir de cuanto es perfecto en sí mismo y que, por ello, conlleva una perfección para todo aquello en donde tiene lugar. San Anselmo ilustra este primer criterio mediante el ejemplo de que en cada caso es mejor que algo sea sabio, justo, verdadero o viviente, a que sea no-sabio, no-justo, etc. En otras palabras, “algo” en donde tienen lugar la sabiduría, la justicia, la verdad o la vida, se concibe como intrínsecamente más perfecto que un “algo” en donde se encuentran las determinaciones contrarias, la no-sabiduría, la no-justicia, etc. Asimismo, todo “algo” que se constituye como tal excluyendo alguna determinación intrínsecamente perfecta, se debe considerar inferior a lo que lo hace a partir de esa perfección, pues esta última sería algo en virtud de lo cual la sustancia en la que se hace presente se concebiría como más digna y mejor³⁴. Por lo tanto, en la primera parte de la regla estaría contenido el fundamento de la validez de la atribución de una propiedad a la esencia divina, a saber, que dicha propiedad posee un carácter intrínsecamente perfecto, que la hace inmediatamente mejor que su contrario.

34. S. ANSELMO, *Monol.*, c. 15 (ed. Schmitt, *Opera* 1) 28-29: “Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum, ut sapiens quam non ipsum sapiens, id est: melius est sapiens quam non sapiens. Quamvis enim iustus non sapiens melior videatur quam non iustus sapiens, non tamen est melius simpliciter non sapiens quam sapiens. Omne quippe non sapiens simpliciter, inquantum non sapiens est, minus est quam sapiens; quia omne non sapiens melius esset, si esset sapiens. Similiter omnino melius est verum quam non ipsum, id est quam non verum; et iustum quam non iustum; et vivit quam non vivit”.

La segunda sección de la regla, por su parte, sería un complemento de la primera, ya que presentaría el mismo principio desde otra perspectiva, a saber, como fundamento para negar la atribución de una propiedad a la esencia divina, ya que la presencia de aquella en esta última conllevaría un detrimento para su absoluta perfección. Por lo tanto, en lugar de predicar “algo” de la esencia divina, se debería predicar su contrario, el “no-algo”. Anselmo no niega que la propiedad posea una cierta perfección —pues todo “algo”, por el hecho de ser al menos posible, contiene en sí un cierto grado de perfección—, sino más bien pone en evidencia que ciertas propiedades son incompatibles con el carácter suficiente e intrínseco de la perfección de la esencia divina, dado que no importarían una perfección por sí solas. En efecto, si una esencia es más digna o mejor debido a la presencia de algo que adviene en ella, que le es extrínseco, se concluye que dicha esencia es depende de ese “algo” para ser perfecta. En cambio, en el caso de la esencia divina, ya que no se encuentra sometida a ni depende de otro, resulta que es mejor que sea concebida con exclusión de esa propiedad que se le pretende atribuir, porque limitaría su perfección absoluta. El ejemplo aducido ilustra claramente este punto: para el hombre es mejor que no sea de oro, porque la naturaleza humana es en sí mejor y más digna que la del oro, dado que se trata de un ser vivo; el oro, por el contrario, como no permite la vida, implicaría un detrimento para el hombre. Para el plomo, en cambio, un metal cuyo valor es inferior al del oro, sería mejor que estuviera al menos compuesto de ese metal, porque así su valor aumentaría³⁵.

Este breve examen de la *regula* permite apreciar que nuestro autor presupone una cierta perfección en todo “algo”, que estaría determinada por su *quiditas*. En este sentido, habría determinaciones cuya perfección posee un carácter intrínseco —y por ello pueden

35. *Ibidem*, 29: “Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum, ut non aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum quam aurum, quamvis forsitan alicui melius esset aurum esse quam non aurum, ut plumbo. Cum enim utrumque, scilicet homo et plumbum, sit non aurum: tanto melius aliquid est homo quam aurum, quanto inferioris esset naturae, si esset aurum; et plumbum tanto vilius est, quanto pretiosius esset, si aurum esset”.

