

*La metafísica en Averroes*¹

Rafael RAMÓN GUERRERO
(Universidad Complutense)

RESUMEN: La obra de Aristóteles determinó el desarrollo de las más importantes líneas de la filosofía árabe. Su *Metafísica* tuvo una enorme fortuna en el mundo islámico y dio lugar a una hermenéutica de sus principales doctrinas, en especial de la propia concepción de la metafísica como ciencia. Ofrezco aquí una lectura de las principales interpretaciones de la *Metafísica* en el mundo árabe y particularmente de la de Averroes.

Palabras clave: Filosofía. Metafísica. Averroes

ABSTRACT: The work of Aristotle determined the development of the most important lines of the Arabic philosophy. His *Metaphysics* had a uncommon fortune in the Islamic world and caused a hermeneutics of its main doctrines, especially of the conception of metaphysics as science. I offer a reading of the interpretations of *Metaphysics* in the Islamic philosophy and particularly Averroes' interpretation.

Key word: Philosophy. Metaphysics. Averroes.

¹ Este texto es un resumen de la conferencia impartida dentro del *IX Seminario de Filosofía Española 1998. Pensamiento, Historia y Literatura. Centenarios del 98: Averroes (1126-1198), Arias Montano (1527-1598), Javier Zubiri (1898-1983)*, organizado por el Departamento de Filosofía III de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

La Metafísica en los filósofos árabes

La Metafísica y su objeto ha dado lugar a un inmenso debate suscitado por el propio Aristóteles, al utilizar diversos nombres para designar la “ciencia que buscamos”². La Edad Media vio proliferar comentarios y discusiones sobre el objeto y contenido de esta ciencia, planteándose las cuestiones de su posibilidad, de si es accesible al hombre y de la propia definición del proyecto metafísico. Tras la recepción de la *Filosofía primera o Ciencia divina* de Avicena y del *Tafsîr o Gran comentario a Metafísica* de Averroes, los medievales dispusieron de estas dos grandes interpretaciones, de cuya importancia dio testimonio el título de la primera de las cuestiones de Duns Scoto sobre la *Metafísica*: «¿El objeto (*subiectum*) de la metafísica es el ser en tanto que ser, como ha sostenido Avicena, o es Dios y las Inteligencias, como afirmó el comentador, Averroes?»³. Problema aparentemente académico que, sin embargo, significa una doble concepción de la metafísica y del universo.

Se ha pensado que el único Aristóteles que los árabes llegaron a conocer, con la excepción de Averroes, fue el Aristóteles neoplatonizado, tal como se presentaba en textos como la *Teología*, el *Liber de causis* o el *Liber de pomo*, por citar algunos de los más importantes y conocidos apócrifos que circularon en el mundo medieval, árabe o latino. Sin embargo, se sabe que el mundo árabe dispuso, a partir del siglo IX, de casi todo el *corpus* aristotélico⁴. Una de las obras que más influencia ejerció fue la *Metafísica*, cuyas teorías ofrecieron a los árabes, junto con el sistema neoplatónico, las bases para edificar los pilares fundamentales que estructuran su pensamiento filosófico⁵.

² ARISTOTELES: *Metafísica*, I, 2, 982 a 4. Cf. P. AUBENQUE: *Le problème de l'être chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 4ª ed., 1977, p. 69.

³ DUNS SCOTO: *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis*, I, 1; ed. Vivès, París, 1891-1895, vol. VII, p. 11. Cf. A. ZIMMERMANN: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden-Colonia, 1965, pp. 243-258.

⁴ Cf. F. E. PETERS: *Aristoteles Arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, J. Brill, 1968. *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian tradition in Islam*, Nueva York, University Press, 1968.

⁵ Sobre el lugar de la *Metafísica* en el mundo árabe, cf. I. MADKOUR: “La métaphysique en terre d'Islam”, *Mélanges Institut d'Études Orientales* (MIDEO), 7 (1962-63) 21-34. S. GOMEZ NOGALEZ: “La proyección histórica de la Metafísica de Aristóteles, especialmente en el mundo árabe”, *Pensamiento*, 35 (1979) 347-378. R. RAMÓN GUERRERO: “Nota sobre la presencia del libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles en el mundo árabe”, *La Ciudad de Dios*, 198 (1985) 117-121. R. RAMÓN GUERRERO: “Averroes: el «Proemio» de su

El primero que usó la obra y se sirvió de ella fue Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî (ca. 800 - ca. 870), para quien la *Metafísica* versa «sobre lo que no tiene necesidad de los cuerpos ni está unido a ellos»⁶. «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 la causa agente y final del universo, Dios del universo y gobernante del universo por su precisa dirección y su perfecta sabiduría»⁷. Esta consideración, basada en la relación del objeto de cada una de las ciencias con los cuerpos, le lleva a situar la *Metafísica* en el lugar supremo, porque su objeto ni es cuerpo ni tiene que ver con los cuerpos y también porque versa sobre el Dios de la religión musulmana, descrito por los más bellos nombres.

En *Sobre la Filosofía Primera* expone su concepción en los siguientes términos: «La parte de la filosofía que es la más excelsa y noble en rango es la Filosofía Primera, es decir, el conocimiento de la Verdad Primera, que es causa de toda verdad»⁸. La Filosofía Primera es el estudio de la Verdad Primera, de la Causa Primera; expresado en términos de religión, consiste en conocer la divinidad y la unicidad de Dios. La metafísica es, además de un estudio de lo separado de los cuerpos, una indagación sobre Dios: es Teología, Teología islámica, puesto que habla de la “Ciencia de la unicidad” (*‘Ilm al-Tawhîd*), porque se ocupa principal y fundamentalmente de Dios, que es el Uno verdadero y la Causa de la unidad y de la existencia de todos los demás seres. La metafísica de al-Kindî inaugura una lectura teológica de la *Metafísica* de Aristóteles en el mundo árabe.

