

# SOBRE EL OBJETO DE LA METAFÍSICA SEGUN AVICENA

por *Rafael Ramón Guerrero*  
Universidad de Complutense de Madrid

## I. INTRODUCCION

«Logré dominar la Lógica, la Física y las Matemáticas, y llegué hasta la Metafísica. Leí el libro de la *Metafísica*, pero no comprendí su contenido, pues para mí era muy oscuro el objetivo de su autor, hasta el punto de que volví a leerlo cuarenta veces hasta saberlo de memoria; a pesar de ello, no podía comprenderlo ni discernir su propósito. Desesperé de mí mismo y me dije: «No hay manera de entender este libro». Al atardecer de un día acudí al lugar de los librerías y allí un vendedor tenía en su mano un ejemplar sobre el que llamaba la atención. Me lo ofreció, pero yo lo rechacé disgustado, creyendo que no tenía utilidad para esta ciencia. Pero entonces me dijo: «Cómpralo, pues su dueño necesita el dinero y es muy barato. Te lo vendo por tres dirhems». Lo adquirí y hete aquí que se trataba del libro de Abu Naṣr al-Fārābī *Fī agrād kitāb mā baʿd al-tabīʿa*. Regresé a mi casa y me apresuré a leerlo. Al punto se me revelaron los objetivos de aquel libro, porque yo me lo sabía completamente de memoria. Me puse muy contento por eso y al día siguiente dí muchas limosnas a los pobres en agradecimiento a Dios Altísimo»<sup>1</sup>.

Este pasaje autobiográfico de Avicena, sobre el que volveré más adelante, es fiel reflejo del interés que la obra aristotélica ha despertado a lo largo de los tiempos, fascinando a los espíritus más cultos de todas las épocas<sup>2</sup>. Una fascinación que ha dado lugar a un inmenso debate acerca del objeto del que se ocupa la ciencia contenida en los catorce libros de la obra del filósofo griego. Un debate, por otra parte, suscitado por el propio Aristóteles cuando, al utilizar diversos nombres para designar la “ciencia que buscamos”<sup>3</sup>: Filosofía primera, Ciencia primera, Ciencia divina, Teología, Sabiduría y Filosofía, sugiere hasta cuatro objetos distintos para esta ciencia de múltiples nombres: los principios y las causas; la ciencia del ser en cuanto ser; la teoría de la sustancia; y, en fin, la sustancia inmóvil, eterna y separada:

---

<sup>1</sup> Texto autobiográfico de Avicena. Ed. en *The life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation* by William E. Gohlman, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1974, pp. 30-34.

<sup>2</sup> G. VERBEKE: «La Métaphysique d'Aristote selon des études récentes». *Revue de Philosophie Ancienne*, 1 (1983) p. 5.

<sup>3</sup> ARISTOTELES: *Metafísica*, I, 2, 982 a 4. Cf. P. AUBENQUE: *Le probleme de l' être chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 4ª ed., 1977, p. 69.

Dios. La metafísica sería, pues, una arqueología o etiología, una ontología, una usiología y una teología <sup>4</sup>.

Estas cuatro determinaciones pueden reducirse a dos: la ontológica y la teológica, según un esencial y radical texto aristotélico: «Si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, ésta (la Teología) será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente» <sup>5</sup>. Porque —lo ha puesto de manifiesto J. L. Fernández <sup>6</sup>— la determinación etiológica y arqueológica, cuando es enteramente radical, se recubre con la determinación teológica, al ser Dios la causa suprema. Y la determinación usiológica no es más que la delimitación concreta de la ontológica, porque el estudio del ser en tanto que ser es, ante todo y para Aristóteles, el estudio de la sustancia. La metafísica tendría, por consiguiente, una constitución onto-teológica, según la expresión empleada por Heidegger: investigación de lo que hay de común en todo ser e investigación de su fundamento, el ser supremo <sup>7</sup>.

Pero no me interesa aquí considerar el estado de la cuestión ni mucho menos terciar en la discusión sobre la concepción aristotélica del objeto de la metafísica <sup>8</sup>. Sabemos que desde Teofrasto <sup>9</sup> las dificultades contenidas en la metafísica aristotélica han sido puestas de relieve y que parece haber sido él el primero en dar un sentido teológico a la metafísica, con vistas a fundamentar una ontología <sup>10</sup>. Sabemos igualmente que de la metafísica se ocuparon Alejandro de Afrodisia, en un comentario que no se conserva completo <sup>11</sup>; Temistio, autor de una paráfrasis <sup>12</sup>; Siriano, del que se han

<sup>4</sup> Cf. G. REALE: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milán, Vita e Pensiero, 2ª ed., 1965, pp. 1-17. Cf. también: J.L. FERNÁNDEZ RODRIGUEZ: «El objeto de la Metafísica en la tradición aristotélica», *Anuario Filosófico*, 12 (1979) pp. 66-67; T. OÑATE ZUBIA: «El problema del ser en Aristóteles (Comentario expositivo del libro de P. Aubenque)», *Revista de Filosofía*, 2ª serie, 5 (1982) pp. 252-253; E. FORMENT: *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Ed. Rialp, 1992, pp. 107-111; y, en fin, J. CARVAJAL CORDON: «El problema de la sustancia en la 'metafísica' de Aristóteles», *Anales del Seminario de Metafísica*, número extra en Homenaje al profesor Sergio Rábade Romeo, Madrid, U.C.M., 1992, pp. 892-893.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES: *Metafísica*, VI, 1, 1026a 27-32. La traducción es de V. GARCIA YEBRA, en su edición trilingüe, Madrid, Ed. Gredos, 1970, vol. I, p. 308.

<sup>6</sup> Art. cit., p. 68.

