

## La definición y el objeto de la metafísica en la *Philosophia Prima* del Avicena Latino

Francisco O'Reilly<sup>1</sup>

Recibido: 07-09-2020 / Aceptado: 13-01-2021

**Resumen.** La *Philosophia Prima* de Avicena ocupa un lugar relevante en la historia de la metafísica. En sus primeros cuatro capítulos encontramos una definición de la metafísica como sabiduría y filosofía ciertísima. Avicena busca con todo ello destacar el carácter científico de la metafísica. En este mismo sentido, la elucidación del objeto propio de esta disciplina se inserta en el debate entre sus fuentes árabes (Al-Kindi y Al-Farabi), pero a su vez se extiende en la discusión histórica sobre el lugar de Dios y el ser en la metafísica. En este artículo se presenta la definición de la metafísica como ciencia primera, y el establecimiento del ente como el objeto propio de la metafísica, y Dios como aquello buscado.

**Palabras clave:** Avicena latino, Dios, filosofía islámica, metafísica.

[en] The definition and subject-matter of the metaphysics in the *Philosophia Prima* of the Avicenna Latinus

**Abstract.** Avicenna's *Philosophia Prima* occupies a relevant place in the history of metaphysics. In its first four chapters, we find a definition of metaphysics as wisdom and the more certain philosophy that highlights the scientific character that Avicenna seeks to give metaphysics. The elucidation of the subject matter of this discipline is developed in the debate among its Arab sources (Al-Kindi and Al-Farabi), but at the same time, it extends in the historical discussion on the place of God and being in metaphysics. This article presents the definition of metaphysics as the first science, and the establishment of the being as the proper subject of metaphysics, and God as what is sought.

**Keywords:** Avicenna Latinus, God, Islamic Philosophy, Metaphysics.

**Sumario.** 1. Introducción, 2. Al-Kindi y la interpretación teológica de la metafísica, 3. Al-Farabi y el objetivo de la metafísica, 4. La metafísica en la *Philosophia prima*, 4.1 La ciencia divina o filosofía primera, 4.2 El objeto de la metafísica, 5. Conclusión, 6. Bibliografía.

**Cómo citar:** O'Reilly, F. (2021): La definición y el objeto de la metafísica en la *Philosophia Prima* del Avicena Latino, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (3), 441-451.

### 1. Introducción

Desde temprana edad Avicena mostró su precocidad en conocimiento e inteligencia. Sin embargo, es muy conocida la confesión de su incapacidad al enfrentarse a la *Metafísica* de Aristóteles. En su *Autobiografía* nos relata que, habiendo avanzado en el dominio de casi todas las disciplinas del corpus aristotélico árabe, hubo una que se le resistió:

“Habiendo alcanzado la maestría en lógica, física y matemática, me incliné después al estudio de la metafísica, leyendo

el libro de la *Metafísica* de Aristóteles, pero sin entender nada; las intenciones de su autor me parecían oscuras; tanto, que releí dicho libro de cabo a rabo más de cuarenta veces, hasta el extremo de saberlo de memoria, pero sin alcanzar ni su sentido, ni su fin. Desesperando de comprenderlo por mí mismo, me dije: «no hay modo de entender este libro». Una tarde, al pasar por el bazar de los libreros, un vendedor se me acercó con un libro en la mano voceando su precio y me lo ofreció; pero descorazonado lo rechacé, convencido de que no había mérito alguno en aquella ciencia. Pero [el vendedor insistía] diciendo: «compra este libro que es barato; su dueño está en apuros, te lo vendo por tres

<sup>1</sup> Universidad de Montevideo (Uruguay) / ANII  
[foreilly@um.edu.uy](mailto:foreilly@um.edu.uy)  
<https://orcid.org/0000-0001-6539-9321>

dirhemes». Lo compré: se trataba del libro de Abû Nasr al-Fârâbî titulado *Fî agrad Aristû kitab Mâ ba'd al-tabî'a*<sup>2</sup>. Volví a casa y me apresuré a leerlo; inmediatamente se me descubrieron las intenciones de dicho libro, que ya me sabía de memoria. Contento por ello, al día siguiente di limosna crecida a los pobres en acción de gracias a Dios ¡ensalzado sea!<sup>3</sup>.

Durante mucho tiempo se sostuvo que en este párrafo Avicena sólo manifestaba la dificultad que encontró en la lectura del texto aristotélico y eventualmente su filiación *farabiana*<sup>4</sup>. Sin embargo, en las últimas décadas han surgido algunos estudios que sugieren otro sentido en el relato autobiográfico. Avicena no tenía un problema en la comprensión en la lectura del texto sino en el *sentido* u *objetivo* de la metafísica<sup>5</sup>.

Será este pasaje el que abra el horizonte para comprender la historia de la interpretación aviceniana de la obra del *Estagirita*. Consideramos que esta interpretación del aristotelismo constituye una nota fundamental de lo que se ha denominado como la “renovación de la metafísica” en el siglo XII<sup>6</sup>. Tal indagación, sin embargo, fue precedida –en lo referente al ámbito islámico y su recepción en el mundo latino– por dos autores cuyo influjo en Avicena fue decisivo a la hora de comprender racionalmente el objeto de la ciencia primera; se trata, como es sabido, de Al-Kindi y Al-Farabi. A ellos les dedicaremos los siguientes apartados, centrados exclusivamente en la ardua y compleja cuestión del objeto de la metafísica en este contexto.

## 2. Al-Kindi y la interpretación teológica de la metafísica

Al-Kindi (c. 801-66) puede ser considerado como el primer filósofo de talla del mundo islámico. Cumplió un papel destacado tanto en la transmisión del saber griego como en su incorporación en la dimensión religiosa. Por ello Emilio Tornero Poveda, en su estudio sobre este autor, explica que no es accidental que fuera denominado “el filósofo de los árabes, apelativo que indicaba, además de la fama que alcanzó nuestro filósofo, la no-

vedad, la radical novedad, que suponía para los árabes la filosofía”<sup>7</sup>.

Al-Kindi se esforzará para que la filosofía griega sea aceptada, brindando a ésta una autoridad semejante a la de la teología revelada. Esta idea surge de una identificación del objeto de estudio de la metafísica con el de la teología revelada:

“Respecto a su objetivo en el libro llamado *Metafísica*, consiste en explicar las cosas que subsisten sin materia y las que existen con materia pertenecientes a lo que no limita con la materia ni está unido a ella; *también consiste en explicar la unidad de Dios Altísimo*, sus hermosos nombres, que es causa agente y final del universo, Dios del universo y gobernante del universo por su precisa dirección por su perfecta sabiduría”<sup>8</sup>.

En este primer texto hay, sin duda, un doble contenido. La primera parte comulga con la definición del objeto de la *metafísica* aristotélica, esto es, aquello que está separado de la materia<sup>9</sup>. Esta dimensión de la filosofía griega resulta difícil de comprender para un lector árabe. En efecto, por ciencia divina –término con el que se denominaba a la metafísica– no se comprendía otra cosa que la teología revelada, mientras que para Al-Kindi resultaba clara la dimensión filosófica a la luz de la tradición griega<sup>10</sup>. Sin embargo, Al-Kindi parece jugar con esta confusión nominal para enfatizar la unidad entre la dimensión racional griega con el planteamiento de la religión. Encontramos así entre las áreas de estudio de la metafísica el *explicar la unidad de Dios Altísimo*, lo que se corresponde con un aspecto de la teología revelada en el islam (el *tawhid*). Con esto Al-Kindi enfatiza la posibilidad de unión entre la dimensión filosófica y el mundo de la fe. Sin embargo, esta interpretación se encuentra con distintas reacciones dentro del círculo de filósofos de Bagdad. Por ello, Al-Kindi vuelve a destacar la unidad entre la religión y la filosofía, identificando los objetos de ambas disciplinas. Esto lo enfatiza estableciendo que ninguna persona religiosa se podría declarar contraria a la razón:

“Ellos, que carecen de religión, están defendiendo sus falsos tronos, que erigieron inmerecidamente para ser jefes y poder traficar con la religión; porque quien trafica con algo, lo vende, y quien vende algo, no lo tiene. Así, quien trafica con la religión, no tiene religión; ciertamente carece de religión quien se opone tenazmente a adquirir el conocimiento de las cosas en la realidad; a esto se le llama incredulidad. Conocer las cosas en su realidad implica conocer *la Divinidad, la Unicidad, la Virtud*, el conocimiento total de todo lo útil y el camino hacia ello, y el apartarse de todo lo nocivo y guardarse de ello. Haber adquirido todo esto es algo que los verdaderos enviados nos han traído de Dios. En efecto, los verdaderos enviados, nos han traído el reconocimiento de *la divinidad del Dios único*, el seguir las virtudes que le son agradables y el abandonar los vicios opuestos a las virtudes, en sí mismos y en sus efectos”<sup>11</sup>.