Abû Nasr al-Fârâbî (+ 950) también reflexionó sobre el problema del objetivo o propósito de la obra aristotélica y nos ilustra acerca de la concepción que de ella se tenía en su época. Su investigación fue una respuesta contra la interpretación del objeto de la *Metafísica* como teología islámica. En su

comentario al libro Lambda de la «*Metafísica*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Número Extraordinario: Memoria-Homenaje a Adolfo Arias Muñoz, 1996, pp. 275-295.

⁶ *Risâla fî kammiyyat kutub Aristûtâlîs* («Epístola sobre la cantidad de los libros de Aristóteles»), en *Rasâ'il al-Kindî al-falsafîyya*, ed. M. ABU RIDA, El Cairo, vol. I, 1950, p. 365; trad. cast. R. RAMON GUERRERO - E. TORNERO POVEDA: *Obras filosóficas de al-Kindî*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, p. 27.

⁷ *Ibidem*, p. 384; trad., p. 37.

⁸ *Fî l-falsafa al-ûlâ*, ed. en *Rasâ'il*, p. 98; trad. cit., p. 46.

Maqâla fi agrâd al-hakîm fi kull maqâla min al-kitâb al-mawsûm bi-l-hurûf («Sobre los objetivos del Filósofo en cada uno de los tratados del libro que es conocido por <Libro de> las Letras»)⁹, indaga el objetivo (*garad*) de Aristóteles en su *Metafísica*. En *Falsafat Aristûtâlîs* («La Filosofía de Aristóteles»)¹⁰ analiza los principales escritos aristotélicos con la única excepción de *Metafísica*; al considerar la primacía de la razón humana en su último grado en la naturaleza del hombre, el intelecto adquirido¹¹, la investigación desemboca en un estadio que supera la mera especulación física: el Intelecto Agente, cuya naturaleza pertenece a la de los seres separados del mundo celeste y supera el ámbito de lo físico: «Por eso tuvo que estudiar también las substancias de los cuerpos celestes: si son una naturaleza, un alma, un intelecto u otra cosa más perfecta que éstas. Pero estas cosas quedan fuera de la investigación física. Pues la investigación física sólo abarca lo que está incluido en las categorías. Pero está claro que hay otros seres que quedan fuera de las categorías: el Intelecto Agente y aquello que da a los cuerpos celestes el movimiento circular perpetuo»¹². El estudio de estos seres corresponde a la *Metafísica*.

En la *Maqâla* comienza hablando del error en que han caído muchos al prejuizar que la *Metafísica* trata de Dios, del intelecto y del alma, esto es, de los objetos inmateriales, siendo así que éstos sólo constituyen el objetivo del libro *Lambda*, identificando aquéllos metafísica y teología. Para mostrar que esta identificación no es correcta y para especificar cuál es el verdadero objetivo de la obra aristotélica, al-Fârâbî escribió este tratadito: «Nuestra intención en esta obra es indicar el objetivo (*garad*) que encierra el libro de Aristóteles conocido por *Metafísica* y las partes principales que contiene, puesto que muchos hombres han prejuizado que el contenido y el tenor de

⁹ Ed. F. DIETERICI: *Alfarabi's philosophischen Abhandlungen*, Leiden, J. Brill, 1890, pp. 34-38. Traducción alemana F. DIETERICI: *Alfarabi's philosophischen Abhandlungen aus den arabischen Übersetz*, Leiden, J. Brill, 1892, pp. 54-60. Traducción española en R. RAMON GUERRERO: "Al-Fârâbî y la «Metafísica» de Aristóteles", en pp. 236-240. Trad. francesa Th.-A. DRUART: "Le traité d'al-Farabi sur les buts de la 'Métaphysique' d'Aristote", en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 24 (1982) 38-43.

¹⁰ AL-FARABI: *Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristûtâlîs)*, ed. by M. MAHDI, Beirut, Dar Majallat Shi'r, 1961. Trad. inglesa: AL-FARABI's *Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with an Introduction by M. MAHDI, revised edition, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1969, pp. 71-130.

¹¹ Cf. R. RAMON GUERRERO: *La recepción árabe del «De Anima» de Aristóteles: al-Kindî y al-Fârâbî*, Madrid, C.S.I.C., 1992, pp. 194-198.

¹² Ed. cit., p. 130; trad. p. 129.

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 Tawhîd 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 ese libro carece de ese objetivo; al contrario, sólo encontramos en él un discurso concerniente a este objetivo en el tratado undécimo, aquel sobre el que está el signo 'L'»¹³.

En *Ihsâ' al-'ulûm*, expone¹⁴ las tres partes de que consta la Metafísica: la que se ocupa de los seres en tanto que tales y de sus accidentes constitutivos; la que trata de los principios de la demostración en las ciencias teóricas particulares; y la que tiene como objeto los seres separados, los que no son cuerpos ni están en cuerpos: «La teología (*al-'ilm al-ilâhî*) debe estar incluida en esta ciencia, porque Dios es principio del ser absoluto (*al-maw'yûd al-mulaq*), no de un ser con exclusión de otro. La parte [de esa ciencia] que incluya la donación del principio del ser debe ser la teología»¹⁵. Ésta, como discurso racional acerca de Dios y de las demás sustancias inmateriales, es sólo una parte de la Metafísica, pero no su objeto único. Pero, al afirmar la identificación del Uno neoplatónico con el Dios aristotélico, Primer Motor Inmóvil, que es pensamiento que se piensa a sí mismo, hacía de la metafísica un saber ontológico y teológico a la vez: «Su principio... es necesariamente uno bajo todos los aspectos. No es posible que haya un ser más perfecto que él, ni que tenga principio. Él es, por tanto, el principio de todos los principios y el principio primero de todos los existentes. Éste es el intelecto que Aristóteles menciona en la letra 'Lâm' del libro de la *Metafísica*... Éste es el intelecto primero, el primer ser, el primer uno, la verdad primera»¹⁶. El Uno-Dios es el principio de todos los seres, el ser que es plenamente tal, el objeto primordial de la metafísica. Quedaba configurado, así, el carácter onto-teo-lógico de esta ciencia.