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER: *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E., 1954, p. 15. «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y Diferencia*, ed. A. LEYTE, trad. de H. CORTEZ y A. LEYTE, Barcelona, Ed. Anthropos, 1988, pp. 98-157. El término *ontoteología* aparece empleado por KANT para designar la teología trascendental que puede reconocer su existencia mediante meros conceptos, sin el auxilio de la experiencia: *Crítica de la razón pura*, A 631-632, B 659-660. Cf. P. CEREZO GALAN: «La onto-teología y el argumento ontológico», *Revista de Filosofía*, 25 (1966) pp. 415-416.

<sup>8</sup> Un análisis de algunos de los estudios realizados puede verse en: G. VERBEKE: art. cit.; S. GOMEZ NOGALES: *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid, 1955, pp. 173-219; y en la inédita Tesis Doctoral de T. OÑATE ZUBIA: *El modelo de la metafísica Aristotélica: causalidad, teleología y modalidad*, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense en 1989, pp. 83 y siguientes.

<sup>9</sup> THEOPHRASTUS: *Metaphysics*, ed. with translation, commentary and introduction by W. D. ROSS and F. H. FOBES, Oxford, Clarendon Press, 1929; reimp. Hildesheim, Olms, 1967.

<sup>10</sup> Cf. S. GOMEZ NOGALES: O. c., pp. 20-21.

<sup>11</sup> *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG). I. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. HAYDUCK, Berolini, apud G. Reimerum, 1891; reimp. Berlín, W. de Gruyter, 1956.

<sup>12</sup> CAG. V. 5. *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum A paraphrasis hebraice et latine*, edidit S. Landauer, Berolini, 1903.

conservado los comentarios a cuatro libros de la *Metafísica* (libros III, IV, XIII y XIV)<sup>13</sup>; y, finalmente, Asclepio de Tralles, el discípulo de Ammonio de Hermias y contemporáneo de Juan Filopono y Olimpiodoro, para quien la metafísica es fundamentalmente teología y trata sobre las cosas divinas<sup>14</sup>. Fue la Edad Media, sin embargo, tanto en el mundo árabe como en el latino, la que vio proliferar comentarios y discusiones sobre el objeto y contenido de la ciencia aristotélica. Y fueron precisamente los filósofos del Islam los que ofrecen una gran originalidad a propósito de la cuestión que nos ocupa.

Quiero aquí hacer algunas consideraciones sobre la concepción que del objeto de la metafísica tuvo uno de los más grandes intérpretes históricos del pensamiento aristotélico: el filósofo Ibn Sînâ (+ 1037), el Avicena de los latinos, cuyos análisis, junto con la hermenéutica que después ofreció el cordobés Averroes, sirvieron de pauta y modelo para el quehacer interpretativo posterior. La importancia de las interpretaciones de ambos lo prueba 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 lo ha sostenido Avicena, o es Dios y las Inteligencias, como afirmó el comentarista, Averroes?»<sup>15</sup>. Problema aparentemente académico que, sin embargo, significa, según el decir de E. Gilson, una doble concepción de la metafísica y, por consiguiente, una doble concepción del universo, cada una de ellas irreconciliable con la otra<sup>16</sup>. Limitémonos ahora al primero de ellos, Avicena.

## 2. EL LUGAR DE LA METAFISICA ENTRE LAS CIENCIAS.

Siguiendo a Aristóteles, Avicena propone una distinción fundamental en el saber científico —entendido éste como el saber establecido con método y rigor para formular una verdad necesaria y al que denomina *filosofía*—, según la cual ésta se divide en teórica y en práctica. La expone al comienzo del libro *al-Madjal*, con el que inicia su gran enciclopedia *Al-Šifâ*, en un texto que leyeron los latinos medievales y que ejerció gran influencia sobre el traductor de la *Metafísica* aviceniana, Domingo Gundisalvo<sup>17</sup>, quien en su *De divisione philosophiae* hace amplio uso de la clasificación de las ciencias que encuentra en este pasaje de Avicena<sup>18</sup>. He aquí, en toda su longitud, el texto donde establece qué es la filosofía, cuáles son sus partes y cuáles son sus fines (*agrâd*):

<sup>13</sup> CAG. VI. 1. *Syriani in Metaphysica commentaria*, edidit G. KROLL, Berolini, 1902; reimp. Berlín, W. de Gruyter, 1960.

<sup>14</sup> CAG. VI. 2. *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, edidit M. HAY-DUCK, Berolini, 1888, reimp. Berlín, 1960.

<sup>15</sup> DUNS SCOTO: *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis*, I, 1; ed. Vivès, Paris, 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.

<sup>16</sup> E. GILSON: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, J. Vrin, 1952, p. 77.

<sup>17</sup> Cf. M. ALONSO ALONSO: *Temas filosóficos medievales (Ibn Dâwûd y Gundisalvo)*, Comillas, Universidad Pontificia, 1959. Cf. también N. KINOSHITA: *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, prólogo de Miguel CRUZ HERNANDEZ, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988.

<sup>18</sup> Cf. H. HUGONNARD-ROCHE: «La classifications des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne», en *Études sur Avicenne*, dirigées par J. JOLIVET et R. RASHED, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 43-75.

