

Janos, D. (2020). *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. De Gruyter. 762 pp.

Avicena (m. 1037) es el filósofo más representativo de la tradición islámica clásica. Sus contribuciones a la lógica, la física, la metafísica, la psicología racional y la medicina son invaluable. Su importancia es tal, que varios historiadores de la filosofía han distinguido entre un periodo pre-aviceniano y uno post-aviceniano. En el primer periodo destacan sobre todo al-Kindī (m. *circa* 870), el primer filósofo de los árabes, y al-Fārābī (m. 950), conocido como el “segundo maestro” (el primero era Aristóteles). A pesar de la fuerte influencia de este último en la filosofía de Avicena, es cierto que a partir de esta hay un parteaguas: las ideas de Avicena impactan notablemente en el ambiente intelectual islámico. Por ello, el lugar de este filósofo en la historia de la filosofía islámica es tal vez equiparable al de Kant o al de Hegel en la filosofía europea. Avicena adaptó y transformó varias nociones filosóficas provenientes de la filosofía aristotélica y del neoplatonismo, integrándolas al pensamiento islámico. De este modo, se volvió un punto de referencia entre los pensadores musulmanes que le sucedieron.

Avicena escribió varias obras y tratados en donde elabora planteamientos filosóficos sumamente complejos y originales, entre los que destaca su modo de entender la metafísica como una ontoteología. Su obra más conocida, *La curación (al-Shifāʾ)*, es un trabajo monumental dividido en tres grandes secciones, la primera destinada a la lógica, la segunda a la filosofía teórica y la última a la filosofía práctica. Divide la filosofía teórica, a su vez, en tres apartados, el primero dedicado a la física, el segundo a las matemáticas y el último a la metafísica (*ilāhiyyāt*) o filosofía primera. Es en este último apartado en donde se encuentra su ontoteología: si bien Avicena enfatiza que el objeto propio de la metafísica es el estudio del ser en cuanto ser, no por ello deja de lado el tema de la existencia de Dios. En la *Metafísica* de la *Shifāʾ* encontramos una serie de conceptos fundamentales en el desarrollo de la metafísica: “cosa” (*shayʾ*), “esencia” o quiddidad (*māhiyya*), “existencia” (*wuyūd*), “ser necesario” (*wāyib al-wuyūd*), “seres posibles” (*mumkin al-wuyūd*), entre otros. No es extraño encontrar la misma terminología en filósofos europeos tanto medievales como modernos.

En el contexto islámico, la filosofía de Avicena resultó en varios casos inquietante para algunos *mutakallimūn* o teólogos. Es bien sabido que, en su conocido tratado *La incoherencia de los filósofos*, al-Ghazālī

se dedicó a mostrar las supuestas inconsistencias de la filosofía de Avicena y también de al-Fārābī. No obstante, a pesar de su posición crítica, el propio al-Ghazālī utilizó algunas nociones metafísicas de Avicena para sus propios intereses. A pesar de que, en efecto, no fueron pocos los críticos de Avicena, el pensamiento filosófico e incluso parte del pensamiento teológico que le sucedió se construyó desde o contra Avicena. Vale por eso el símil con un filósofo como Hegel: a partir de la filosofía hegeliana, la mayor parte de la filosofía es hegeliana o anti-hegeliana. Para reconocer la influencia de Avicena basta con revisar, entre muchos otros pensadores del islam, la filosofía de Sohrawardi (m. 1191) o la de Mulla Sadrā (m. 1676). Pero, además, es bien sabido que la filosofía de Avicena impactó más allá de los confines del contexto intelectual islámico. A partir del siglo XII, algunas de sus obras fueron traducidas al latín. Gracias a ello, en especial sus conceptos metafísicos, así como su psicología racional, fueron asimilados y, en algunos casos, criticados por filósofos del Medioevo cristiano tan notables como Alberto Magno, Tomás de Aquino o Duns Scoto, por mencionar solo unos pocos.