ser concebidas tanto en un ser necesario como en un ser dependiente— y otras cuya perfección dependería en último término de eso en donde tienen lugar. En el primer caso, se trataría de determinaciones que pueden ser concebidas como propias de Dios y de las criaturas; en el segundo caso, la esencia divina se concebiría mediante la negación de esa propiedad. Por consiguiente, el fundamento de esta distinción —y, con ello, de la división de la realidad en el ser supremo y las criaturas— radicaría en el carácter suficiente o dependiente de las determinaciones, esto es, en términos avicenianos, si la determinación es o no compatible con un ser necesario. Todo cuanto contiene en sí una perfección que se comunica solo con estar presente, sería compatible con dicho ser; por el contrario, aquello cuya perfección se encuentra condicionada, sería propia solo de lo posible. Así, en la medida en que se ocupa de los términos a partir de los cuales es posible concebir algo que es capaz de superar el ámbito de las criaturas, la regla anselmiana poseería un carácter trascendental.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN. LA “REGULA ANSELMII” COMO FORMULACIÓN DE UN PENSAMIENTO TRASCENDENTAL

La regla de san Anselmo, como él mismo pone en evidencia al final del capítulo 15 y en el siguiente, constituiría un intento de solución al problema de concebir el carácter absolutamente supremo de la esencia divina, que es en sí necesaria, a partir de aquello que el ser humano conoce cotidianamente, que es en sí contingente. Dicha solución radicaría en la distinción entre lo que es intrínsecamente perfecto —y, por ello, de suyo mejor que su contrario— y aquello cuya perfección depende intrínsecamente de otro. De esta manera, los parámetros para distinguir ambas perfecciones constituirían asimismo los términos dentro de los cuales es lícito pensar —hasta donde es capaz de hacerlo nuestro intelecto— la esencia divina, en cuanto esencia suprema³⁶.

36. Cf. *ibidem*: “Patet autem ex eo quod summa natura sic intelligi potest non summa, ut nec summum omnino melius sit quam non summum, nec non summum alicui

En tanto que el punto principal de la regla radicaría en la perfección intrínseca de la *quiditas* de “algo” mediante lo cual se pretende concebir a Dios, la comprensión aviceniana de las primeras nociones del intelecto permitiría entender de mejor manera el contexto filosófico a partir del cual se estructura dicha regla. Así, puesto que las primeras nociones serían el punto de partida de todo conocimiento de la realidad en cuanto tal, es posible afirmar un vínculo intrínseco entre conocimiento y realidad, en virtud del cual la presencia de esta última se consume cuando “algo” es reconocido como “este ‘algo’” —a partir de su *certitudo*— en y mediante su despliegue. Por lo tanto, si bien la regla no sería suficiente por sí misma para demostrar la existencia de Dios, establecería los parámetros para concebir la esencia divina, es decir, los términos según los cuales se puede reconocer la presencia de ese “algo” que es Dios a partir de lo que se muestra como existente en las criaturas. Luego, Dios sería concebido a partir de algo que puede tener lugar en Él y en las criaturas, debido a la perfección intrínseca de tales propiedades, o bien a partir de la negación de aquello cuya perfección depende de eso otro, en donde tiene lugar. Tal perfección consistiría, en último término, en el carácter intrínsecamente dependiente o independiente de “algo”, es decir, si requiere por sí mismo una causa, o bien está exento de ella. Tanto en Avicena como en Anselmo, el ser supremo es concebido como absolutamente independiente y, a la vez, como fundamento para que todo lo demás, que es en sí posible, tenga lugar y sea reconocido como “este ‘algo’”. Esa independencia absoluta redundaría en el carácter necesario del ser supremo, a la vez que la dependencia en el carácter posible de las criaturas.

melius quam summum: multa relativa esse, quae nequaquam hac contineantur divisione. Utrum vero aliqua contineantur, inquirere supersedeo, cum ad propositum sufficiat, quod de illis notum est: nullum scilicet eorum designare simplicem summae naturae substantiam ... Cum igitur quidquid aliud est, si singula dispiciantur, aut sit melius quam non ipsum, aut non ipsum in aliquo sit melius quam ipsum: sicut nefas est putare quod is substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est”.