«Decimos que el fin en la filosofía es informar acerca de las verdades de todas las cosas en la medida de lo posible al hombre. Pues bien, las cosas existentes o bien existen sin depender de nuestra voluntad ni de nuestra actividad, o bien existen por nuestra voluntad y actividad. Al conocimiento de las cosas que pertenecen a la primera división se le llama filosofía teórica; al conocimiento de las cosas que pertenecen a la segunda división se le llama filosofía práctica. El fin de la filosofía teórica es perfeccionar al alma por el mero conocer; el fin de la filosofía práctica es perfeccionar al alma, no por el mero conocer, sino por conocer lo que hay que hacer y hacerlo. Por tanto, el fin de la teórica es la adquisición de una opinión que no es práctica, mientras que el fin de la práctica es conocer una opinión que es práctica. Considerando la <noción de> opinión, la teórica es más digna por ello. Las cosas que existen en sí mismas con independencia de nuestra voluntad y acción, según la primera división, son de dos clases: unas son las cosas que están mezcladas con el movimiento, y otras son las cosas que no están mezcladas con el movimiento, como el intelecto y el creador (*al-'aql wa-l-bâri'*). Las cosas que están mezcladas con el movimiento son, a su vez, de dos clases: aquellas cuya existencia no se da sino en tanto que se concibe mezclada con el movimiento, como la humanidad, la cuadratura y otras semejantes, y aquellas cuya existencia se da sin esta condición. Y los existentes cuya existencia no se da sino en tanto que se concibe mezclada con el movimiento, se dividen en dos: en cosas que para subsistir y ser concebidas no pueden ser independientes de una cierta materia, como la forma de la humanidad o de la equinidad, y en cosas que pueden serlo para ser concebidas, pero no para subsistir, como la cuadratura, que para ser concebida no es necesario atribuirle alguna especie de materia ni considerarla en algún estado de movimiento... Las clases de las ciencias teóricas serán o bien las que se aplican a considerar los existentes en tanto que se conciben y subsisten con el movimiento y dependen de las materias propias; o bien las que se aplican a considerar los existentes en tanto que se conciben separados del movimiento y de la materia, pero no existen separados de ellos; o bien las que se aplican a considerar los existentes en tanto que existen y son concebidos como separados de ellos. La primera parte de esta división de las ciencias es la Física; la segunda es la Matemática pura y la ciencia del número es la más conocida, pues el conocimiento de la naturaleza del número, en tanto que es número, no pertenece a esta ciencia; la tercera es la Ciencia divina. Como los seres son en la naturaleza según esta triple división, las ciencias filosóficas teóricas son igualmente tres»<sup>19</sup>.

Según este texto, el criterio que opera en la determinación del objeto de las ciencias es doble. Por una parte, la relación de los seres hacia sí mismos y hacia nosotros, es decir, la consideración de la existencia de los seres en sí mismos, y la consideración que nosotros hacemos de las seres, esto es, el existir de las cosas y el concebirlas. Por otra parte, la relación de las cosas con el movimiento y con la materia. Así, hay seres que existen sin movimiento y sin materia y se entienden sin movimiento y sin materia, como Dios y los intelectos, siendo el objeto de la Metafísica; otros que

<sup>19</sup> AVICENA: *Al-Šifâ. Al-Mantiq. I. Al-Madjal*, ed. I. MADKOUR, M. EL-KHODEIRI, G. ANAWATI, F. EL-AHWANI, El Cairo, *Imprimerie Nationale*, 1952, pp. 12-14. Trad. latina en *Avicenne e perhypratetici philosophi ac medicorum facile primi Opera*, Venecia, 1508, fols. 1-2.

no pueden existir sin movimiento ni materia, pero se conciben sin movimiento y sin materia, como la cuadratura, y son objeto de las Matemáticas; y, finalmente, otros no pueden existir sin movimiento ni materia y no pueden ser entendidos sin movimiento, constituyendo éstos el objeto de la Física. Aunque conserva el orden aristotélico del libro sexto, capítulo primero, de la *Metafísica*, Avicena se aparta de la línea aristotélica y se sitúa en la tradición de la escuela neoplatónica de Ammonio, en la que la separación de la materia es entendida como “inmaterialidad” y no como “subsistencia por sí”<sup>20</sup>.

La misma división se encuentra en otra obrita titulada *Epístola sobre las divisiones de las ciencias intelectuales*<sup>21</sup>, en la que leemos el siguiente pasaje:

«*Sección sobre la esencia de la filosofía.* La filosofía es un arte teórico por el que el hombre adquiere la percepción de lo que es la totalidad del ser en sí mismo y de lo que su acción debe necesariamente obtener para que su alma se ennoblezca, se perfeccione, se haga mundo inteligible correspondiente al mundo existente y se prepare así para la felicidad suprema y última, según la capacidad humana. *Sección sobre la primera división de la filosofía.* La filosofía se divide en puramente teórica y práctica. La parte teórica es la que tiene como fin la adquisición del conocimiento cierto del estado de los seres cuya existencia no depende de la acción del hombre; a veces, el objetivo que busca es alcanzar solamente una opinión, como sucede en la Ciencia de la Unicidad divina y en la astronomía. La parte práctica es aquella cuyo fin no es la adquisición del conocimiento cierto de los seres, sino que más bien buscaría a veces adquirir una opinión verdadera acerca de algo que el hombre ha adquirido con el fin de obtener de ello un bien; lo que se busca no es sólo obtener una opinión, sino obtener una opinión con vistas a una acción. El fin de la filosofía teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es el bien. *Sección sobre la división de la filosofía teórica.* La filosofía teórica se divide en tres partes. La ciencia inferior, que es la llamada Física. La ciencia intermedia, llamada Matemáticas. Y la ciencia superior, la llamada Ciencia Divina»<sup>22</sup>.

Según Avicena, lo que diferencia a cada una de estas tres ciencias teóricas en que se divide la Filosofía es su objeto. Así lo afirma al comienzo del capítulo séptimo del libro II de su *Kitâb al-burhân*, la parte correspondiente a los *Analíticos Posteriores* de *al-Šifâ*, donde nos dice: «La verdadera diversidad de las ciencias se produce por causa de sus objetos»<sup>23</sup>. Y, desde el punto de vista del objeto de las ciencias especulativas, hay que distinguir: Primero, la Física, que es la que se ocupa de aquellas cosas

<sup>20</sup> Cf. H. HUGONNARD-ROCHE: Art. cit., p. 46.