<sup>2</sup> Se mencionará esta obra en la forma abreviada de *Fî agrad* en próximas referencias.

<sup>3</sup> M. Cruz Hernández, *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, Anthema Ediciones, Salamanca pp. 2 8-31. Se puede ver también la edición de: W. E. Gohlman, *The life of Ibn Sina: a critical edition and annotated translation*, University of Michigan Dissertation Information Service, Michigan, 1971, pp. 30-34.

<sup>4</sup> Cfr. M. Fakhry, *A history of Islamic philosophy*, Columbia University press-Longman, New York-London, 1983, p. 128. M. Cruz Hernández sospecha de esta cita de Al-Farabi, y considera que es una “cortina de humo” para los peripatéticos. Sostiene que si bien hay una relación clara entre ambas obras la perspectiva de Avicena es distinta. Cfr. M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 2000<sup>2</sup>, vol. I, pp. 224-225.

<sup>5</sup> Me refiero particularmente a los estudios de D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden, 1988, pp. 238-254; A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ*, Brill, Leiden-Boston, 2006.

<sup>6</sup> Para un conjunto de estudios que desarrollan esta temática: cfr. M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger (eds.), *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout, 2004.

<sup>7</sup> E. Tornero Poveda, *Al-Kindi. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, CSIC, Madrid, 1992, p. 96.

<sup>8</sup> Al-Kindi, *Obras filosóficas*, E. Tornero Poveda-R. Ramón Guerrero (trad.), Coloquio, Madrid, 1983, p. 37 (las cursivas son nuestras).

<sup>9</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026 a 10-30.

<sup>10</sup> Cfr. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 244-245.

<sup>11</sup> Al-Kindi, *Obras filosóficas*, pp. 48-49 (las cursivas son nuestras).

La propuesta de Al-Kindi, no obstante, es la que hace que se comprenda la totalidad de la *Metafísica* de Aristóteles según este aspecto, es decir desde la dimensión teológica, con especial énfasis en la cuestión de la unidad divina. Esto también puede encontrar su explicación en la presencia de los textos pseudo aristotélicos<sup>12</sup>, en especial el de la *Teología de Aristóteles*, obra en la que hallamos también la misma dimensión e interpretación sobre el fin de la metafísica:

“Así nuestro objetivo en este libro es la doctrina primera acerca de la Divinidad, la explicación acerca de Ella, que Ella es la causa primera, que el evo y el tiempo están por debajo de Ella, que Ella es la causa de las causas”<sup>13</sup>.

Se sabe que Al-Kindi estuvo personalmente implicado con esta obra; él realizó las correcciones a la traducción árabe, y vio en ella una continuación de la *Metafísica* de Aristóteles. Tal es así que algunos historiadores creen posible que Al-Kindi hubiera dejado incompleta su *Filosofía primera* porque consideraba que la *Teología* respondía plenamente a lo que se debía expresar a continuación<sup>14</sup>.

La concepción de Al-Kindi sobre la naturaleza de la metafísica, brevemente expuesta hasta ahora, ha sido resumida en sus fundamentos por Cristina D’Ancona, en los siguientes términos: “Al-Kindi interpretó la *Metafísica* aristotélica, con las otras obras griegas a las que tuvo acceso (Plotino, Proclo, Filopón), como una verdadera y propia exposición filosófica del *tawhid*, el principio de la unicidad divina”<sup>15</sup>.

La imagen de Al-Kindi tendrá una doble importancia. Por un lado, recibió el nombre del *filósofo de los árabes* por haber sido el primer receptor e integrador de la doctrina de Aristóteles. Mientras que, por otro lado, en Bagdad fue uno de los coordinadores de la traducción de las obras griegas al árabe. Ambas cosas

hacen de él un autor que de una manera u otra estaba presente en el *currículum* de cualquier estudiante que se dedicara a la investigación de los textos griegos<sup>16</sup>. Por ello no es extraño que Avicena siguiera en sus primeros años esta lectura de la *Metafísica* de Aristóteles. El ambiente en el cual desarrolla su primera etapa de instrucción es en la ciudad de Bujara, al este del imperio islámico, donde la tradición kindiana era floreciente. También se sabe que al-Amiri (m. 992), discípulo de segunda generación de Al-Kindi, estuvo en la biblioteca de Bujara donde habría dejado algunos de sus textos<sup>17</sup>. Avicena podrá entrar justamente a esta biblioteca de Bujara varios años después, donde concluirá su instrucción<sup>18</sup>.

Ahora bien, si esta era la tradición en la cual Avicena se habría criado y el texto de Al-Farabi es el que verdaderamente le permite comprender el sentido de la *Metafísica*, veamos ahora cuál fue la modificación que realizó Al-Farabi en la interpretación de la *Metafísica*. También advertir qué aspecto de su doctrina es el que sugiere a Avicena la viabilidad de una obra sobre la que había renunciado a toda posibilidad de comprensión.

### 3. Al-Farabi y el objetivo de la metafísica

Al-Farabi (870-950) se formó en Bagdad, en el entorno de los peripatéticos; habría estudiado medicina y lógica con el nestoriano Tuhanna ibn Haylan y habría tenido también contacto con el traductor y comentarista de Aristóteles, Abu Bisr Matta ibn Yunus. En ese contexto, Al-Farabi se mostró como un autor con un conocimiento profundo de las ciencias helénicas y de los textos peripatéticos<sup>19</sup>. Este conocimiento de la tradición aristoté-

<sup>12</sup> El *corpus aristotélico árabe* tiene la peculiaridad de presentar dos textos como del Estagirita: la *Teología de Aristóteles* y el *Libro del Bien Puro*. La *Teología de Aristóteles* está compuesta a partir de fragmentos de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino, mientras que el segundo es el que fue conocido en la tradición cristiana como *Liber de Causis*. Cfr. M. Aouad, “La ‘Théologie d’Aristote’ et autres textes du Plotinus Arabus”, en R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS, Paris, 1989, pp. 541-598.

<sup>13</sup> Pseudo-Aristóteles, *Teología*, L. Rubio (trad.), Paulinas, Madrid, 1979, p. 51.

<sup>14</sup> Cfr. Pseudo-Aristóteles, *Teología*, p. 47: “Tratado Primero del libro de Aristóteles, el Filósofo, llamado en griego *Teología*, que es la doctrina sobre la Divinidad, paráfrasis de Porfirio de Tiro, que trasladó al árabe ‘Abd al-Masih ben ‘Abd Allah ben Na ‘ima de Emesa, y corrigió Abu Yusuf Ya ‘qub ben Isaac al-Kindi”. Sobre el rol de Al-Kindi en la elaboración de *Teología de Aristóteles*: E. Tornero Poveda, “Al-Kindi y la Teología del Pseudo-Aristóteles”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 1982 (31), pp. 111-122; F. W. Zimmermann, “The Origins of the so-called Theology of Aristotle”, en J. Krayer, W. F. Ryan, C. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other text*, Warburg Institut, London, 1989, pp. 110-240. Sobre las fuentes neoplatónicas en el mundo árabe, confrontar el estudio exhaustivo de P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, Londres, 2002.