En fin, para Avicena la metafísica es la ciencia superior entre todas las

¹³ Ed. cit., p. 34,6-20; trad. esp. cit., p. 237.

¹⁴ *Catálogo de las ciencias*, ed. y trad. castellana por A. GONZALEZ PALENCIA, Madrid-Granada, C.S.I.C., 2ª ed., 1953, pp. 87-89 del texto árabe y 63-64 de la trad.

¹⁵ Ed. cit., p. 35:16-19; trad. esp., p. 238.

¹⁶ AL-FARABI: *Risâla fi l-'aql*, ed. M. BOUYGES, Beirut, Imprimerie Catholique, 1938, pp. 35-36. Trad.: R. RAMON GUERRERO: *Contribución a la historia de la filosofía árabe. Alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Madrid, Ed. de la Universidad Complutense, 1981, pp. 461-463.

ciencias¹⁷. De la división que establece entre las ciencias parece deducirse que el objeto de la metafísica abarca múltiples contenidos, todos ellos incluidos dentro de la determinación de 'separados de la materia'. De lo que dice al comienzo de sus *Ilâhiyyât* se desprende que lo inmaterial y Dios, causa de las causas y principio de los principios, constituyen el objeto de la metafísica: «Puesto que Dios Altísimo -todas las opiniones están de acuerdo en esto- no puede ser principio de un ser causado y no serlo de otro, sino que es principio del ser causado de manera absoluta, es indudable que la Ciencia Divina es esta misma ciencia [la metafísica]. Y esta ciencia se ocupa del ser absoluto (*al-maw'yûd al-mulaqq*)»¹⁸.

¿Puede ser lo inmaterial el objeto primero de la Metafísica? ¿Puede ser Dios el objeto de esta ciencia? ¿Es Dios ese "ser absoluto"? Para que una cosa sea objeto de una ciencia (*mawdu'*) es requisito indispensable que la existencia de ese algo sea presupuesta en dicha ciencia¹⁹. El objeto de una ciencia no es sino lo "puesto", lo supuesto o presupuesto como posibilidad para el desarrollo de esa ciencia; tiene que ser algo ya "dado". Como la existencia de Dios no se presupone -porque Dios no es evidente de suyo, aunque no sea indemostrable-, sino que su existencia ha de ser probada en esta ciencia, Dios no puede ser el objeto de la metafísica. Sólo puede ser estudiado en ella como objetivo, como "lo buscado" (*matlûb*), como "cuestión", porque ninguna otra ciencia, aparte de la metafísica, podría probar la existencia de Dios. Por tanto, sólo la metafísica puede plantearse la cuestión de Dios. Y si la existencia de Dios no se presupone, ¿qué es lo que se presupone para poder constituirse en objeto de la metafísica?

Avicena sabe que Aristóteles en la *Física* prueba la existencia del Primer Motor. ¿No deberá ser esta ciencia la que dé razón de la existencia de Dios? No, porque, como reconoce en los fragmentos de su comentario al libro Lambda de la *Metafísica*, la Física ha llevado a Aristóteles a establecer un Primer Motor, pero no a la afirmación de Dios como principio del ser²⁰. La

¹⁷ Cf. R. RAMÓN GUERRERO: "Sobre el objeto de la metafísica según Avicena", *Cuadernos de Pensamiento*, 10 (1996) 59-75.

¹⁸ AVICENA: *Kitâb al-Nayât*, ed. M. FAJRI, Beirut, Dâr al-Afaq al-Yadida, 1305/1985, p. 235. Traducción latina moderna: AVICENNAE *Metaphysices Compendium*, ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah CARAME, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926, p. 2.

¹⁹ Cf. A. HASNAOUI: "Aspects de la synthèse avicennienne", en *Penser avec Aristote*, Études réunies sous la direction de M. A. SINACEUR, Toulouse, Ed. Érés, 1991, pp. 226-244.

²⁰ AVICENA: *'arh kitâb harf al-Lâm* ("Comentario al libro Lambda"), ed. A. BADAWI: *Aristû 'ind al-'arab*, El Cairo, 1947, pp. 23-24.

Física no puede establecer la existencia de Dios, porque se ocupa de los seres corpóreos y Dios, como causa primera, es incorpóreo. De ella debe ocuparse la Metafísica, pero a título de “objetivo” (*garad*), no de “objeto” (*mawdû*), porque Dios es principio y el principio no puede ser estudiado en una ciencia como objeto de ella. Pero, ¿acaso Dios necesita ser probado?

Lo que reúne las condiciones exigidas, según Avicena, es el ser en tanto que ser: «De todo esto resulta claro para ti que el ser (*al-maw_ûd*) en tanto que es ser es algo común (*muntarak*) a todo esto, y que es preciso establecerlo como objeto de esta disciplina, tal como hemos dicho. Porque no requiere que se conozca su esencia (*mâhiyya*) ni que se establezca, de manera que necesitara que una ciencia distinta garantizara la explicación del modo que tiene. Es imposible establecer un objeto y verificar su esencia en aquella ciencia de la que es objeto, sino que sólo hay que admitir su ser (*anniyya*) y su esencia. El objeto primero de esta ciencia es, por tanto, el ser en tanto que ser; lo buscado en ella (*wa-matâlibu-hu*) son las cosas que le siguen necesariamente en tanto que es ser sin condición»²¹. El ser en tanto que ser, el existente en tanto que existente, es el objeto de la Metafísica. Ésta sería sólo ontología. Avicena rompía así la tradición que consideraba que la metafísica era fundamentalmente teología.