<sup>21</sup> *Risâla fî aqsâm al-ulûm al-‘aqliyya*, ed. en IBN SINA: *Tis‘ rasâ‘il fî l-hikma wa-l-tabî‘iyyât*, Constantinopla, Matba‘a al-Yawâ‘ib, 1298/1880, pp. 71-80. Fue traducida al latín en el siglo XVI por Andrea ALPAGO, con el título *Tractatus Avicennae de Divisionibus Scientiarum*, y editada en *Avicennae Philosophi praeclarissimi ac medicorum principis... ab Andrea Alpago Bellunensi philosopho ac medico, idiomatisque arabici peritissimo, ex arabico in latinum versa*, Venecia, apud Iuntas, 1546, folios 137v-146v. Existen traducciones francesas: G. ANAWATI: «Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne», MIDEO, 13 (1977) 322-335. R. MIMOUNE: «Épître sur les parties des sciences intellectuelles d'Abû 'Alî al-Husayn ibn Sina», en *Études sur Avicenne*, ed. cit., pp. 143-151. Y una versión parcial por Jean MICHOT: «Les sciences physiques et métaphysiques selon la Risâla fî aqsâm al-ulûm d'Avicenne. Essai de traduction critique», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 22 (1980) 62-73.

<sup>22</sup> Ed. cit., pp. 71-72. Traduzco por «Ciencia Divina» el término árabe *al-‘ilm al-ilâhî*, una de las denominaciones de la Metafísica: la Teología en su sentido aristotélico.

<sup>23</sup> AVICENA: *Al-Sifâ. al-Mantiq. 5. Al-Burhân*, revised I. MADKOUR, edited by A. E. AFIFI, El Cairo, Government Press, 1956, p. 162.

cuyas definiciones y cuya existencia dependen de la materia corpórea y del movimiento, siendo, por tanto, substancias sometidas a la generación y a la corrupción. En segundo lugar, las Matemáticas, que tienen como objeto de intelección aquellas cosas cuya existencia depende de la materia y del movimiento, pero cuyas definiciones no dependen de ellos, porque son concebidas independientemente. Finalmente, la Metafísica o Ciencia Divina versa sobre las cosas cuya existencia y cuyas definiciones no tienen necesidad ni de la materia ni del movimiento; su objeto es, por tanto, lo inmaterial.

Igualmente, la misma división de la filosofía especulativa y los mismos objetos son afirmados por Avicena en la más clásica, característica y emblemática de sus obras, la «Metafísica» (*al-Ilâhiyyât*), otra de las partes de *al-Šifâ'*, conocida en el mundo latino desde la segunda mitad del siglo XII por el título *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, donde leemos:

«La ciencia teórica comprende tres partes: física, matemáticas y divina (*al-ilâhiyya*). El objeto de la física son los cuerpos en tanto que están en movimiento y en reposo, investigando también los accidentes que les afectan de por sí en este aspecto. El objeto de las matemáticas o bien es la cantidad que está desprovista de materia por sí misma, o bien es lo que está dotado de cantidad; lo que se busca en ella son los estados que afectan a la cantidad en tanto que es cantidad; en sus definiciones no se toma una especie de materia ni una potencia de movimiento. La divina estudia las cosas que están separadas de la materia según la subsistencia (*al-qiwwân*) y la definición. Has aprendido también que la divina es aquella en la que se estudian las causas primeras de los seres físicos y matemáticos y lo que de ellos depende; también estudia la causa de las causas y el principio de los principios, que es Dios Altísimo»<sup>24</sup>.

Todos estos textos nos indican que para Avicena la metafísica es la ciencia superior entre todas las ciencias. Trataremos de precisar ahora cuál es el objeto propio de ella, puesto que de la división que Avicena establece parece deducirse que su objeto abarca múltiples contenidos, todos ellos incluidos dentro de la determinación de “separados de la materia”, tanto en su relación a sí mismos, su propia existencia o “subsistencia”<sup>25</sup>, según el término que emplea en este último texto, como en su relación a nuestro propio conocer.

<sup>24</sup> *Al-Šifâ. 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. 4, líneas 7-17. 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. 2-3: «Et diximus quod speculativae comprehenduntur in tres partes, in naturales scilicet et doctrinales et divinas; et quod suum subiectum naturalium est corpora, secundum quod moventur et quiescunt, et quod de eis inquiritur est accidentalia quae accidunt eis proprie secundum hunc modum; et quod suum subiectum doctrinalium est vel quod est quantitas pure, vel quod est habens quantitatem, et dispositiones eius quae inquiruntur in eis sunt ea quae accidunt quantitati ex hoc quod est quantitas, in definitione quarum non invenitur species materiae nec virtus motus; et quod divinae scientiae non inquirunt nisi res separatas a materia secundum existentiam et definitionem. Iam etiam audisti quod scientia divina est in qua quaerunt de primis causis naturalis esse et doctrinalis esse et de eo quod pendet ex his, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est Deus excelsus».

<sup>25</sup> Cf. M. ALONSO: «Tecnicismos arábigos y su traducción», *Al-Andalus*, 19 (1954) 103-127; reimp. en *Temas filosóficos medievales*, p. 363. Cf. también M. ALONSO: «Al-Qiwwân y al-Anniyya en las traducciones de Gundisalvo», *Al-Andalus*, 22 (1957) 377-405.

## 3. EL OBJETO DE LA METAFISICA.

En *Ilâhiyyât* Avicena dice, respecto a la Ciencia Divina o metafísica, lo siguiente:

«Éste es el saber buscado en esta disciplina. Ella es Filosofía Primera, porque es la ciencia de la primera de las cosas en la existencia; es la causa primera (*al-'illa al-ûlâ*) y la primera de las cosas en la universalidad (*fî l-'umûm*), pues es el ser y la unidad. Es también sabiduría, que es la ciencia más excelente por el más excelente objeto de conocimiento: en verdad es la ciencia más excelente, es decir, la certeza, por el objeto cognoscible más excelente, es decir, Dios Altísimo y por las causas que están después de Él. Es también el conocimiento (*ma'rifa*) de las causas últimas del todo (*al-kull*). Y es también el conocimiento de Dios y por ello se define la Ciencia Divina (*al-'ilm al-ilâhî*) en tanto que es la ciencia de las cosas separadas de la materia tanto en la definición como en la existencia»<sup>26</sup>.