<sup>15</sup> C. D’Ancona, “Al-Kindi e la sua eredità”, en C. D’Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino, 2005, p. 287. Véase también C. D’Ancona, “Al-Kindi on the Subject-Matter of the First Philosophy Direct and Indirect Sources of Falsafa al-aula, Chapter One”, en J. A. Aertsen-A. Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter, Miscellanea Medievale*, 1998 (26), pp. 841-855.

<sup>16</sup> Cfr. C. D’Ancona, *La casa della Sapienza*, pp. 112-117.

<sup>17</sup> D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 250. Sobre el contenido de la “biblioteca” de Avicena cfr. W. al-Qadi, “*Kitab Siwan al-hikma*, Structure, Composition, Authorship and Sources”, *Der Islam*, 1981 (58), pp. 115-119; A. Bertolacci, “Biblioteche e centri di cultura nell’Oriente musulmano tra il X e il XI secolo”, en C. D’Ancona, *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, pp. 497-501; D. Mallet, “La bibliothèque d’Avicenne”, *Studia Islamica*, 1996 (83), pp. 121-130.

<sup>18</sup> En su *Autobiografía* Avicena narra que el Emir de Bujarā –Nuh III b. Mansur– había caído enfermo y sus médicos no lo habían podido curar y por ello llamaron a Avicena, quien colaboró en su sanación. Avicena relata el favor que alcanzó gracias a este suceso: “Un día le pedí permiso para entrar en su biblioteca, mirar su contenido y examinarlo, accediendo a mi petición. Penetré en un edificio formado por varias salas llenas de armarios repletos de libros apilados unos sobre otros. En una de las salas estaban las obras sobre lengua árabe y poesía, otra con las de derecho islámico; y así, en cada sala las de un solo saber. Leí el catálogo de los libros de los Antiguos y pedí cuantos necesité. Entre dichos libros ví algunos de los cuales la gente no conocía ni su nombre, ni yo mismo los había visto antes y no los volví a ver después”. M. Cruz Hernández, *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, p. 33. Cfr. W. E. Gohlman, *The life of Ibn Sina: a critical edition and annotated translation*, pp. 42-44. Sobre la formación de Avicena y la importancia de la biblioteca: D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 149-159.

<sup>19</sup> C. Martini Bonadeo comenta que como muestra de su conocimiento de la tradición filosófica griega se puede citar el número de autores que menciona en sus obras: Pitágoras, Heráclito, Sócrates, Platón, Aristóteles, Teofrasto, Aristipo de Cirene, Diógenes, Epicuro, Crisipo el estoico, Andrónico de Rodas, Alejandro de Afrodisia, Amonio, Porfirio y Temistio. Cfr. C. Martini Bonadeo-C. Ferrari, “Al-Farabi”, en C. D’Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, p. 382.

lica llevó a que incluso se hayan referido a él como el *maestro segundo*, ya que Aristóteles era conocido como el *maestro primero*.

Como vimos, Al-Kindi responde a una interpretación según la cual la metafísica se explica fundamentalmente como el estudio de Dios, y su objeto y fin se identifican con el estudio religioso del *tawihd*. También explicamos que se puede suponer que Avicena habría comenzado sus estudios filosóficos en esa tradición. Pero ahora intentaremos presentar aquellos elementos que puedan explicar qué es aquello que Avicena encontró en el *Fi agrad* de Al-Farabi para que se le develara el sentido de la *Metafísica*<sup>20</sup>.

Lo primero que nos pone sobre aviso de que el problema de Avicena no era la comprensión del contenido es que en la obra de Al-Farabi no se desarrolla casi ningún concepto del texto aristotélico, sino que más bien se expone el orden, las partes del libro y el objetivo, es decir, qué es la metafísica, no tanto en cuanto al libro de la *Metafísica* sino como ciencia divina. Lo segundo a destacar es que las primeras palabras de este breve tratado de Al-Farabi están dedicadas, de una manera clara, a toda la escuela interpretativa de Al-Kindi sobre el fin de la *Metafísica*, tal como leemos a continuación:

“Muchos hombres han prejuzgado que el contenido y el tenor de este libro es tratar del Creador Altísimo, del intelecto, del alma y de las restantes cosas referentes a ellos, y que la metafísica y la ciencia del *tawhid* son una y la misma. Por eso, encontramos que la mayoría de los que la estudian se confunden y se equivocan, puesto que vemos que la mayor parte del discurso que hay en este libro carece de este objetivo”<sup>21</sup>.

Esta referencia, de acuerdo con lo que hemos visto en las páginas anteriores, sin duda se refiere a la línea interpretativa de Al-Kindi, la cual unificaba la perspectiva de la *teología revelada* y la filosófica. Al-Farabi termina por mencionar que esto es tratado sólo en uno de los libros de la *Metafísica* de Aristóteles, el libro XII.

Sin embargo, el propio Al-Farabi realizó una interpretación de la *Metafísica* haciendo preponderar su dimensión ontológica y resaltando su carácter científico. El papel del *Organon*, y en particular de los *Analíticos posteriores* resulta vital en la interpretación farabiana de la misma, sobre todo las notas propias que definen a una ciencia como tal. Es de destacar que Al-Farabi redactó el *Catálogo de las ciencias*<sup>22</sup>, una obra donde ubica cada una de las ciencias siguiendo este criterio. En ella describe el ámbito de cada una de las disciplinas que formaban parte del *corpus* de ciencias, distinguiéndolas por su objeto, método y fin.

<sup>20</sup> Para esta obra utilizaremos la traducción realizada por Rafael Ramón Guerrero editada en, “Al-Farabi y la ‘Metafísica’ de Aristóteles”, *Ciudad de Dios*, 1983 (196,1), pp. 236-240; la citaremos como: Al-Farabi, *Sobre el objetivo de la Metafísica*, la paginación se corresponderá con la del artículo.

<sup>21</sup> Al-Farabi, *Sobre el objetivo de la Metafísica*, p. 237.

<sup>22</sup> Al-Farabi, *Catálogo de las ciencias*, A. González Palencia (ed. y trad.), CSIC, Madrid, 1953. Ésta obra también fue traducida al latín en el siglo XII e influye en la categorización de las ciencias en la escolástica latina.

Al-Farabi recibe esta perspectiva en la concepción de la metafísica de la misma tradición peripatética. Recordemos que en el libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles había aplicado las nociones de los *Analíticos posteriores* con el fin de describir y definir el objeto y características de la metafísica, distinguiéndola de las ciencias particulares:

“Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente”<sup>23</sup>.

Por otra parte, entre los comentaristas tardo-antiguos debemos destacar en este contexto a Alejandro de Afrodisia, quien ocupa un lugar importante en la transmisión de esta perspectiva. Alejandro considera el libro *Gamma* como el comienzo propio de la metafísica diciendo que en este libro es donde Aristóteles finalmente dice y establece su posición, y resuelve todas las aporías<sup>24</sup>.

Siguiendo esta tradición, Al-Farabi presta especial atención al texto del libro *Gamma*. Se puede destacar que en su *Fi-agrad* repasa las partes y el objetivo de la *Metafísica* de Aristóteles. En ella se observan dos apartados, el primero detalla lo que para Al-Farabi es el objetivo de la ciencia, y en el segundo describe cada uno de los libros de los tratados que compone el conjunto<sup>25</sup>. La importancia que le dio al *Gamma* se destaca en que cuando realiza el índice comentado de la obra, al detenerse en él remite al principio donde explica el objetivo de la obra:

“El tratado tercero contiene una enumeración de los sujetos<sup>26</sup> de esta ciencia. Son los conceptos que estudia y sus accidentes propios, que ya los hemos enumerado”<sup>27</sup>.

Esta última referencia es a la primera parte de la obra de Al-Farabi, donde hace un resumen de este tratado tercero, el cual se identifica con el libro *Gamma* de la edición original que conocemos de la *Metafísica* de Aristóteles.