La literatura académica dedicada en específico a la metafísica de Avicena es vasta. No obstante, la densidad de sus planteamientos sigue generando nuevas interpretaciones y diversas discusiones de suma importancia. El libro más reciente de Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, es un trabajo ambicioso y extraordinariamente sugerente que se suma a una conversación intensa y vivaz en la que ha participado una comunidad académica a la que debemos contribuciones invaluable. Me olvidaré seguramente de mencionar algunos nombres, pero en la entusiasta conversación destinada a ahondar en la metafísica de Avicena han participado, además, obviamente, del propio Janos, colegas como Amos Bertolacci, Rahim Acar, Olga Lizzini, Peter Adamson, Jon McGinnis, Dimitri Gutas, Stephen Menn, Marwan Rashed, Jules Janssens, Therese-Anne Druart, Robert Wisnovsky, Alexander Treiger, y muchos otros. En su libro, Janos revisa y discute prácticamente toda la literatura dedicada a interpretar la metafísica de Avicena. Además, a lo largo de más de setecientas páginas abre nuevas perspectivas, señala nuevos matices y propone nuevas alternativas para leer y releer a un filósofo de gran calado.

El estudio de Janos se centra, como lo indica el título, en la noción de *quiddidad* pura. Pero vayamos por partes. Un tema por demás conocido entre los estudiosos de Avicena y, de hecho, entre quienes se dedican a la metafísica en general, es la distinción entre esencia o *quiddidad*

(*māhiyyah*) y existencia (*wuyūd*), dos nociones distintas puesto que es posible pensar la esencia de algo sin considerar su existencia. Es el caso, sin embargo, que en todos los seres contingentes —sean pensados o no con existencia concreta—, la esencia y la existencia se aprehenden de manera conjunta. Como se sabe, la relación entre esencia y existencia planteada por Avicena derivó en varias discusiones lógicas, ontológicas, epistemológicas, e incluso teológicas. No ahondaré aquí en todas ellas. El problema, en términos generales, es que no es del todo claro si la distinción entre esencia y existencia es una distinción real, es decir, ontológica, o si se trata de una distinción meramente conceptual. Si la distinción es real, debemos preguntarnos, tal como lo hace Janos, cuál sería el estatuto ontológico de la esencia pura. El objetivo de este libro es precisamente ese: aclarar lo que entiende Avicena por esencia o *quiddidad* pura, un problema, por cierto, escasamente atendido entre los estudiosos de Avicena.

Janos sostiene que la noción de “*quiddidad* pura” es central a todo el sistema filosófico de Avicena y que, de hecho, no es posible entenderlo si no se aclara dicha noción. Varias de las tensiones y dificultades detectadas por los intérpretes de Avicena podrían resolverse, según Janos, definiendo el estatuto ontológico de la esencia pura. Por ejemplo, los tipos de universales, la noción gnoseológica de “abstracción”, o una cuestión sumamente discutida (incluso entre los críticos contemporáneos de Avicena), a saber, si Dios conoce los particulares. Para encarar estos problemas, Janos propone una reformulación de la relación entre esencia y existencia. Con ese fin, revisa de manera “drástica” el marco conceptual que se ha utilizado en la literatura especializada para tratar con esas dos nociones. La originalidad de su planteamiento radica en la reinterpretación de la relación entre esencia y existencia desde la noción de “modulación” (*tashkik*). Esta noción, que se introduce desde el capítulo primero, es crucial para comprender el resto del libro.