Según este texto y los que ya hemos visto, lo inmaterial sería el objeto de la Metafísica. Y, aún más que lo inmaterial, el objeto sería Dios mismo, causa de las causas y principio de los principios, como nos dice en otra de sus obras:

«Puesto que Dios Altísimo —todas las opiniones están de acuerdo en esto— no es principio de un ser causado y no de otro ser causado, 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-mawÿûd al-mutlaq*)»<sup>27</sup>.

¿Es lo inmaterial el objeto primero de la Metafísica? ¿Puede ser Dios el objeto de esta ciencia? ¿Acaso es Dios ese “ser absoluto” del que habla al final del texto?

Al comienzo he aludido a las distintas lecturas que ofrece la obra de Aristóteles respecto al objeto de la “ciencia buscada”. La consideración de la Metafísica como un saber acerca de la divinidad ha tenido una larga historia en la tradición aristotélica griega<sup>28</sup>. También el mundo árabe parece haber entendido, al menos en un primer momento, sólo como teología el objeto supremo de la metafísica. Es lo que parece indicarnos Avicena en el pasaje de su autobiografía con que iniciaba este trabajo. Nos dice ahí que, después de haber leído cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles y de sabérsela de memoria, no comprendía su objetivo (*garad*). Sólo cuando leyó una obra de al-Fârâbî cayó en la cuenta de cuál era ese objetivo.

En efecto, al-Fârâbî (+ 950) se había ocupado ya del problema del objetivo de la

<sup>26</sup> *Ilâhiyyât*, p. 15:9-14. Trad. latina, pp. 15-16: «Et scientia horum quaeritur in hoc magisterio. Et haec est philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse, et haec est prima causa, sed prima causa universitatis est esse et unitas; et est etiam sapientia quae est nobilior scientia qua apprehenditur nobilior scitum, quia est Deus, et causae quae sunt post eum; et etiam cognitio causarum ultimarum omnis esse, et cognitio Dei, et propterea definitur scientia divina sic quod est scientia de rebus separatis a materia definitione et definitionibus».

<sup>27</sup> Avicena: *Kitâb al-Nayât*, ed. M. FAJRI, Beirut, Dâr al-Afaq al-Yadîda, 1305/1985, p. 235. Traducción moderna: AVICENNAE *Metaphysices Compendium*, ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah CARAME, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926, p. 2.

<sup>28</sup> Cf. K. KREMER: *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster, Aschendorff, 1961, pp. 209-216.

obra aristotélica y nos ilustra claramente sobre la concepción que se tenía en su tiempo acerca de ella. En su escrito *Sobre los objetivos del Filósofo en cada uno de los tratados del libro que es conocido por <Libro de> las Letras*<sup>29</sup>, nos habla del error en que han caído muchos hombres al prejuizar que la *Metafísica* de Aristóteles 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, por consiguiente, 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 esta *maqâla*:

«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 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<sup>30</sup> 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”... Queremos señalar a continuación el objetivo que hay en este libro y el que contiene cada uno de sus tratados»<sup>31</sup>.

Tras hablar de que es necesario que exista una sola ciencia universal, que ha de estudiar lo que es común a todo los seres<sup>32</sup>, al-Fârâbî reconoce que sólo una de las partes de esta ciencia, a la que se le da el nombre de “teología”, es la que versa sobre lo inmaterial, sobre aquellos seres que tienen una existencia separada, no sometida al cambio:

«La teología (*al-‘ilm al-ilâhî*) debe estar incluida en esta ciencia, porque Dios es principio del ser absoluto (*al-mawÿûd al-mutlaq*), 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»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Maqâla fî agrâd al-hakîm fî kull maqâla min al-kitâb al-mawsûm bi-l-hurûf*, ed. en 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 R. RAMON GUERRERO: «Al-Fârâbî y la ‘Metafísica’ de Aristóteles», *La Ciudad de Dios* 196 (1983) 211-240, la traducción en las pp. 236-240. Trad. francesa Th.-A. DRUART.: «Le traité d'al-Farabi sur les buts de la ‘Metaphysique’ d'Aristote», en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 24 (1982) 38-43. Cf. D. GUTAS: *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's philosophical Works*, Leiden, J. Brill, 1988, pp. 239-251.

<sup>30</sup> La ciencia que estudia la “unicidad” de Dios.

<sup>31</sup> Edición citada, p. 34:6-20; trad. esp. cit., p. 237.

<sup>32</sup> Al-Fârâbî sigue muy de cerca aquí a Aristóteles, quien comenzaba el libro  $\Gamma$  manifestando lo siguiente: «Hay una ciencia que contempla al 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», *Met.*, IV, 1, 1003a 21-24. Traducción de V. GARCIA YEBRA ya citada, p. 150.

<sup>33</sup> Ed. cit., p. 35:16-19; trad. esp., p. 238.

En otra obra, la titulada *Ihşâ' al-'ulûm*, al-Fârâbî expone <sup>34</sup> las tres partes de que consta la Metafísica: la que se ocupa de los seres en tanto que tales y de sus accidentales 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. En consecuencia, para al-Fârâbî la teología, como discurso racional acerca de Dios y de las demás sustancias inmateriales, es sólo una parte de la Metafísica, pero no su objeto único.

La visión "teológica" de la metafísica la había iniciado en el mundo árabe el filósofo al-Kindî (+ ca. 870), quien en su escrito *Sobre la Filosofía Primera* nos da la siguiente definición:

«La parte de la filosofía que es más excelsa y noble en rango es la Filosofía Primera, es decir, el conocimiento de la Verdad primera, que es causa de toda verdad... Al conocimiento de la Causa Primera se le llama justamente Filosofía Primera, pues todo el resto de la filosofía está recogido en su conocimiento» <sup>35</sup>.