La discusión inherente ya en Aristóteles sobre el objeto de la metafísica, parece ser la razón que lleva a Al-Farabi a escribir el tratado sobre el objetivo de la *Metafísica*. Esto se puede destacar por la referencia que hace el *Maestro segundo* a otros autores que por algunas

<sup>23</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 22-24.

<sup>24</sup> Cfr. Alejandro de Afrodisias, “In Aristotelis Metaphysica commentaria”, en M. Hayduck (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, I, 1891, Reimer, Berlin, p. 238 1-3; citado en: A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā*, p. 398.

<sup>25</sup> Al-Farabi se refiere a doce tratados, ya que en la edición árabe de Aristóteles que él cotejaba estaban ausentes dos de los catorce libros de la *Metafísica*. El libro *alfa* no habría sido traducido hasta el siglo X por Nazif b. Ayman; mientras que el libro *ni*, podría haber sido integrado en el libro *mi*. Cfr. F. E. Petters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden, 1968, pp. 49-50.

<sup>26</sup> Mantenemos la traducción de Ramón Guerrero. Pero el *subiectum scientiae* en español se denomina “objeto”, a diferencia de lo que sucede con el francés o el inglés donde mantienen la raíz latina para denominar esta noción con *sujet* o *subject*. Cfr. S. Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005.

<sup>27</sup> Al-Farabi, *Sobre el objetivo de la Metafísica*, p. 239. Sobre por qué se refiere al tratado IV como le tratado III véase la nota anterior.

intenciones o prejuicios malinterpretaron el objetivo de la ciencia divina. Frente a estos autores –entre los que podríamos destacar a Al-Kindi en su perspectiva *teologizante* de la metafísica de Aristóteles– afirma que, dentro de toda la *Metafísica*, solamente un tratado es el que se dedica a este tema y es el tratado que se identifica con la letra “L”; y además destaca que entre los comentadores ese libro no es tema de especial atención.

Al-Farabi –siguiendo lo expuesto por Aristóteles y Alejandro de Afrodisia– explicará la nota principal de esta ciencia; esta nota la encontramos en la universalidad. Las ciencias particulares son aquellas que investigan algunos seres existentes según algún accidente particular. Así, por ejemplo, la física estudia los seres existentes en cuanto que móviles, y todo aquello que les afecta en cuanto que son móviles. Al enumerar los objetos propios de las distintas ciencias particulares, concluye que la ciencia universal es la que estudia a los seres en aquello que les atañe como tales:

“La ciencia universal es la que estudia aquello que es común a todos los seres, como el ser y la unidad. Estudia sus especies y lo que le sigue; las cosas que no suceden específicamente a cada uno de los sujetos de las ciencias particulares, como la anterioridad y la posterioridad, la potencia y el acto, la perfección y la imperfección, y otras cosas semejantes; y, en fin, el principio común a todos los seres, que es aquél que debe ser designado por el nombre de Dios, exaltado sea”<sup>28</sup>.

Ahora bien, dada la naturaleza de la metafísica, el mismo Al-Farabi es consciente de que si bien ésta no se reduce a la teología, la cuestión de lo divino sí forma parte del *corpus* de la disciplina. Por ello afirmará enseguida que el objeto de la teología se encuentra dentro de esta ciencia, en cuanto que Dios es el principio absoluto de todo lo existente, y justamente es una parte de esta ciencia donde se estudia la donación del ser<sup>29</sup>. Así, la metafísica constará de tres partes: la primera es la que estudia aquello que acaece al ser en cuanto tal y sus accidentes. La segunda trata de los principios de las demostraciones de las demás ciencias. Finalmente, la tercera parte es la que estudia aquellas cosas que no son en la materia. Esta última parte se correspondería con el estudio de las jerarquías celestes hasta llegar a la primera que se identifica con Dios y que es la causa de todas las cosas<sup>30</sup>.

Finalmente, resulta interesante destacar que la reacción de Al-Farabi contra la postura de Al-Kindi lo lleva a situar, en su *Catálogo de las ciencias*, a la teología

revelada en el mismo apartado que trata sobre la política y el derecho, y allí la define como un arte apologético:

“El arte del *Kalam* [teología escolástica] es una propiedad por la cual el hombre puede defender los dogmas y los actos arriba mencionados, exigidos por el fundador de la religión, y condenar todo lo que se oponga a ellos por medio de razonamientos. Se divide también esta arte en dos partes: una acerca de los dogmas, y otra acerca de las operaciones señaladas por el fundador de la religión. El *alfaquí* acepta los dogmas y las operaciones prescritos por el fundador de la religión sin examen y los toma como principios para poder deducir de ellos las cosas obligatorias en la religión. El *mutakallim* [teólogo] defiende las cosas que el alfaquí toma como principios, sin que deduzca de ellas otras cosas nuevas”<sup>31</sup>.

Al-Farabi se presenta de este modo como un autor que no sólo se opone a la tradición *kindiana*, negando la identidad entre el estudio de la metafísica y el de la *teología revelada*, sino que también reduce la *teología revelada* a una apologética. La metafísica es una ciencia que estudia la realidad del ente, mientras que el *kalam* tan sólo se dedica a defender y definir los dogmas y enseñanzas de la religión. El denominador común del *alfaquí* y del *mutakallim* es tanto la ausencia de examen como el *no deducir cosas nuevas*. Veamos a continuación las consecuencias de estas proposiciones en la síntesis que encontramos por parte de Avicena en su *Philosophia Prima*.

#### 4. La metafísica en la *Philosophia prima* del Avicena Latino

Avicena, habiéndose encontrado con estas dos vertientes interpretativas de la *Metafísica* de Aristóteles, emprende una tarea de reelaboración de la metafísica. Sin duda el texto de Al-Farabi impactó profundamente en su concepción de la *Metafísica* de Aristóteles, incluso algunos afirman que en el *Fi agrad* Avicena habría encontrado una explicación: el texto de Aristóteles era más extenso de lo que él había conocido<sup>32</sup>, abriéndosele así una nueva perspectiva. Sin embargo, no se puede decir que abandone absolutamente la perspectiva *kindiana*, sino que admite la posibilidad de insertar cierta reflexión sobre la teología dentro del esquema farabiano.

Avicena reflexiona sobre las dos visiones heredadas teniendo a la vez la preocupación de marcar claramente el carácter científico de la filosofía. Como producto de esta reflexión en torno a ambos paradigmas produce un cambio en la perspectiva metafísica que significó una síntesis y reforma plasmada en la *Philosophia prima*.

Esta *reforma* de la metafísica, que como vimos no es sólo estructural sino también conceptual, encierra mu-

<sup>28</sup> Al-Farabi, *Sobre el objetivo de la Metafísica*, p. 238.

<sup>29</sup> Cfr. Al-Farabi, *Sobre el objetivo de la Metafísica*, p. 238.

<sup>30</sup> Cfr. Al-Farabi, *Catálogo de las ciencias*, pp. 63-64. Es interesante destacar que se realizaron dos traducciones al latín de esta obra: una por Gundisalvo, la otra por Gerardo de Cremona. El Prof. González Palencia, en su traducción directa del árabe al castellano, en el pasaje donde se da la definición del primer objeto de la ciencia divina, sigue el criterio de Gundisalvo quien en su versión latina traduce “Quarum prima inquirunt de essentiis et de rebus quae accidunt eis, secundum hoc quod sunt essentia”. Mientras que en la traducción de Gerardo de Cremona este pasaje tiene una connotación distinta al poner: “Pars prima inquirunt de existentibus et rebus quae accidunt eis per hoc quod sunt existentia”. Ambos textos se encuentran publicados en la edición de González Palencia: pp. 110 y 163-164 respectivamente.

<sup>31</sup> Al-Farabi, *Catálogo de las ciencias*, p. 73.