Es difícil en poco espacio hacer justicia a un análisis tan exhaustivo y erudito como el de Janos. A riesgo de simplificar la cantidad de matices y precisiones con los que uno se encuentra, trataré de delinear la tesis central del libro. Varios intérpretes de Avicena han intentado elucidar si la noción de “existencia” (*wuyūd*), tal como la entiende Avicena, es unívoca, equívoca, ambigua, análoga o modulada. Ya decía, en el párrafo anterior, que Janos sostendrá que es una noción modulada. A este respecto no es del todo original, pues él mismo admite que Harry A. Wolfson (1938), Alexander Treiger (2012) y Robert Wisnovsky (2018)

ya lo habían hecho notar. La diferencia es que Janos sostiene que no solo la noción de “existencia”, sino que la mayoría de las nociones filosóficas más importantes utilizadas por Avicena (“unicidad”, “prioridad”, “necesidad”, “forma”, “materia”, “privación”, “universalidad”), son igualmente moduladas o “se dicen por” modulación (*bi al-tashjik*).

Janos explica que el análisis de *wuyūd* como término modulado (*ism mushakkik*) permite comprender de mejor manera la relación entre esencia y existencia. Al ser una noción modulada, la noción de “existencia” se vuelve más flexible, más adaptable, y abre la posibilidad de aclarar los diversos términos utilizados por Avicena para designar la existencia mental de algunas entidades. Cuando Avicena dice que algo solo “existe” en el intelecto, en la mente, en la estimativa o en el alma, suele entenderse que su existencia no es “real”. No obstante, en realidad no deja de ser ambiguo el modo en que “existe” algo que al parecer solamente es pensado. Y es lo mismo, como va mostrando Janos, lo que sucede con la *quiddidad* pura. ¿Es esta real o solo mental? Los capítulos segundo y tercero argumentan de manera fina y detallada que precisamente la *quiddidad* pura tiene un “modo de existencia especial”.

El capítulo segundo se enfoca en mostrar que la *quiddidad* pura puede ser aprehendida por la mente humana e incluso puede decirse que “existe” en la mente humana. No obstante, Janos sostiene que debe distinguirse entre la *quiddidad* en sí misma y la *quiddidad* universal. Aunque ambos tipos de *quiddidad* se conciben a través de la mente, su estatuto ontológico es distinto. En otras palabras, la *quiddidad* pura es distinta de las formas universales, aunque al mismo tiempo aquella es constitutiva de los universales y lógicamente anterior. La distinción entre *quiddidad* pura y formas universales se torna más clara en el capítulo tercero, cuando Janos argumenta que la *quiddidad* en sí misma subyace no solo en aquellas cosas que existen en la mente, sino también en las cosas individuales y concretas. De este modo, Janos explica que parecería que Avicena asume, por un lado, una postura que podría parecerse a un realismo duro, como el platónico (en el que las esencias puras tienen, en efecto, una existencia real), y, por otro lado, una posición que podría denominarse “conceptualista” (según la cual las esencias puras existen solo en la mente). No obstante, Janos identifica la postura de Avicena con un “realismo moderado”. Argumenta enseguida que, para sostener esa postura, Avicena se vale de un modelo que Janos denomina *māhiyyah-lawāzim* (“*quiddidad-concomitantes*”), a partir del cual se distingue constantemente entre la *quiddidad* pura y los concomitantes externos y los

atributos. Dicho de manera sumamente simplificada: la *quiddidad* pura existe en sí misma en los existentes concretos; pero, por otra parte, el intelecto puede abstraerla y, una vez abstraída, la mente la utiliza para la elaboración del universal. En resumen, Avicena distingue, como bien lo expone Janos, entre la *quiddidad* que puede entenderse como algo mental y como algo extramental que inhiere en los existentes concretos y, como tal, puede apprehenderse a través de las facultades cognitivas.

Al elucidar esta intrincada concepción de “*quiddidad* pura”, Janos señala la presencia de dos tradiciones ontológicas que se encuentran detrás de la metafísica de Avicena y con las que discute de manera dialéctica: por un lado, la “ontología” de la Antigüedad tardía, en particular el debate acerca de los universales y, en buena medida, la manera en que los neoplatónicos, en especial Porfirio, discuten esa cuestión; por otra parte, la influencia del *kalām* Mu‘tazilí de la rama Bahshamita y su debate alrededor del estatuto ontológico de la cosa (*shay’*), así como la noción de “estados” (*aḥwāl*). Estos referentes sirven para mostrar que, por una parte, Avicena no admite la existencia de la *quiddidad* separada de la concreto, como se sostendría en un modelo platónico, pero, por otra parte, tampoco acepta la teoría de los atributos de los Mu‘tazilíes Bahshamitas, según la cual la *quiddidad* sería un estado intermedio entre la existencia y la inexistencia.