Posiblemente contra él y contra sus seguidores y discípulos fuera dirigida la crítica farabiana. Y Avicena parece volver, en cierta manera, a las raíces teológicas de al-Kindî. Al menos, ofrece en su pensamiento una vertiente más estrictamente religiosa que la que se puede encontrar en al-Fârâbî <sup>36</sup>. Por estar más inclinado, ya desde su juventud, hacia los aspectos religiosos que se ofrecen en la filosofía o, si queremos expresarlo con otras palabras, por estar vuelto hacia una más compleja filosofía de la religión que la de al-Fârâbî, Avicena pudo sorprenderse del descubrimiento que hacía en la *Maqâla* farabiana: que la Metafísica no es sólo Teología, no es sólo un saber acerca de la divinidad, sino que incluye otros objetos en su ámbito de estudio.

Entonces, el problema ha de plantearse, inicialmente, en términos epistemológicos, con vistas a determinar el objeto de una ciencia, tomando como base el texto aristotélico en que se habla de las tres cosas sobre las que versa toda ciencia demostrativa <sup>37</sup>. ¿Cuál es, según Avicena, la exigencia fundamental de algo para que pueda convertirse en objeto de una ciencia? Cree, siguiendo a Aristóteles, que el objeto de una ciencia puede determinarse objetivamente, puesto que no es algo arbitrario. Leamos lo que nos dice en su *Metafísica*:

«Se sabe que cada ciencia tiene su objeto (*mawdû'*) propio. Nosotros investigaremos ahora cuál es el objeto de esta ciencia. Estudiaremos si el objeto de esta ciencia es el ser (*anniyya*) de Dios Altísimo o si no es esto, sino que, al contrario, esto es algo de lo que es buscado (*matlûb*) en esta ciencia. Decimos: No es posible que esto sea el objeto, y ello porque el objeto de toda ciencia es aquello cuya existencia es reconocida en esa ciencia; sólo se examinarán sus modos. Esto se ha sabido en otros lugares <sup>38</sup>. La existencia (*al-wuÿûd*) de Dios Altísimo no puede ser reconocida como objeto en esta ciencia, sino que es bus-

<sup>35</sup> *Catálogo de las ciencias*, ed. y trad. castellana por A. Gonzalez palencia, Madrid-Granada, C.S.I.C., 2ªed., 1953, pp. 87-89 del texto árabe y 63-64 de la trad.

<sup>35</sup> *Fî l-falsafa al-ûlâ*, ed. en *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, ed. M. Abu Rida El Cairo, 1950, pp. 97-162; trad. cast. R. RAMON GUERRERO - E. TORNERO POVEDA: *Obras filosóficas de al-Kindî*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, pp. 4687. El texto citado se halla en pp. 98-101 y en pp. 46-47 respectivamente.

<sup>36</sup> Cf. J. JOLIVET: «La evolución del pensamiento filosófico en sus relaciones con el Islam hasta Avicena», en *El Islam. La filosofía y las ciencias*. Cuatro conferencias públicas organizadas por la Unesco, Madrid, Editorial de la Unesco, 1981, pp. 3965.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES: *Anal. Post.*, I, 10, 76 b 11-15.

cada en ella, porque si no fuera así, tendría que ser reconocido en esta ciencia y buscado en otra ciencia, o reconocido en esta ciencia y no buscado en otra ciencia. Pero ambos supuestos son falsos. Porque no es posible que sea buscado en otra ciencia, puesto que las otras ciencias son o éticas y políticas, o físicas, o matemáticas, o lógicas; y no hay en las ciencias filosóficas ciencia alguna fuera de esta división, y en ninguna de ellas se busca establecer [la existencia] de Dios Altísimo, porque esto no puede ser así; y tú sabes esto a poco que reflexiones sobre los principios que se te han reiterado. Tampoco es posible que no sea buscada en otra ciencia porque entonces no sería buscada en ninguna ciencia nunca; pues o es evidente por sí misma, o se desiste de mostrarla por la especulación; no es evidente por sí misma y no hay que desistir de mostrarla, pues de ella hay indicios (*dalīlan*). Por lo demás, ¿cómo se puede afirmar la existencia de aquello que se desiste en mostrar? No queda sino que su investigación tiene lugar en esta ciencia. Desde dos puntos de vista se realiza la investigación de esto: una es la investigación desde el punto de vista de su existencia; la otra, desde el punto de vista de sus atributos. Y, puesto que la investigación acerca de su existencia se realiza en esta ciencia, no es posible que sea objeto de esta ciencia, ya que no pertenece a cada ciencia establecer su objeto»<sup>39</sup>.

Para entender la complejidad que encierra el estudio aviceniano del objeto de la Metafísica, conviene prestar atención a los dos términos que Avicena pone en juego aquí. Ambos encuentran su justificación en una distinción establecida en su exposición de los *Analíticos Posteriores*, es decir, en el *Kitāb al-burhān*. Se trata de la distinta consideración que tienen los términos “objeto” (*mawḍuʿ*)<sup>40</sup>, “principio” (*mabdaʿ*) y “cuestión” (*masʿala*). El capítulo sexto del libro II de esta obra comienza de la siguiente manera:

<sup>38</sup> Probable alusión a los *Analíticos Posteriores*, I, 9 y 10, donde Aristóteles explica cómo una ciencia no puede demostrar la existencia de su propio objeto, ni sus principios.