Dentro de ese contexto especulativo, entonces, ya que la “*regula Anselmi*” intentaría concebir la esencia divina a través de nociones que son compatibles con lo necesario y lo posible, se podría afirmar que posee un carácter trascendental. Por una parte, establecería los parámetros dentro de los cuales es lícito concebir algo como propio de la esencia divina y, con ello, que trasciende el ámbito de lo meramente posible para poner de manifiesto, hasta donde es capaz, el de lo necesario³⁷. Por otra parte, presupondría una remisión recíproca entre conocimiento y realidad, en virtud de la cual la presencia de aquello que tiene lugar —y, con mayor razón, de aquello que tiene lugar con independencia de cualquier otro, el ser necesario— se hace efectivamente presente en la medida en que es reconocida por el intelecto. La comparación con Avicena, por lo tanto, permitiría reconocer con mayor facilidad dicho carácter trascendental, sobre el cual los grandes maestros de la Escolástica cimentaron luego su propio pensamiento³⁸.

REFERENCIAS

- J. A. AERTSEN, *Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich*, en G. GULDENTOPS, C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought* (Leuven, Leuven University Press, 2003) 101-114.
- *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Brill, Leiden-Boston, 2012).
- M.-TH. D’ALVERNY, *Anniyya – anitas*, en *Mélanges offerts a Étienne Gilson de l’Académie Française* (Pontifical Institute of Medieval Studies-Vrin, Toronto-Paris, 1959) 59-91.

37. Cf. S. ANSELMO, *Proslogion* c. 2 (ed. Schmitt, *Opera* 1) 101: “Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus”.

38. El presente artículo se enmarca dentro del proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11170810 “Primacía del ser o primacía del ente. Un estudio comparado entre Enrique de Gante y Juan Duns Scoto”. Agradezco a Susana Bullido del Barrio, Rodrigo Núñez P. y Javier Agüero A. por la lectura del manuscrito y por sus valiosas sugerencias para mejorar el texto.

- S. ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologion*, F. S. SCHMITT (ed.), en *Opera omnia*, vol. 1 (Nelson and Sons, Edinburg, 1946) 1-87.
- S. ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, F. S. SCHMITT (ed.), *Opera* 2, 93-122.
- S. ANSELMO DE CANTERBURY, *Obras Completas de S. Anselmo*, traducción de J. Alameda, vol. 1 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952) 188-348.
- ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, translatio Iacobi, ed. L. MINIO-PALUELLO, B. G. DOD, *Aristoteles Latinus* 4/1 (Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1968).
- ARISTÓTELES, *Metaphysica*, W. JAEGER (ed.) (Clarendon Press, Oxford, 1957).
- ARISTÓTELES, *Metaphysique gamma. Édition, traduction, études*, M. HECQUET-DEVIEU (ed.) (Peeters, Louvain-La-Neuve, 2008).
- AVICENA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, S. VAN RIET (ed.), *Avicenna Latinus*, vol. 3-4 (Peeters-Brill, Leuven-Leiden, 1977-1981).
- A. BERTOLACCI, *The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and its Context*, en F. OPWIS, D. REISMAN (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas* (Brill, Leiden-Boston, 2012) 257-288.
- A. BERTOLACCI, *On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization*, en D. N. HASSE, A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (De Gruyter, Berlin-Boston, 2012) 197-223.
- J. DECORTE, *Henri de Gand et la définition classique de la vérité*, "Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales" 68 (2001) 34-74.
- T.-A. DRUART, «*Shay'*» or «*Res*» as Concomitant of «*Being*» in *Avicenna*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" 12 (2001) 125-142.
- H. EICHNER, *Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology*, en D. N. HASSE, A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (De Gruyter, Berlin-Boston, 2012) 123-151.