Sin embargo, Avicena sostiene que no es la experiencia sensible la que proporciona el conocimiento inmediato del ser: «Decimos: los conceptos (*ma'ânî*) de ser, de cosa y de necesario se imprimen en el alma con una impresión primaria, que no necesita ser adquirida por medio de cosas más conocidas que ellas»²². Siendo percibido como contenido puramente inteligible, sin referencia a la realidad sensible, el ser abarca a todos los seres, creados e increados, finitos e infinitos. Es una concepción idealista platónica. Entonces, la afirmación aviceniana del ser en tanto que ser como objeto de la metafísica debe encerrar también la idea de Dios. El “ser en tanto que ser” (*al-maw_ûd bimâ huwa maw_ûd*) aviceniano ofrece una radical diferencia con el “ser en tanto que ser” aristotélico. Esta diferencia tiene que ver con lo

²¹ *Al-'ifâ'. Ilâhiyyât (La Métaphysique)*, texte établi et édité par M. Y. MOUSSA, S. DUNYA et S. ZAYED, revu et précédé d'une introduction par I. MADKOUR, El Cairo, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1960, p. 13. AVICENNA LATINUS: *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, introduction doctrinale par G. VERBEKE, 3 vols., Louvain - Leiden, E. Peeters - E. J. Brill, 1977-1983, vol. I, pp. 12-13.

²² *Ilâhiyyât*, p. 29; trad. lat. pp. 31-32.

que se ha llamado la “metafísica de la creación”, que implica que la existencia es algo distinto de la esencia²³.

La existencia es “algo que sucede, que afecta” a la esencia en los seres del mundo creado. Esta esencia no puede explicar el existir de las cosas, porque toda esencia es esencia de los seres posibles y, precisamente por ser tales, requieren de algo que les dé la existencia: «En cuanto a lo que es de existencia posible (*al-mumkin al-wuyúd*), resulta clara su propiedad de esto: que forzosamente tiene necesidad de otra cosa que le convierta en existente en acto»²⁴. Esta cosa (*ἄν*) no es más que el Ser que no ha sido creado, el Ser Necesario, Dios, aquel cuya existencia se confunde -porque se identifica- con su esencia, por lo que es el Ser por excelencia: «El de existencia necesaria (*wáyib al-wuyúd*) no tiene como esencia (*mâhiyya*) sino el hecho mismo de que es de existencia necesaria; esto es su ser (*anniyya*)»²⁵. El Dios del que se ocupa la metafísica es el Ser necesario, aquel que por pensar su esencia hemos de pensarlo como existente.

Este Ser es la referencia clave del “ser existente en tanto que ser existente”, entendido como objeto de la metafísica. Es el primer contenido en el concepto de “ser”. Precisamente porque es el último fundamento de la realidad de los demás seres, porque es la causa del ser en tanto que causado. La metafísica se ocupa del ser existente en cuanto que existe y de sus propiedades concomitantes; del “ser absoluto” como lo llama en el *Libro de la Ciencia*²⁶. Su último fundamento y causa es Dios, el Ser Necesario, cuyas propiedades, estudiadas como parte de la ontología al comienzo de la *Metafísica*, tienen que ser consideradas también como parte de la teología. La disociación aviceniana entre ser en tanto que ser y Dios como principio se desvanece por esa identificación de Dios, Primer Principio, con el Ser Necesario, ya que «es el principio de la necesidad de la existencia de toda cosa»²⁷. Dios, como principio del ser, no puede ser excluido del ámbito abarcado por el objeto de la metafísica. Por ello, la metafísica aviceniana se articula y se desdobra, entonces, onto-teo-lógicamente; ontología y teología son dos aspectos de un mismo ámbito de estudio: el ser y sus propiedades.

²⁴ *Ilâhiyyât*, p. 47; trad. latina, p. 54.

²⁵ *Ibidem*, p. 346; trad. lat., p. 401.

²⁶ AVICENNE: *Le Livre de Science. I (Logique, Métaphysique)*, traduit par M. ACHENA et H. MASSE, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 92.

²⁷ *Ilâhiyyât*, p. 343; trad. lat., p. 398.

La Metafísica en Averroes

El pensamiento de Averroes debe mucho a los teólogos, en concreto al gran pensador Algazel (1058-1111), en cuya obra encontró una reflexión metafísica auténtica, poderosa y matizada, que dio al Kalâm ortodoxo la forma de una teología filosófica, capaz de enfrentarse con la genuina filosofía griega²⁸. Le sirvió para lanzar una dura invectiva contra los filósofos musulmanes, especialmente, contra al-Fârâbî y Avicena. Averroes reaccionó ante este ataque. Supo leer a Aristóteles en profundidad y logró alcanzar a veces el sentido exacto de sus ideas, distinguiendo elementos platónicos y neoplatónicos atribuidos a Aristóteles en la tradición musulmana y elevando a Aristóteles a la categoría del más grande de todos los filósofos, cuyo pensamiento estrictamente racional debía ser restituido en toda su pureza.

Averroes se aprovechó de esa reflexión metafísica que Algazel llevó a cabo en su *Tahâfut al-falâsifa* y pudo atacar él mismo los sistemas de al-Fârâbî y Avicena, denunciándolos como falsos y arbitrarios. Lo que reprochó a Algazel fue haber atribuido a los verdaderos filósofos, esto es, a los aristotélicos, las falsas doctrinas de los *falâsifa*, esto es, de al-Fârâbî y de Avicena. De la crítica algazeliana a éstos Averroes extrajo el sentido exacto de las ideas de Aristóteles, mostrando el verdadero valor que tienen.