<sup>39</sup> *Ilāhiyyāt*, pp. 5:15-6:16. Trad. latina, pp. 4-5: «Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae, et consideremus an subiectum huius scientiae sit ipse Deus excelsus; sed non est, immo est ipse unum de his quae quaeruntur in hac scientia. Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquit nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subiectum, immo est quaesitum in ea, scilicet quoniam, si ita non est, tunc non potest esse quin sit vel concessum in hac scientia et quaesitum in alia, vel concessum in ista et non quaesitum in alia. Sed utrumque falsum est, quoniam impossibile est ut sit quaesitum in alia, eo quod aliae scientiae vel sunt morales vel civiles vel naturales vel doctrinales vel logicae, et nulla scientia sapientiae est extra hanc divisionem. In nulla autem earum quaeritur an sit Deus, quia non potest esse ut in eis quaeratur, et tu scies hoc parva inspectione ex his quae multoties inculcamus. Nec etiam potest esse ut non sit quaesitum in alia ab eis scientia: tunc enim esset non quaesitum in scientia ullo modo. Igitur aut est manifestum per se, aut desperatum per se quod non possit manifestari ulla speculatione. Non est autem manifestum per se, nec est desperatum posse manifestari, quia signa habemus de eo. Amplius: omne id cuius manifestatio desperatur, quomodo potest concedi esse eius? Restat ergo ut ipsum inquirere non sit nisi huius scientiae. De eo autem inquisitio fit duobus modis. Unus est quo inquiritur an sit, alius est quo inquiruntur eius proprietates; postquam autem inquiruntur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subiectum huius scientiae».

<sup>40</sup> El término *mawḍuʿ* es un participio pasivo que significa literalmente “lo que es puesto”, lo *positum*, lo puesto o supuesto previamente. En árabe, el participio pasivo es utilizado para indicar el objeto de una actividad. El término *mawḍuʿ* también fue usado para designar el sujeto de la predicación. Cf. J. OWENS: *The doctrine of being in the Aristotelian “Metaphysics”. A study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 3ª ed., 1977, p. 2, n. 10, donde resume la evolución de los términos “sujeto” y “objeto” para mostrar aquello de que se ocupa una ciencia.

«Decimos que cada una de las disciplinas (*sinâ'ât*), especialmente las teóricas, tienen principios, objetos y cuestiones. Los principios son las premisas a partir de las cuales esa disciplina ofrece demostraciones, no siendo demostrados ellos en esa disciplina... Los objetos son las cosas sobre las cuales la disciplina estudia las disposiciones (*ahwâl*) que se les atribuyen y los accidentes esenciales que tienen. Las cuestiones son las proposiciones cuyos atributos son accidentes esenciales de ese objeto, o de sus especies o de sus accidentes; son asuntos dudosos acerca de él y su situación es resuelta en esa ciencia»<sup>41</sup>.

A partir de estas distinciones, se puede comprender que para Avicena una cosa es el objeto de una ciencia —al que ésta debe su unidad— y otra distinta aquellas cuestiones —que pueden ser múltiples y diversas— que tienen que ver con ese objeto; esto es “lo buscado” (*matlûb*), sobre lo cual también versa la investigación de esa ciencia. Y para poder determinar las cuestiones con rigurosidad, es necesario establecer previamente y de manera exacta el objeto de la ciencia de que se trata. Según el texto de la *Metafísica* antes citado, y siempre de acuerdo con la epistemología aristotélica, es requisito indispensable para que una cosa pueda ser objeto (*mawdu'*) de una ciencia el que la existencia de ese algo debe ser presupuesta ya en dicha ciencia<sup>42</sup>. 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. Y, sin embargo, 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. ¿A qué se debe esta aparente paradoja? 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, porque la conoce, que Aristóteles en la *Física* prueba la existencia del Primer Motor. Entonces, ¿no debería ser esta ciencia la que diera razón de la existencia de Dios? Pues no. Para Avicena no, porque, como reconoce en los fragmentos que nos han quedado 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 ser:

«<Avicena> critica a Aristóteles y a los comentaristas cuando dice: Es absurdo llegar a la Verdad Primera por vía del movimiento y por vía de que sea el principio del movimiento; ellos, a partir de esto, pretenden establecerlo como principio de las esencias (*dawât*); <estas> gentes no hicieron más que presentarlo como un motor, no como principio del ser existente (*maw'ûd*). Es imposible, pues, que el movimiento sea el camino para afirmar la Verdad, el Uno, el cual es principio de toda existencia (*maw'ûd*). Y añade (Avicena): Del hecho de que ellos establezcan al principio primero como principio del movi-

<sup>41</sup> *Kîtab al-burhân*, ed. cit., p. 155: 4-10.

<sup>42</sup> Cf. A. HASNAOUI: «Aspects de la synthèse avicénienne», en *Penser avec Aristote*, Études réunies sous la direction de M. A. SINACEUR, Toulouse, Ed. Érès, 1991, pp. 226-244.

miento de las esferas no se sigue necesariamente que lo establezcan como principio de la sustancia de la esfera. Y aún agrega: Respecto a la opinión de ellos de que del movimiento de la esfera pueda decirse que es necesario y que no tiene comienzo ni fin —opinión sobre cuya exigencia no se requiere reflexionar—, decimos que ellos no muestran que la existencia del cuerpo de la esfera sea necesaria en sí misma, que si existe debe tener movimiento, y que si no tiene movimiento su esencia (*dât*) desaparece. Antes al contrario, afirman que si la esfera existe y si está en movimiento, es necesario que para su movimiento no haya comienzo... De todo esto resulta claro que quien afirma el movimiento de la esfera según este argumento no puede afirmar al creador (*muʿid*) de su esencia (*dât*) ni cómo de él procede su materia ni tampoco cómo procede su forma de él»<sup>43</sup>.

La Física no puede establecer, pues, la existencia de Dios, porque, como ya nos ha dicho, ella se ocupa de los seres corpóreos y Dios, como causa primera, es incorpóreo. Para Averroes, en cambio, como buen aristotélico, la demostración de la existencia de Dios, por ser primer motor inmóvil, se efectúa en la Física:

«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»<sup>44</sup>.