<sup>32</sup> A. Bertolacci sostiene la tesis de que Avicena habría tenido un conocimiento parcial de la *Metafísica*, y que habría interpretado inicialmente, siguiendo a Al-Kindi, el texto aristotélico a la luz de los libros *alfa ellaton* y *lambda*; pero que al leer la obra de Al-Farabi se habría dado cuenta de la ubicación de todos estos libros con respecto al total de la obra. Cfr. A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, pp. 58-63.

chas influencias anteriores; aunque por otro lado produjo un sinfín de interpretaciones posteriores tanto en el mundo islámico como en el latino. De aquí la importancia de esta reelaboración aviceniana: “La *reforma* aviceniana de la *Metafísica* de Aristóteles en el *Ilahiyyat*<sup>33</sup> se dirige fundamentalmente a proveer la disciplina expuesta en este trabajo con la nueva ‘forma’, esto es, un estatus científico propio. El perfil epistemológico de la metafísica que surge a partir de la *Metafísica* es considerado como imperfecto por Avicena, quien –heredero, en esto, de una larga tradición– intenta transformar esta disciplina en una ciencia totalmente constituida”<sup>34</sup>.

La *Philosophia prima sive scientia divina* presenta un esquema basado en las necesidades de la ciencia. Después de haber recorrido la lógica, la física y las matemáticas, Avicena se propone desarrollar la ciencia divina, no sólo como un estudio a nivel de teoría, sino como una necesidad que deriva de la realidad estudiada. Así, a lo largo de los primeros cuatro capítulos del primer tratado desarrolla, en un *proemio* a la metafísica, las pautas y características de esta ciencia. En ellos se pregunta por el objeto de la filosofía primera: si es uno o muchos y si es Dios o las causas. Tras su definición, interroga acerca de la utilidad de esta ciencia, su orden y su nombre. Finalmente enuncia el orden a seguir en el desarrollo de la obra. Justamente es en este *proemio* en el cual Avicena delimita el objeto, el método, las partes y la relación con las demás ciencias, con objeto de remarcar la jerarquía y las cualidades de esta ciencia<sup>35</sup>.

#### a. La ciencia divina o filosofía primera

Lo primero que debemos delimitar en este epígrafe es a qué se refiere Avicena al hablarnos de ciencia divina o filosofía primera<sup>36</sup>. Según este último modo de denominarla apunta al orden que guarda en la relación con el resto de las ciencias. Para ello, define un primer modo de distinguir las ciencias según su fin, y así queda establecida una primera distinción entre ciencias prácticas y especulativas. Dentro de esta clasificación, la ciencia divina, junto con la física y la matemática, se encuentra dentro de las especulativas<sup>37</sup>. Ahora bien, ¿qué es una ciencia especulativa?, ¿cuál es su particularidad? Para responder a estas preguntas, consideremos el siguiente texto:

“Y dijimos que las <ciencias> especulativas son aquellas en las cuales se busca la perfección de las potencias especulativas del alma por la adquisición de la inteligencia en

acto<sup>38</sup>, es decir, por adquisición de las ciencias *imaginativas* y *creditivas* sobre las cosas que no son nuestras obras ni nuestras disposiciones. Así, en estos fines está la certeza de las sentencias y la opinión: en efecto, la sentencia y la opinión no son por la cualidad de nuestras obras, ni por la cualidad del comienzo de nuestro obrar en cuanto que es comienzo de nuestro obrar”<sup>39</sup>.

El fin de la ciencia es la adquisición del conocimiento, la actualización del intelecto, por medio de las potencias cognoscitivas del alma, cuyo acto son las ciencias imaginativas y creditivas. Estas dos nociones se refieren a los actos de las dos operaciones del conocimiento que son conocidas usualmente como simple aprehensión y juicio. Los términos latinos *imaginatio* y *credulitas* son, en este caso, la traducción de las expresiones árabes *tasawwur* y *tasdiq* que se corresponden respectivamente con las operaciones de la simple aprehensión y el juicio<sup>40</sup>. En las ciencias especulativas el orden de la investigación es la búsqueda de la certeza, es decir, alcanzar el conocimiento cierto por la actualización del intelecto.

Como ya dijimos, Avicena había dividido a las ciencias especulativas en tres, según la relación de su objeto con la materia. Así, el objeto de la física es el cuerpo en cuanto que se mueve o reposa, y lo que se investiga en ella son los accidentes que se siguen propiamente de estas afecciones; tanto en la definición como en la existencia el objeto de la física se da en la materia. La ciencia matemática estudia la cantidad pura o lo que tiene cantidad, y las propiedades que se siguen de una cosa en cuanto que es cantidad. Ahora bien, en la definición del objeto de la matemática no entra la materia, aunque sí necesita de ella en la existencia. Finalmente, la ciencia divina investiga las cosas separadas de la materia tanto en la definición como en la existencia<sup>41</sup>. Por ello la filosofía primera será la más elevada de las ciencias especulativas, ya que su objeto es el más inteligible y

<sup>38</sup> El término latino utilizado es *effectu* en lugar de acto. Si bien hemos optado por utilizar el término filosófico propio, es importante comentar que esto también sirve para destacar que el lenguaje filosófico aún estaba en desarrollo y los términos no eran utilizados de un modo preciso.

<sup>39</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 1, pp. 1, 9-2, 16.

<sup>40</sup> La peculiaridad de la traducción de estos nombres hecha por Gundisalvo llama la atención sobre la precariedad del vocabulario técnico de la época. Wolfson hace un trabajo de genealogía de ambos términos: *tasawwur* (*imaginatio*) y *tasdiq* (*credulitas*). Así nos remite a fuentes aristotélicas y estoicas desde las cuales son traducidos los términos al árabe, y nos explica cómo más tarde llegan al mundo latino, de manera directa o mediando los textos hebreos. Es así que en las traducciones latinas la simple aprehensión también fue traducida como *formatio*, *informatio*, *conceptio*, *notitia* o *conceptus* y el juicio recibirá también la denominación de *fides*, *assertio*, *verificatio*, *certificatio* o *certitudo*. Cfr. H. A. Wolfson, “The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents”, *The Moslem World*, 1943 (33), pp. 1-15. Cfr. Avicenna latinus, *De anima*, I, 3, pp. 65, 24-66 y 36; A.-M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d’Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938, pp. 179-180 y 191-193. Sobre Gundisalvo cfr. A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, pp. 64-78; M. Alonso Alonso, “Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano”, *Al-Andalus*, 1943 (8), pp. 155-188; “Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo”, *Al-Andalus*, 1947 (12), p. 295-338; “Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo”, *Al-Andalus*, 1955 (20), pp. 129-152 y 345-379.

<sup>41</sup> Cfr. Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 1, p. 2, 20-30.

<sup>33</sup> Este es el nombre árabe de la sección *Metafísica* de la obra aviceniana, traducida al latín como *Philosophia prima sive scientia divina*, aunque normalmente citada por los autores medievales como *Metaphysica*.

<sup>34</sup> A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Sifā’*, p. 107.

<sup>35</sup> Lo que denominamos *Proemio* o introducción a la metafísica se corresponde con la siguiente paginación de la edición latina, Avicenna latinus, *Philosophia Prima*, I, 1-4, pp. 1-31.

<sup>36</sup> La traducción del nombre del tratado metafísico de Avicena se corresponde con el primer nombre que le dio el traductor a la obra *Scientia Divina*. Sin embargo, partiendo de lo que enuncia a lo largo de los primeros capítulos se le agrega este segundo nombre que es el de *Philosophia prima*.

<sup>37</sup> Cfr. Avicenna latinus, *Logyca*, I, 1, fol. 2ra.

del que se obtiene mayor certeza, tal como nos lo dice Avicena:

“Y también ya escuchaste que esta es la filosofía ciertísima [*certissima*] y la filosofía primera y que ella misma hace obtener la verificación de los principios de algunas ciencias, y que esta misma es la sabiduría con toda certeza”<sup>42</sup>.