Las censuras de Averroes a Avicena son abundantes y profundas. Están centradas en los siguientes puntos: Avicena introduce demostraciones físicas en metafísica, como la prueba de la existencia del Primer Motor; confunde el uno trascendental con el uno numérico; considera la existencia como un accidente por relación a la substancia; admite una influencia inmediata de las formas separadas sobre las cosas engendradas; considera que del uno no puede proceder sino una sola cosa; su distinción entre lo posible y lo necesario no está fundada; su interpretación de la creación es falsa; estima que los cuerpos celestes tienen facultades imaginativas; cree que la tridimensionalidad es un elemento a parte de la corporeidad y distingue una forma de la corporeidad que individualiza²⁹. Esta crítica es correcta desde el punto de vista doctrinal

²⁸ Cf. R. ARNALDEZ: "La pensée religieuse d'Averroès. I. La doctrine de la création dans le Tahâfut", en *Studia Islamica*, 7 (1957) p. 99. Reimpresión en *Aspects de la pensée musulmane*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 251.

²⁹ Cf. A. BADAWI: *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, J. Vrin, 1972, vol. II, p. 763. Una selección de textos de Averroes en su crítica a Avicena se encuentra en M. CRUZ HERNANDEZ: *Abû-l-Walîd ibn Rûnd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Caja Sur Publicaciones, 2ª ed. 1997, Apéndice III, pp. 371-375.

e histórico, porque es la línea argumental típica del pensamiento neoplatonizado. Averroes argumenta contra la vía intermedia seguida por Avicena al hacer concordar el pensamiento filosófico con el teológico de los *mutakallimûn*, o afirma su tendencia substancialista al convertir en real la distinción aviceniense entre la esencia y la existencia³⁰.

Su objeción a la distinción entre la esencia y la existencia le lleva también a censurar la concepción aviceniense del ser necesario y del ser posible. Una quiddidad no es más que la explicación (*narh*) del sentido de un nombre en el pensamiento; sólo cuando se sabe que esta significación existe fuera del alma es cuando se discierne que es una esencia. No se puede separar realmente esencia y existencia; la distinción sólo se da en el pensamiento. Aquí, dice Averroes, está el error de Avicena. Si el ser posible por sí es pura esencia, no existe más que en el pensamiento. Fuera del pensamiento o sólo existe una esencia existente o no hay nada. Si existiera, "añadirle" la existencia para que sea no tiene ningún sentido. Y si no existe, es evidente que no se le puede añadir nada.

Averroes admite la existencia de lo posible real que lleva a lo posible necesario, entendiéndolo como una realidad necesaria fundada sobre una verdadera posibilidad, es decir, sobre una potencia. La causa es el agente que hace pasar de la potencia al acto. No hay más acción que ésta. Dios actualiza las potencias que están en el mundo, siendo el mundo en su totalidad un puro posible que recibe la existencia, un conjunto organizado necesario por el juego de causas que son sus leyes; todo en él se organiza a partir de potencialidades, y la prueba es que todo está sometido al movimiento. Dios es, pues, realmente un agente y se sabe en qué consiste su acción, por lo que se le puede llamar creador: «La tercera doctrina es la que hemos tomado de Aristóteles: el agente sólo realiza el compuesto de materia y forma por el hecho de que él mueve la materia y la hace cambiar a fin de que lo que en ella está en potencia para la forma pase (*yajruyu*) al acto. Esta opinión es semejante a la de quien piensa que el agente sólo realiza una unión y una ordenación de las cosas dispersas; es la doctrina de Empédocles. No hemos prestado atención a esta doctrina sobre el agente cuando se mencionaron las doctrinas de los filósofos. Sin embargo, para Aristóteles el agente no une realmente dos cosas, sino que es el que hace pasar al acto lo que está en potencia»³¹. «La creación (*iyâd*) es hacer pasar (*ijrây*) una cosa del ser que

³⁰ Cf. M. CRUZ HERNANDEZ: *Abû-l-Walîd ibn Rûnd*, pp. 73-74.

³¹ AVERROES: *Tafsîr mâ ba'd al-tabî'a*, ed. M. BOUYGES, Beirut, Imprimerie Catholique, 2ª ed., 1973, vol. III, coment. 18, pp. 1498-1499.

está en potencia al ser que está en acto»³².

La división del ser en acto y en potencia es más aristotélica que la de Avicena en necesario y posible, puesto que es una división que sigue al ser mismo, al poder decirse de las diez categorías y al explicar el movimiento según estas categorías³³. Las categorías avicenianas de posible y necesario son vagas porque ponen a un lado a Dios y al otro al mundo; no pueden explicar las relaciones entre ambos más que a partir de imágenes sin precisión. Limitan la acción de Dios a un solo acto: la procesión única del primer intelecto. En cambio, el Dios de Averroes es un verdadero agente, puesto que actúa sobre todos los seres. La crítica a Avicena conduce pues, a la cuestión de la metafísica como ciencia.

Duns Scoto planteó como asunto discutible la distinta concepción que del objeto de la metafísica tenían Avicena y Averroes. Pero antes que el filósofo inglés, el brabantón Siger había expresado con claridad en sus *Quaestiones in Metaphysicam* cómo Averroes critica a Avicena: «Aunque el ente tiene razón de sujeto, como quiere el Filósofo y también Avicena en su *Metafísica*, sin embargo algunos ponen a Dios como sujeto, llamando teología a esta ciencia. Sin embargo, según Avicena, la existencia de Dios no es conocida por sí misma... Averroes, al final del libro I de los *Físicos* dice que Dios es aceptado por los físicos y critica a Avicena por establecer su existencia como cuestión en la ciencia divina»³⁴. ¿Cuál es, entonces, la concepción que de la metafísica tiene el filósofo cordobés? ¿Qué objeto le asigna?