Janos muestra que, en diálogo con esas dos posibilidades, Avicena asigna a las *quiddidades* puras un “modo especial de existencia” caracterizado por su simplicidad, su carácter irreductible y su prioridad. Puede decirse que las *quiddidades* puras existen tanto en la mente como en los seres contingentes que constituyen el mundo externo. La *quiddidad* pura existe en la mente como un inteligible en sí mismo y, como tal, es parte —e incluso principio ontológico— del universal; en el caso de los seres contingentes, la *quiddidad* pura es también principio ontológico, pero es inherente al compuesto y no existe separada de este. En ambos casos es una constante epistémica y ontológica que se encuentra siempre en todos los seres compuestos, independientemente de que su existencia sea mental o extramental.

El quinto y último capítulo explora en detalle la relación entre el conocimiento divino, la causalidad divina y la *quiddidad* en sí misma. En concreto, Janos discute si Avicena también localiza las *quiddidades* puras en la mente de Dios y en la de los intelectos separados. En caso de que algún lector esté menos familiarizado con la filosofía de Avicena, recordemos que su modelo cosmológico es emanacionista y contempla la

existencia de una Primera Causa (Dios) de la que emanan diez intelectos separados. El planteamiento de Janos es sumamente interesante puesto que desafía la interpretación más extendida de Avicena, según la cual, como sostiene el propio filósofo persa, Dios conoce los universales (*al-Kulliyāt*). Si Dios conoce también las *quiddidades* puras, evidentemente no lo hace del mismo modo en que lo hacemos los seres humanos. Lo más polémico de este capítulo es que Janos no solo sostiene que Dios conoce las *quiddidades* puras, sino que, además, en sintonía con Marwan Rashed (2004), defiende que estas —y no los universales— son lo que Dios en realidad conoce. Por supuesto, para sostener una tesis como la anterior recurre a varios pasajes que apuntan en esa dirección y que Janos analiza con sumo cuidado. No es posible extenderme aquí en las diversas cuestiones relacionadas con el conocimiento divino sobre las que Janos tiene que ahondar para proponer esta nueva interpretación de Avicena. Puedo advertir, sin embargo, que aporta evidencia y buenas razones para concluir que tanto Dios como los intelectos separados conocen, en efecto, las *quiddidades* puras.

El libro de Janos pone sobre la mesa gran cantidad de sutilezas interpretativas alrededor de la metafísica de Avicena. Estamos, sin duda, ante un libro que es ya una referencia importante en la literatura especializada. Es un trabajo denso, pero Janos ha hecho un esfuerzo admirable por guiar al lector a través de recapitulaciones muy oportunas y conclusiones puntuales al final de cada capítulo. Sin lugar a duda, el trabajo de Janos es una valiosa contribución a partir de la cual se suscitarán importantes debates y otras interpretaciones innovadoras de la filosofía de Avicena.

Referencias

- Rashed, M. (2004). Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants. En V. Celluprica, C. D'Ancona y R. Chiaradonna (eds.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. (pp. 107-171). Bibliopolis.
- Treiger, A. (2012). Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taškik al-wuġud*), and its Greek and Arabic Sources. En F. Opwis y D. Resiman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. (pp. 327-363). Brill.
- Wisnovsky, R. (2018). On the Emergence of Maragha Avicennism. *Oriens* 46, (3/4), 263-331.

Wolfson, H.A. (1938). The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides. *Harvard Theological Review*, 31, 151-173.

Luis Xavier López-Farjeat
Universidad Panamericana, campus Ciudad de México
llopez@up.edu.mx