Encontramos así, a lo largo de las primeras páginas, distintas aproximaciones a la filosofía primera o *ciertísima*, que ya habían sido planteadas con anterioridad a modo indicativo por parte del propio Avicena, pero que ahora comienza a serle dada la justificación propia para su denominación como *filosofía primera*. En efecto, por un lado, una de las notas a destacar es que justamente la filosofía primera es aquella que da razones a los principios que son aceptados por otras ciencias y, por otro lado, es la que –por su objeto– será la que se encargue de investigar sobre la causa del ser de las cosas:

“Ya también escuchaste que la ciencia divina es aquella en la cual se investiga sobre las causas primeras del ser natural y del ser matemático y sobre las <otras ciencias> que dependen de éstas, y sobre la causa de las causas y sobre el principio de los principios, que es Dios excelso”<sup>43</sup>.

Nuestro autor termina con esto de configurar las características propias de la filosofía primera, dando razones del porqué de ese nombre. Es decir, es aquella ciencia que estudia los principios de las ciencias tanto en el orden del ser como en el del conocer. Además, en cuanto que es la ciencia cuyo objeto está más separado de la materia, es la que alcanza mayor nivel de certeza y de verdad. Por ello es la más alta de las ciencias, porque es la que permite al resto descansar en los principios que le son dados por ella. Por otro lado, la metafísica no sólo da los principios en el orden del conocer, sino que también investiga los principios de los seres estudiados en el resto de las ciencias en el orden del ser. Así se destaca aquí la primacía jerárquica de la metafísica. El resto de las ciencias filosóficas, por su lugar en el orden jerárquico, tienen ciertamente una relación con ella, pero hay una complejidad mayor que se encierra en su ámbito. De alguna manera, si la filosofía primera es la que da los fundamentos y los principios al resto las ciencias, se pondría en duda su prioridad, dado que estaría al servicio de las demás y no tendría la autonomía propia de su jerarquía. Frente a esta aporía Avicena responde con claridad:

“Es como la utilidad del regente al que es regido, y como aquel que es servido al sirviente, puesto que la comparación de esta ciencia a las otras ciencias particulares es como la comparación de aquellos cuyo conocimiento es buscado en esta ciencia con aquel conocimiento que es buscado en las otras ciencias. Como, en efecto, esta cien-

cia es el principio del ser de aquellas, como la ciencia de ésta es principio de la certeza del saber de éstas”<sup>44</sup>.

A partir de aquí queda claro qué lugar ocupa la *filosofía primera* y cuáles son las características que hacen de esta disciplina la reina de las ciencias. Esto es, se comporta como principio del ser y de la certeza del saber del resto de los saberes científicos.

Continuando con la vía de elucidación del concepto de ciencia divina, Avicena da distintas descripciones que definen a la metafísica –ya señaladas en la *Metafísica* de Aristóteles<sup>45</sup>– destacando tres peculiaridades de ella:

“Así, también, escuchaste muchas veces que la sabiduría es la ciencia más excelente para conocer lo que es conocido más excelentemente, y además que la sabiduría es el conocimiento más cierto y conveniente, y también que ella es la ciencia de las primeras causas de universo”<sup>46</sup>.

De esta manera, y siguiendo un método inductivo, Avicena ha dado ya una descripción, si se quiere genérica, del objeto de la metafísica al hablarnos de “las cosas separadas de la materia según la existencia y la definición”. Por otro lado, también queda fijada la metafísica como la disciplina que rige al resto de las ciencias; pero las distintas descripciones hacen referencia a diversos objetos que se presentan como posibles para constituir la temática de la ciencia, o invitan a reflexionar sobre la posibilidad de que se derive a partir de aquí alguna otra ciencia. Por todo ello es necesario detenerse a esclarecer cuál es propiamente el objeto de la metafísica y, por otro lado, habría que advertir si se está hablando de diversas ciencias o de una sola que trata sobre todas estas cosas.

### b. El objeto de la metafísica

La pregunta por el objeto de la metafísica generó históricamente muchas controversias que han llegado hasta nuestros días y dividiendo las escuelas de interpretación de la *filosofía primera*<sup>47</sup>. En el caso de Avicena, el modo en el cual desarrolla la pregunta por el objeto de la metafísica muestra el conocimiento que tenía de las distintas perspectivas y la necesidad de cuestionar el problema, presentando las opciones existentes en la tradición filosófica árabe. Como ya indicamos, en la tradición aristotélica islámica Avicena se encuentra con dos vertientes: en primer lugar, la perspectiva *teologizante* de Al-Kindi, quien defendió la identificación del objeto de la metafísica y el de la religión. En segundo lugar, encontramos a Al-Farabi quien, frente a la perspectiva kindiana, sostuvo una interpretación ontologizante de la metafísica.

<sup>44</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 3, p. 20, 70-76. Para una consideración detallada sobre la utilidad de la Metafísica vease O. Lizzini, “Utility and Gratuitousness of Metaphysics: Avicenna, *Ilāhiyyāt* I, 3”, *Quaestio* (2005), pp. 307-344.

<sup>45</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 a 1- 982 b 10.

<sup>46</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 1, p. 3, 46-50.

<sup>47</sup> Para un estudio acerca de las distintas interpretaciones contemporáneas sobre la cuestión del objeto de la metafísica en Aristóteles, cfr. J. Owens, *The doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1951, 1963<sup>2</sup>; J. Owens, “The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics-Revisited”, en P. Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, Fordham University press, New York, 1982, pp. 33-59.

<sup>42</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 1, p. 3, 44-46.

<sup>43</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 1, p. 2, 31-3, 34 Cfr. D. Gundisalvo, *De divisione philosophie*, A. Fidora – D. Werner (ed. y trad.), Herder, Freiburg, 2007, pp. 98-100: “Agit enim de primis causis naturales et disciplinalis esse et de eo, quod pendet ex his, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est Deus excelsus”. Aristóteles, *Análiticos Posteriores*, I, 2, 72 a 1-8.

Avicena, para el desarrollo de la cuestión sobre el objeto de la metafísica, no sólo tiene en cuenta la tradición árabe, sino que a su vez presenta la continuidad histórica dentro de la disciplina filosófica. Por ello nos recuerda las definiciones que él mismo había dado de esta ciencia en su lógica y en su física<sup>48</sup>. Justamente en esas referencias se destaca que es en la filosofía primera donde se investiga sobre las causas primeras de todo ser, sobre la causa de las causas y los principios de los principios.

Avicena indaga si Dios es el objeto de la ciencia divina. Esta cuestión, teniendo en cuenta las primeras descripciones que se fueron dando de la ciencia como aquella que busca la causa de las causas, o que estudia lo separado de la materia, parece estar resuelta. Sin embargo, el mismo Avicena sostiene que es complejo realizar la elucidación definitiva, dado que conforme a lo que se expuso en los *Analíticos Posteriores*<sup>49</sup> hay tres cosas que de alguna manera la constituyen:

“En las demás ciencias hay algo que es su objeto, que en ellas hay ciertas cosas que son investigadas en ellas y que en ellas son concedidos ciertos principios, a partir de los cuales se compone su demostración”<sup>50</sup>.

Justamente por esta distinción concede Avicena que a veces se puede confundir que *algo sea objeto* con que *algo sea aquello que es buscado en la ciencia*. Por ello parece que Dios podría ser el objeto de esta ciencia. Pero la objeción que resulta infranqueable para Avicena es que el objeto de una ciencia no se demuestra en la misma ciencia, por lo cual inmediatamente niega esta posibilidad<sup>51</sup>. Aunque aún quedan dos posibilidades para que Dios sea objeto de la metafísica. La primera es la siguiente hipótesis: si Dios fuera manifiesto por sí. En este caso Avicena indica especialmente que si bien Dios no es manifiesto por sí, no se debe abandonar la esperanza de que pueda manifestarse en alguna especulación, ya que se tienen signos de que se puede manifestar<sup>52</sup>.