Si para Avicena la Metafísica es la ciencia que se ocupa de lo que está *más allá* de la Física, para Averroes es una ciencia cuyo estudio viene *después* de la Física. Avicena había querido probar la existencia de substancias separadas a partir de algo distinto del mundo sensible. Averroes, en su *Tafsîr* a la *Física*, no conservado en su original árabe sino en su traducción latina, observa lo siguiente: «Se ha de notar que este género de ser, a saber el separado de la materia (*separatum a materia*) no se muestra (*declaratur*) más que

³² *Tahâfut al-Tahâfut*, ed. M. BOUYGES, Beirut, Imprimerie Catholique, 1930, p. 133.

³³ Cf. R. ARNALDEZ: "Ibn Rushd", *Encyclopedie de l'Islam*, 2ª ed., vol. III, p. 940.

³⁴ SIGER DE BRABANTE: *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. revue de la reportation Munich par W. DUNPHY, Louvain-La-Neuve, Éd. Institut Supérieur de Philosophie, 1981, Introductio, quaestio <1>, pp. 36-37: «Quamquam tamen ens habeat rationem subiecti, ut vult Philosophus *IV*º huius et Avicenna in sua *Metaphysica*, quidam tamen Deum ponunt subiectum, vocantes theologiam hanc scientiam. Tamen secundum Avicennam Deum esse non est notum per se... Averroes autem in fine *II*º *Physicorum* dicit Deum esse acceptum a naturalibus et reprobatur Avicennam ex hoc quod ponit hoc esse quaesitum in scientia divina».

en esta Ciencia Natural. Quien dice que la Filosofía Primera se esfuerza en mostrar que hay seres separables (*entia separabilia*) peca (*peccat*)³⁵. Estos seres son objeto (*sunt subiecta*) de la Filosofía Primera. Se ha mostrado en los *Analíticos Posteriores* que es imposible que una ciencia demuestre que su objeto exista, pero ella admite que existe (*impossibile est aliquam scientiam declarare suum subiectum esse, sed concedit ipsum esse*) bien porque es manifiesto por sí mismo, bien porque se ha demostrado en otra ciencia. De aquí que Avicena ha pecado muchísimo (*peccavit maxime*) cuando dijo que el filósofo primero demuestra que el Primer Principio existe (*demonstrat primum principium esse*) y por esto ha procedido en su libro sobre la Ciencia Divina por la vía que ha estimado necesaria y esencial en aquella ciencia»³⁶.

La Metafísica, pues, sólo puede constituirse cuando la Física haya probado la existencia de ese Primer Principio, que, según Averroes, es el Primer Motor. Así se lee en otro texto, esta vez perteneciente a su *Tafsír* a la *Metafísica*, libro XII: «Pues la física muestra la existencia de la substancia eterna, y esto al final del <libro> octavo de la *Física*, de la misma manera que se han mostrado los principios de la substancia generable y corruptible en el <libro> primero de este tratado. Entonces, ¿cómo se dice que el físico los supone, siendo así que su existencia no puede ser mostrada sino en la física? (...) Puesto que los primeros principios del objeto de la física no tienen primeros principios, no se puede demostrar la existencia de los primeros principios del objeto de la física a no ser mediante cosas que son posteriores en la física. Por esto, no hay manera de explicar la existencia de una substancia separada si no es por el movimiento. Las vías que se piensa conducen a la existencia del primer motor, distintas de la vía del movimiento, son todas ellas vías persuasiva³⁷. Si fueran correctas, serían pruebas indicativas numeradas en la ciencia del filósofo, pues de los principios primeros no puede haber demostración (...) En cuanto a Ibn Sînâ, puesto que cree que esta doctrina es válida en tanto que ninguna ciencia demuestra sus principios, y toma esto de manera absoluta, afirma que es el que se ocupa de la filosofía primera el que ha de encargarse de exponer la existencia de los principios de la substancia sensible, sea eterna o no. Afirma que el físico supone que la naturaleza existe y que el que se ocupa de la teología es el que demuestra su existencia; en este aspecto no distingue entre las dos substancias, como sucede aquí en este discurso en su sentido aparente. Se puede objetar: ¿El que investiga los principios del ser en tanto que ser no es el que se ocupa de la filosofía primera? ¿El que investiga los principios del ser en tanto que ser no es el que investiga los principios de la substancia, como se ha dicho al comienzo

de este libro? ¿Los primeros principios y los orígenes³⁸ de la substancia no son los principios del objeto de la disciplina de la física? Entonces, ¿no es la teología la que se encarga de exponer los principios del objeto de la física, mientras que la física sólo los supone? Se responde: Sí, el filósofo primero es el que busca cuáles son los principios de la substancia en tanto que es substancia y explica que la substancia separada es principio de la substancia natural. Pero, cuando expone esta cuestión, presupone lo que se ha explicado en la física; por lo que se refiere a la substancia generable y corruptible, presupone lo que se ha explicado en el libro primero de la *Física*, a saber, que está compuesta de forma y materia; por lo que se refiere a la substancia eterna, presupone lo que se ha explicado al final del libro octavo, a saber, que el motor de la substancia eterna es algo que está libre de la materia. Explica después que los principios de la substancia generable y corruptible son substancias, que los universales no son substancias de éstas, ni los números ni, en general, las formas ni las <cosas> matemáticas. (...) También explica en este libro que el principio de la substancia primera separada es igualmente substancia, forma y fin, y que mueve por ambos modos a la vez. Esto es aquello cuya explicación pretende en primer lugar en este libro; pero como el método de investigar de esta ciencia consiste en investigar los principios de la substancia en tanto que es substancia, sea eterna o no, en este libro comienza por los principios de la substancia no eterna, recordando lo que sobre ello ha explicado en la física y en los libros precedentes, aunque su investigación en ellos ha sido por el método propio de esta ciencia. Luego, a continuación, comienza a explicar los principios de la substancia eterna, y establece también lo que sobre ello se ha explicado en la física, y la investigación de ello es la propia de esta ciencia, como que es una substancia, forma primera y fin primero. Estudia luego esta substancia inmóvil: ¿es una o múltiple? Si es múltiple, ¿cuál es el uno al que se reduce y cómo se ordena esta multiplicidad a partir de él? Así se ha de entender lo que tienen en común estas dos ciencias, quiero decir la física y la teología, al investigar los principios de la substancia. Me refiero a que la física explica su existencia en tanto que son principios de la substancia móvil, mientras que el que se ocupa de esta cien-

³⁵ Posiblemente el término que se traduce en latín por *peccat* sea el árabe *ajta'a*, verbo que significa tanto "pecar" como "errar".