- ENRIQUE DE GANTE, *Summa (Quaestiones ordinariae)* a. 31-36, R. MACKEN (ed.), *Ancient and Medieval Philosophy*, Series 2, vol. 27 (Leuven University Press, Leuven, 1991).
- C. ERISMANN, *Un autre aristotélisme? La problématique métaphysique durant le haut Moyen Âge latin. À propos d'Anselme*, *Monologion* 27, "Quaestio" 5 (2005) 145-162.
- A. FIDORA, M. J. SOTO-BRUNA, "Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?" *Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi*, "Estudios Eclesiásticos" 76/298 (2001) 467-473.
- P. GILBERT, «*Id est summum omnium quae sunt*» (S. Anselme, «*Monologion*», chap. I-IV), "Revue Philosophique de Louvain" 82/54 (1984) 199-223.
- D. GONZÁLEZ GINOCCHIO, *La metafísica de Avicena: Arquitectura de la ontología* (Cuadernos de Anuario Filosófico 224, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010).
- H. GUERRERO-TRONCOSO, *La nozione di universale secondo Avicenna e il fondamento metafisico della concezione scotista della semplicità delle creature*, "Fides Quaerens" 5/1-2 (2014) 55-85.
- H. GUERRERO-TRONCOSO, *La crítica de Duns Scoto al concepto de verdad como primer objeto del intelecto. Antecedentes doctrinales de la controversia*, "Desde el Sur" 8/1 (2015-2016) 41-69.
- H. GUERRERO-TRONCOSO, *Avicenna e la questione della cosa. Un'indagine sulle origini della metafisica intesa come scientia transcendens*, en Gruppo di ricerca NUME (eds.), *IV Ciclo di Studi Medievali. Atti del Convegno, Firenze 4-5 giugno 2018* (EBS Print, Arcore (MB), 2018) 299-307.
- H. GUERRERO-TRONCOSO, *T'έδν έμμεναι πολλαχώς. Apuntes sobre la ambigüedad del concepto aristotélico de ser y su relación con el 'segundo inicio' de la metafísica*, "Thaumazein" 11/22 (2018) 43-62.
- H. GUERRERO-TRONCOSO, *Identidad – confluencia – trascendencia. Elementos para una interpretación histórico-especulativa del argumento de san Anselmo*, "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía" 36/3 (2019) 617-640.
- H. GUERRERO-TRONCOSO, *Las dos caras del no-ser. Una aproximación a la noción de ser en el Sofista de Platón*, en S. SALINAS (ed.), *Grecia y los otros. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Griegos*

- (Centro de Estudios Griegos, Santiago de Chile) [publicación en preparación].
- D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Brill, Leiden-Boston, 2014, 2ª edición).
- L. HÖDL, *Die göttliche Wahrheit im Verständnis des Thomas von Aquin, des Heinrich von Gent und des Aegidius Romanus*, "Medioevo" 18 (1992) 203-229.
- L. HONNEFELDER, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, en J. P. BECKMANN et al. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen* (Meiner, Hamburg, 1987) 165-186.
- L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus–Suárez–Wolff–Kant–Peirce)* (Meiner, Hamburg, 1990).
- L. HONNEFELDER, *Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin*, "Philosophisches Jahrbuch" 123/2 (2016) 443-457.
- JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I d. 4-10, ed. Commissionis Scotisticae, *Opera omnia*, vol. 4 (Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1956).
- T. KOUTZAROVA, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien* (Brill, Leiden-Boston, 2009).
- B. LEFTOW, *Anselm's perfect-being theology*, en B. DAVIES, B. LEFTOW (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004) 132-156.
- R. MCMAHON, *Understanding the Medieval Meditative Ascent. Augustine, Anselm, Boethius & Dante* (The Catholic University of America Press, Washington, 2006).
- D. O'BRIEN, *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, en P. AUBENQUE, M. NARCY (eds.), *Etudes sur le Sophiste de Platon* (Bibliopolis, Napoli, 1991) 317-364.

- M. PICKAVÉ, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts* (Brill, Leiden-Boston, 2007).
- A. RUCQUOI, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?*, "Bulletin de Philosophie Médiévale" 41 (1999) 85-106.
- H. SCHRÖCKER, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham* (Akademie Verlag, Berlin, 2003).
- J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, en ÍD., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (The Catholic University of America Press, Washington, 2007) 65-112.
- R. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 2003).
- R. WISNOVSKY, *Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mašriq): A Sketch*, en D. N. HASSE, A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (De Gruyter, Berlin-Boston, 2012) 27-50.