La segunda posibilidad de que se admita un objeto que no es evidente por sí en una ciencia, es que éste sea

dado por otra ciencia. Como vimos antes, la relación de la *filosofía primera* con el resto de las ciencias se presenta justamente como aquella que brinda los principios al resto, por lo cual, el admitir que esta ciencia recibe los principios de alguna otra sería caer en un círculo vicioso, o que esta ciencia perdiera su carácter de *primera*. Parece entonces imposible que esto sea así, por eso se niega la posibilidad de que Dios sea el objeto de la metafísica. Sin embargo, surge la siguiente cuestión, cuando Avicena afirma lo siguiente:

“Así también te di a entender en el libro *Sobre los naturales*<sup>53</sup>, que Dios no es cuerpo ni potencia corporal, sino que es uno separado de la materia y de toda mezcla, de todo movimiento”<sup>54</sup>.

Según lo anterior, se podría sostener entonces que el objeto de la metafísica es dado a partir de la física, por lo cual no sería necesario demostrar su existencia, y sería algo desde donde podría partirse. Sin embargo, Avicena, destacando el carácter primordial de la metafísica, recuerda lo que se desarrolló en la física sobre Dios; entonces, su lugar en el orden de causas, y el carácter inmaterial de su naturaleza, son argumentaciones fruto de un conjunto de principios que se conceden en la física pero que se prueban en la metafísica<sup>55</sup>. Por lo cual, Dios no es el objeto de esta ciencia sino más bien aquello que se busca. Concluye planteando que el estudio de Dios a partir de la física es impropio, y que es más bien un acicate para que el hombre vea que existe un primer principio y desee llegar a la ciencia primera o metafísica, donde propiamente se estudiará con verdad a Dios como primer principio<sup>56</sup>.

De esta manera Avicena rechaza la primera noción que aparentemente se planteaba como objeto de la ciencia, y considera a Dios dentro de aquellas cosas que son buscadas dentro de esta ciencia. Sin embargo, antes de llegar a la elucidación del objeto de la metafísica se plantea otra objeción, a saber, la posibilidad de considerar que las causas sean el objeto de esta ciencia. Descarta esto inmediatamente por argumentos semejantes a los que utilizó cuando se preguntó si Dios era el objeto de la metafísica<sup>57</sup>.

A partir de lo alcanzado hasta ahora, Avicena se propone buscar un objeto propio de la metafísica que se adecúe a la ciencia que es más universal y que comprenda la totalidad de las cosas. Por ello, no duda en repasar cada uno de los objetos de las ciencias tratadas anteriormente en el *Shifa* (ciencia natural, ciencia matemática y

<sup>48</sup> Avicenna latinus, *Philosophia prima*, I, 1, p. 3, 34: “Et hoc est quod potuisti attingere ex libris transactis”; p. 3, 36-37: “Transcurri in libro logicae De Analyticis posterioribus”; p. 5, 88-89: “Iam etiam significavi tibi in naturalibus quod...”; p. 7, 28-29: “Sicut sciti, nisi per cognitionem quod in pluribus ex rebus quae sunt naturalis et electionis contingit hoc”. Véase respectivamente: Avicenna latinus, *Liber primus de naturalibus*, I, 8; *Summa Avicenne de convenientia et differentia subiectorum*, en D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, pp. 246-252; *Liber primus de naturalibus*, I, 5; I, 13-14.

<sup>49</sup> Para un estudio detenido sobre la presencia de los *Analíticos Posteriores* en la reelaboración de la metafísica realizada por Avicena ver A. Bertolacci, “Avicenna and Averroes on the proof of God’ existence and the subject-matter of metaphysics,” *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 32 (2007) 32, pp. 61-98.

<sup>50</sup> Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 1, p. 3, 37-40.

<sup>51</sup> Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 1, 71 a 1-11; D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, pp. 98-100. Un análisis de estos argumentos puede encontrarse en: H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1987, pp. 284-289.

<sup>52</sup> Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 1, p. 5, 76-81. Aquí no queda claro si se está refiriendo a la misma demostración racional de Dios, el llegar a Dios por sus signos, o si está refiriéndose a la manifestación en el sentido de revelación en el orden de la fe. Sobre el significado de conocimiento en el mundo árabe véase: F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 211ss.

<sup>53</sup> Cfr. Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium*, I, 5, p. 51, 33.

<sup>54</sup> Cfr. Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 1, p. 5, 88-91.

<sup>55</sup> Cfr. Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium*, I, 5, p. 52, 66-69.

<sup>56</sup> Cfr. Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 1, pp. 5, 88-6, 96.

<sup>57</sup> Avicena de esta manera cierra parte del debate que había recibido sobre las interpretaciones de Al-Kindi y Al-Farabi. Sin embargo, estas ideas avicennianas llegaron a la escolástica latina en el contexto de la problematización que le daría los comentarios de Averroes quien negó la perspectiva de Avicena. Los autores latinos recogerán la discusión en ese contexto. Por ejemplo, podemos leer la discusión de un modo explícito en Juan Duns Escoto: “si el objeto propio de la metafísica es el ente en cuanto ente (como propone Avicena) o Dios y las inteligencias (como propone el Comentarador Averroes)” Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in Metaphysicam*, I, q. 1 (edd. R. Andrews / G. Etzkorn / G. Gál / R. Green / F. Kelley / G. Marcil / T. Noone / R. Wood), in: *Opera philosophica* III, St. Bonaventure (N.Y.) 1997, p. 15.

lógica) y buscar el denominador común que los abarque a todos. Concluye a partir de ello lo siguiente:

“Pero no se puede considerar a ese objeto común, del cual todos aquellos sean propiedades y accidentes comunes, si no es el ser. En efecto, algunos de ellos son substancias, y algunos <son> cantidades, y otros tantos predicamentos; de los cuales no puede haber intenciones comunes que sean ciertas, a no ser la intención del ser”<sup>58</sup>.

De lo anterior se desprende que lo que se investiga en la ciencia divina es el ente; y el ente es aquello que incluye la totalidad de los objetos estudiados en otras ciencias, y a la vez no necesita ser demostrado, sino que es algo manifiesto por sí mismo y evidente. Por ello en esta ciencia no se preguntará si es; tampoco es necesario que otra ciencia lo demuestre, sino que más bien serán objeto de esta ciencia las propiedades del ente en cuanto que es ente.

“Entonces se te ha mostrado a partir de todo esto que el ente, en cuanto es ente, es común a todos estos y que él mismo debe ser puesto como objeto de este magisterio, y puesto que no se necesita investigar si es, y qué es, como si otra ciencia distinta de ésta debiera asignar sus propiedades, por esto no es conveniente que se establezca de su objeto si es y se certifique cuál sea la ciencia cuyo objeto sea éste mismo, sino que es preferible que se le conceda tan sólo por qué es y qué es. Por eso el primer objeto de esta ciencia es el ente en cuanto es ente; y busca aquellas <cosas> que son consecuencia del ente, en cuanto es ente, sin condiciones”<sup>59</sup>.

De esta manera Avicena concluye que el objeto de la metafísica es el ente. La noción de ente tiene una doble característica, en primer lugar, es aquel denominador común de todas las demás ciencias, por lo cual, todo aquello que se dice del ente se dice de cada uno de los seres que son objeto de las ciencias particulares. Por otro lado, la noción de ente no necesita ser demostrada, dado que en sí misma es clara, es evidente. Avicena así logra mantener el estatus de la metafísica como *filosofía primera*, a la vez que sostiene que el objeto de esta ciencia cumple con todas las condiciones para que se entienda el lugar de honor de esta en la escala de las ciencias.

La universalidad –en cierto modo ya aquí trascendentalidad– de la noción de ente es la que permite al referirse a algunas de estas *consecuencias* o propiedades del ente en cuanto tal, que son lo que Avicena denomina *quasi species* tales como las nociones de sustancia, cantidad, cualidad y también habla de *quasi accidentalia propria* como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto, lo universal y lo particular o lo posible y lo necesario. Y todas estas notas del ente no hacen que éste se especifique o se concrete en un objeto particular de la física o de la moral o de alguna otra ciencia<sup>60</sup>.