³⁶ AVERROES: *In de Physico Audito*, I, com. 83; vol. IV, fol. 47rF-vG.

³⁷ Es decir, los métodos no demostrativos.

³⁸ Aquí usa Averroes a la vez los dos términos con que hasta ahora ha venido designando los primeros principios, *awâ'il* y *mabâdi'*, que traducen ambos el término griego *arjai*.

cia los investiga como principios de la substancia en tanto que es substancia, no de la substancia móvil»³⁹.

La Metafísica viene después de la Física, pero no es continuación de ella, puesto que ésta estudia los principios de la substancia en tanto que principios del movimiento, mientras que el metafísico lo hace como principios de la substancia. Se trata de una consideración nueva de aquellos principios, de una nueva perspectiva desde la que son vistos: «Su objetivo en este libro <XII> es principalmente tratar sobre los principios de la substancia eterna, pues ya ha expuesto los principios de la substancia sensible, generable y corruptible en los libros Wâw (VII) y Zây (VIII), y también han sido mostrados en la Física, aunque desde un punto de vista distinto al que son expuestos en esta ciencia, pues la investigación sobre sus principios en tanto que es substancia es distinta de la investigación sobre sus principios en tanto que son causas del cambio, el que es generación y corrupción y las restantes clases de cambios. Por esto, comienza en primer lugar investigando los principios de la substancia generable y corruptible y recuerda lo que ya ha expuesto sobre ello en las dos ciencias a la vez, quiero decir en la física y en el libro que precede a éste»⁴⁰.

La Metafísica se ocupa, pues, de la substancia y de sus principios. Repite lo hecho en la Física; pero el modo y el objetivo de la investigación son diferentes, pues la investigación que realiza la Metafísica es más general y más abstracta. Esta concepción de la Metafísica como posterior a la Física nos lleva a precisar cuál es su objeto.

Como aristotélico, Averroes no parece apartarse de la usual clasificación de las ciencias formulada o implicada en los textos que tiene delante, ni tampoco en sus obras originales. Aceptando la triple división de las ciencias especulativas en física, matemática y metafísica⁴¹, Averroes no busca una nueva definición de la metafísica, ni siquiera propone un nuevo objeto de ella. Acepta la definición aristotélica de que es un estudio del ser en tanto que ser. Y, a diferencia de Avicena, entiende esta definición aristotélicamente. Plantea el problema de descubrir el significado de estas palabras crípticas de Aristóteles, porque tarea de la metafísica es también ocuparse de las palabras. En efecto, esta ciencia versa sobre el estudio de ciertas palabras, como dice

³⁹ *Tafsîr Met.*, XII, com. 5, pp. 1422-1426.

⁴⁰ *Tafsîr Met.*, XII, com. 1, p. 1407.

⁴¹ AVERROES: *Compendio de Metafísica*, texto árabe con traducción y notas de Carlos QUIROS RODRIGUEZ, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1919, pp. 6-7; trad. pp.5-6.

al comienzo de su comentario al libro V de la *Metafísica*, donde se lee en el comentario 1 lo siguiente: «Su objetivo en este libro (V) es distinguir los significados de las palabras según los sentidos que se han de considerar en esta ciencia. Son ellos los que en esta ciencia ocupan el lugar que entre las artes tiene el objeto de este arte. Estas palabras son aquellas que se dicen de modos diferentes por relación a una sola cosa»⁴². El análisis de los términos forma parte de la metafísica, en donde tienen un sentido analógico. En las otras ciencias, las palabras -unívocas- son los signos inmediatos de los objetos de experiencia o de nociones generales; en cambio, en metafísica son signos, pero su significado no puede ser reemplazado por ningún otro, ni siquiera por el Uno absoluto, simple postulado indeterminado por relación a la multiplicidad de los seres concretos. Por ello, la metafísica debe referirse a la diversidad fundamental de los seres según las diez categorías, en las que el ser se da siempre.

El examen del ser lleva a Averroes, como a Aristóteles, a comprenderlo como substancia (*yawhar, ousia*). Pero Averroes entiende que este ser del que se ocupa la metafísica es aquella realidad que existe independientemente de la mente, por lo cual la metafísica ha de interesarse por la substancia, porque es la única categoría que existe independientemente de las demás, y por sus principios y causas: «Alejandro dice: Como su objetivo en esta disciplina es tratar del ser en tanto que ser y de sus principios y causas, puesto que ya ha puesto en claro que la sabiduría y la filosofía primera sólo investigan estos dos <objetos> y ha mostrado en el libro precedente que la substancia es el ser verdaderamente real y la causa de lo demás, comienza este libro buscando los principios del ser que es la substancia. Yo digo: sus palabras «*la investigación versa sobre la substancia, pues lo que se busca son las causas y los principios de la substancia*» quieren decir que la investigación en este libro versa sobre la substancia, es decir, sobre sus principios. Es probable que quiera decir que en esta ciencia la investigación principalmente versa sobre la substancia y sus principios»⁴³. «Ésta es otra razón por la que también la investigación debe tratar sobre la substancia, excluyendo las otras categorías, pues, si la substancia se pone aparte de las otras cosas, ninguna de ellas existe en absoluto; ellas sólo existen para la substancia. Ejemplo de esto es que ni de la cualidad ni de los movimientos se dice que existen absolutamente, pues de ellos sólo se dice que existen como cualidades y que existen como movi-

⁴² *Tafsir Metafísica*, V, com. 1, p. 475.

⁴³ *Tafsir Met.*, XII, com. 1, p. 1406.

mientos, no que existan absolutamente. A saber, el movimiento es movimiento de algo y la cualidad es cualidad de algo, pero la substancia no es substancia de algo. El ser propia y absolutamente es la substancia; las otras categorías existen por relación»⁴⁴.

La Metafísica estudia la substancia como primera realidad entre los seres. El metafísico debe comenzar por el estudio de la substancia sensible, no en tanto que sensible, sino en tanto que substancia; debe comprender, además, la materia y la forma y el primer motor en tanto que principios de la substancia. Y el estudio de la materia y de la forma le llevan a conocer la forma primera de todos los seres, porque del estudio del Primer Motor resulta el conocimiento del fin último de todos los seres. El Primer Motor de la Física, primera substancia de la Metafísica, mueve todo porque es principio y fin de todo: «El físico es el que proporciona las causas motriz y material de la substancia móvil, pero no puede hacerlo respecto de la formal y final, mientras que el que se ocupa de esta ciencia es el que expone cuál es la causa de la substancia móvil que se ha descrito, me refiero a la formal y la final; y esto, porque da a conocer que el principio motor, cuya existencia ya se ha explicado en la física, es el principio de la substancia sensible a la manera de forma y fin. Desde este punto de vista, el que se ocupa de esta ciencia busca los elementos de la substancia sensible, que son los elementos que tiene el ser en tanto que ser. Explica en esta ciencia que el ser inmaterial, que ha sido explicado como siendo motor de la substancia sensible, es una substancia anterior a la substancia sensible y que es principio suyo en tanto que es su forma y fin. De esto debemos comprender que el que se ocupa de esta ciencia examina los primeros principios de la substancia física, es decir, la forma primera y el fin. El físico es el que examina la causa motriz y la material, mientras que en esta ciencia se establece la existencia de estas dos causas como principio para examinar las otras dos»⁴⁵.

Establece que la causa de la substancia móvil es la substancia inmóvil, el Primer Motor, cuya existencia ya ha demostrado el físico («pues la física muestra la existencia de la substancia eterna, y esto al final del <libro> octavo de la *Física*»⁴⁶), con lo que, en definitiva, la Metafísica es el estudio de Dios en tanto que substancia eterna. Expresado de otro modo, la Física estu-

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 1414-1415.

⁴⁵ *Tafsir Met.*, pp. 1433-1434.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 1422.

dia los principios próximos y materiales de las substancias; la Metafísica sólo se ocupa de los principios últimos: las formas puras y la forma inmaterial por excelencia, Dios, la substancia eterna como fin último de la Metafísica.

Pero todavía nos queda una última pregunta. ¿Es este Dios de la filosofía el mismo Dios de la religión? El siguiente texto nos ilustra sobre ellos: «Después dice: “Y el intelecto, aquel que es por sí y que le pertenece, es una vida perfecta”. Quiere decir: si el que entiende es viviente, puesto que su acto es vida, entonces la cosa (*παύ*) que es inteligente por su propio intelecto, no por el intelecto de otro tal como sucede en nuestro intelecto, esa cosa es el viviente, es aquélla a la que le pertenece la vida, aquella vida en la cima de la excelencia. Y por eso la vida y la ciencia son los atributos del dios (*al-ilâh*) más específicos. El dios es, pues, viviente y omnisciente. Por consiguiente, los cristianos⁴⁷ se han equivocado al afirmar la trinidad en la substancia, y no es sustraerse a este error pretender, como hacen ellos, que en el dios la trinidad sea unidad, bajo el pretexto de que si la substancia es múltiple el compuesto es uno, por el concepto de uno (*bi-ma'nâ wâhid*) que se añade al compuesto. Yo digo: Esto mismo se sigue en los *αἰ*aríes, entre las gentes de nuestra comunidad, porque ellos sobreañaden los atributos a la esencia, lo que les obliga a admitir que no es más que uno por el concepto de uno que se añade a la esencia y a los atributos. Así, unos y otros son llevados a reconocer la composición. Pero todo compuesto es producido, a no ser que se pretenda que existen cosas que son compuestas por sí mismas. Pero si existieran tales cosas, pasarían de la potencia al acto por sí mismas y se moverían por sí mismas sin motor»⁴⁸.

Aunque, siguiendo la versión árabe del texto aristotélico, hable de “el dios” (*al-ilâh*), en lugar de escribir Dios (*Allâh*), la referencia clarísima a los cristianos y a los teólogos musulmanes permite afirmar sin discusión que se trata del Dios de la religión. Hallamos, así, la visión onto-teo-lógica de la metafísica en Averroes. A ella ha llegado por un camino completamente opuesto al de Avicena: éste alcanzaba de manera apriórica la idea de Dios como el Ser Necesario que fundamenta todo ser. Averroes, al contrario, la alcanza por la vía empírica aristotélica, afirmando la prioridad gnoseológica de la substancia sensible, desde la que hay que elevarse hasta

⁴⁷ Este pasaje, que pone en cuestión uno de los dogmas fundamentales del Cristianismo, ha sido leído por los traductores latinos así: «et hoc putaverunt Antiqui trinitatem esse in deo in substantiam», ed. Venecia, apud Iuntas, fol. 322v1.

⁴⁸ *Tafsîr Met.*, XII, 1079b 16-39; com. 39, pp. 1619-1620.

sus principios y causas. De aquí que, también al contrario que en Avicena, la Física, según Averroes, es ciencia preliminar y necesaria para la Metafísica; ésta, a su vez, completa el conocimiento que en aquélla se había iniciado.