## 5. Conclusión

Como se ha presentado, la recepción de la metafísica aristotélica en el mundo islámico se da de un modo complejo y con fuentes eclécticas. Cada autor con sus lecturas, fuentes e inquietudes trata de dar una respuesta al sentido de dicha ciencia heredada de los griegos. Avicena muestra en su obra una capacidad de adopción de los elementos recibidos por las fuentes tanto ontologizantes como teologizantes. Primará en su desarrollo la idea de una ciencia teórica que sea la ciencia primera, o la *Philosophia Prima*. Así, en lo que se denomina el *Proemio* se puede apreciar una reelaboración de la pregunta por la naturaleza de la metafísica y la deliberación sobre su objeto.

Avicena, siguiendo la tesis farabiana refuerza el carácter de ciencia primera que se ocupa de los fundamentos del resto de las ciencias, y cómo es eso posible. Con estas ideas Avicena puede abrir ya el desarrollo de la ontología donde planteará inmediatamente al comienzo del capítulo 5 su famosa sentencia de que ente es aquello evidente y primero conocido<sup>61</sup>. Sin embargo, esta idea no quitará al autor de afirmar el lugar de Dios en la metafísica como aquello buscado, y de alguna manera algo que se alcanzará al final del recorrido y búsqueda de la explicación del ser. Muchos de estos elementos impactarán de un modo profundo en la recepción y desarrollo de la metafísica aristotélica en la escolástica latina<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 2, p. 12, 14-18.

<sup>59</sup> Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 2, p. 12, 30- 13, 38.

<sup>60</sup> Cfr. Avicenna Latinus, *Philosophia prima*, I, 2, p. 13, 38-46. Esta enumeración tiene un paralelo en la obra de Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1005 a00-12; así como el paralelo con el texto de Alfarabí citado en la nota 27.

<sup>61</sup> Sobre esta idea en el Avicena Latino véase mi trabajo: O'Reilly, F. “Del ente como primum cognitum a los multivoca en el Avicena Latino. Un comentario a *Philosophia Prima I, 5*”, *Scripta Medievalea*, 2019 (12,1) pp. 31-52.

<sup>62</sup> Cfr. Wippel, J. F., “Aquinas and Avicenna on the Relationship between First Philosophy and the Other Theoretical Science (In de Trin., q5, a1, ad9), en Wippel, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1984, pp. 37-53. Wippel, J. F., “The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas’ Metaphysics”, en Wippel, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007, 31-64.

## 6. Bibliografía

- Adamson, P., *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, Londres, 2002.
- Al-Farabi, *Catálogo de las ciencias*, González Palencia, A. (ed.), CSIC, Madrid, 1953.
- Al-Kindi, *Obras filosóficas*, Ramón Guerrero, R.-Tornero Poveda, E. (trad.), Coloquio, Madrid, 1983.
- Alonso Alonso, M., “Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo”, *Al-Andalus*, 1955 (20), pp. 129-152 y 345-379.
- Alonso Alonso, M., “Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano”, *Al-Andalus*, 1943 (8), pp. 155-188.
- Alonso Alonso, M., “Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo”, *Al-Andalus*, 1947 (12), p. 295-338.
- Aouad, M., “La ‘Théologie d’Aristote’ et autres textes du Plotinus Arabus”, en R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS, Paris, 1989, pp. 541-598.
- Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles*, García Yebra, V. (trad. y ed.), Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1970.
- Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon)*, II, Gredos, Madrid, 1988.
- Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina I-IV*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet; introducción por G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, 1980.
- Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina V-X*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet; introducción por G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, 1983.
- Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium de causis et principiis naturalium*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet; introducción G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, 1992.
- Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium. Tractatus secundus motu et de consimilibus*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet (†), J. Janssens y A. Allard; introducción G. Verbeke, Académie Royale de Belgique, 2006.
- Bertolacci, A., “Avicenna and Averroes on the proof of God’s Existence and the subject-matter of Metaphysics”, *Medioevo*, 2007 (32), pp. 61-97.
- Bertolacci, A., “Biblioteche e centri di cultura nell’Oriente musulmano tra il X e l’XI secolo”, en D’Ancona, C. (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 497-501.
- Bertolacci, A., *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Sifā’. A milestone of western metaphysical thought*, Brill, Leiden, 2006.
- Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. I, Alianza, Madrid, 2000<sup>2</sup>.
- Cruz Hernández, M., *La vida de Avicenna como introducción a su pensamiento*, Universidad de Salamanca: Facultad de Filosofía, Salamanca, 1997.
- D’Ancona Costa, C., “Al-Kindi e la sua eredità”, en D’Ancona, C. (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 282-351.
- D’Ancona Costa, C., “Al-Kindi on the Subject-Matter of the First Philosophy direct and indirect sources of Falsafa al-aula, chapter one”, Aertsen, J. A. –Speer, A., *Was ist philosophie im Mittelalter*, Miscellanea Medievale, 1998 (26), pp. 841-855.
- D’Ancona Costa, C., *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Guerini e associati, Milano, 1996.
- Davidson, H. A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1987.
- Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, Fidora, A.-Werner, D. (ed. y trad.), Herder, Freiburg-Basel-Vien, 2007.
- Fakhry, M., *A history of Islamic philosophy*, Columbia University press-Longman, New York-London, 1983.
- Fidora, A., *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, EUNSA, Pamplona, 2009.
- Goichon, A. M., *Lexique de la Langue philosophique d’Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938.
- Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna’s philosophical works*, Brill, Leiden, 1988.
- Juan Duns Escoto, *Opera Philosophica III: Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I-V, The Franciscan of Institute St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.), 1997.
- Lizzini, O., “Utility and Gratuitousness of Metaphysics: Avicenna, Ilāhiyyāt I, 3”, *Quaestio* (2005), pp. 307-344.
- Lutz-Bachmann, M.-Fidora, A.-Niederberger, A. (eds.), *Metaphysics in the twelfth century: on the relationship among philosophy, science and theology*, Brepols, Turnhout, 2004.
- Martini Bonadeo, C.-Ferrari, C., “Al-Farabi”, en D’Ancona, C. (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, pp. 380-394.
- O’Reilly, F., “Del ente como primum congruum a los multivoca en el Avicenna Latino. Un comentario a Philosophia Prima I, 5”, *Scripta Medievale*, 2019 (12,1) pp. 31-52.
- Owens, J., “The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics-Revisited”, en Morewedge, P. (ed.), *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, Fordham University press, New York, 1982, pp. 33-59.
- Owens, J., *The doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1951, 1963<sup>2</sup>.
- Pseudo-Aristóteles, *Teología*, Rubio, L. (trad.), Paulinas, Madrid, 1979.
- Ramón Guerrero, R., “Al-Farabi y la ‘Metafísica’ de Aristóteles”, *La ciudad de Dios*, 1983 (196), pp. 211-240.
- Ramón Guerrero, R., “Sobre el objeto de la metafísica según Avicenna”, *Cuadernos de Pensamiento*, 1996-7 (10), pp. 59-75.
- Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 2007<sup>2</sup>.
- Tornero Poveda, E., “Al-Kindi y la Teología del Pseudo-Aristóteles”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 1982 (31), pp. 111-122.
- Tornero Poveda, E., *Al-Kindi. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, CSIC, Madrid 1992.
- Wippel, J. F., “Aquinas and Avicenna on the Relationship between First Philosophy and the Other Theoretical Science (In de Trin., q5, a1, ad9), en Wippel, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1984, pp. 37-53.
- Wippel, J. F., “The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas’ Metaphysics”, en Wippel, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007, 31-64.

- Wolfson, H. A., "The terms *Tasawwur* y *Tasdiq* in arabic philosophy and their greek, latin and hebrew equivalents", *The Moslem World*, 1943 (33), pp. 1-15.
- Wolfson, H. A., "The classification of sciences in medieval Jewish philosophy", *Hebrew Union College Jubilee Volume*, 1925, pp. 263-315.
- Zimmermann, F.W., "The Origins of the so-called Theology of Aristotle", en J. Kraye, W. F. Ryan, C. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other text*, Warburg Institut, London, 1989, pp. 110-240