De ella debe ocuparse, entonces, la Metafísica, pero a título de “objetivo” (*garad*), no de “objeto” (*mawdûʿ*), porque Dios es principio y el principio, según la lógica aristotélica de la que Avicena se sirve para fundar su teoría de la ciencia<sup>45</sup>, no puede ser estudiado en una ciencia como objeto de ella. «Se ha afirmado en la lógica que a todo el que se ocupa de una cierta disciplina no le compete demostrar los primeros principios del objeto de esa disciplina», sostiene también Averroes<sup>46</sup>.

Del texto aviceniano de la *Metafísica* citado antes («Se sabe que cada ciencia tiene su objeto propio...») se deduce que el objeto de una ciencia debe ser algo cuya existencia se nos impoiga de suyo; esto es, debe ser aquello que sea primeramente conocido, pero cuya esencia no tenga necesidad de ser conocida. En segundo lugar, el objeto de una ciencia debe ser común a todo aquello que esa ciencia abarca; esto es, debe ser universal. Y, en tercer lugar, debe comprender a todos los existentes que tengan una esencia realizada y actualizada. Lo que reúne estas condiciones, según Avicena, es el ser en tanto que ser:

«De todo esto resulta claro para ti que el ser (*al-mawʿûd*) en tanto que es ser es algo común (*muštarak*) a todo esto, y que es preciso establecerlo como objeto de esta disciplina, tal como hemos dicho. Porque no requiere que se

<sup>43</sup> *Šarh kitâb harf al-Lâm* (Comentario al libro Lambda), ed. A. BADAWI: Aristû ʿind al-ʿarab, El Cairo, al-Nahda, 1947, p. 23:21-24:9.

<sup>44</sup> AVERROES: *Tafsîr mâ baʿd al-tabʿa*, ed. M. BOUYGES, Beirut, Imprimerie Catholique, 2ª ed., 1973, vol. III, p. 1422.

<sup>45</sup> Cf. J.-I. SARANYANA: «De la teología a la mística pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena», *Anuario Filosófico*, 21 (1988) 85-95.

<sup>46</sup> *Tafsîr Met.*, ed. cit., p. 1422.

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»<sup>47</sup>.

Por estas razones, es decir, porque el sujeto de una ciencia tiene que ser común a todos los objetos de esa ciencia; porque se ha de presuponer su existencia, es decir, porque debe ser previamente conocido, aunque desconozcamos su esencia; y porque en Dios no se dan estas condiciones o exigencias, ya que, si se dice que Dios es el ser que es, se está individualizando el objeto y no sería entonces un ser común, Dios no puede ser sujeto de la metafísica, aunque sí lo sea de una parte de ella, la que propiamente se puede llamar “ciencia divina”. El ser en tanto que ser, el existente en tanto que existente, es el objeto de la Metafísica. En consecuencia, ésta sería ontología. Avicena rompería así, siguiendo a al-Fârâbî, la tradición que consideraba que la metafísica era fundamentalmente teología.

Y el ser en tanto que ser es el objeto de la metafísica, porque cumple los requisitos antes señalados: es común, comprende bajo su concepto todos los existentes realizados y es previamente conocido. Repetidamente vio Santo Tomás esto en su lectura de Avicena: que el ser es lo primero conocido.

El mejor compendio de la filosofía del ser elaborado por Santo Tomás, según nos dice E. Forment<sup>48</sup>, fue su obra de juventud titulada *De ente et essentia*, donde comienza reconociendo, con Avicena, que lo primero que concibe el entendimiento es el ser: «*Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro suae Metaphysicae*»<sup>49</sup>. A lo largo de su vida, Santo Tomás repitió esta afirmación, tanto en el *Comentario a la Metafísica*<sup>50</sup>, como en la *Suma de Teología*<sup>51</sup> y en la cuestión *Sobre la Verdad*<sup>52</sup>. La metafísica tomista se inicia con la afirmación de la primacía intelectual del ente. La fundamentación de la metafísica, ha señalado F. Canals, no puede hacerse desde una anterioridad de la teoría del conocimiento, sino desde una afirmación del ente: «La interpretación ontológica de la realidad radical, o si se quiere, la preeminencia de la pregunta ontológica, no podría encontrar un fundamento anterior a la manifestatividad con que el ente se dice, en universalidad trascendental y analógica. El ente mismo constituye así, en el requerirse de su afirmación objetiva absoluta, el punto de partida y fundamento ontológico único de la metafísica»<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> *Ilâhiyyât*, p. 13:8-13; Trad. lat., pp. 12-13: «*Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, in quantum est ens, est commune omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia hanc debeat assignare dispositionem eius, ob hoc quod inconueniens est subiectum, sed potius debet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, in quantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine conditione*».

<sup>48</sup> E. FORMENT: *Filosofía del ser*. Introducción, comentario, texto y traducción del «*De ente et essentia*» de Santo Tomás, Barcelona, PPU, 1988, p. 75.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>50</sup> *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, I, lectio II, 46. IV, lectio VI.

<sup>51</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2.

<sup>52</sup> *Quaestio disputata de Veritate*, q. I, a. 1.

El primer inteligible es el ser, el ente (*ens*), porque todo lo que conoce el intelecto lo conoce como ente, como ser <sup>54</sup>. La necesidad de afirmar el ente es la necesidad misma del pensamiento. Por eso, el ser es lo primero que captamos de la realidad. Todo lo que aprehendemos se resuelve en el concepto del ser. De ahí que sea lo más común, lo más universal <sup>55</sup>. Pero esta comunidad, esta universalidad, por cuya virtud el ser es lo primero conocido, ha de ser entendida no como una idea eterna preexistente, sino como lo conocido de manera confusa en las esencias de las cosas sensibles, como lo abstraído de las determinaciones que individualizan y particularizan a los singulares sensibles, determinaciones que son accidentales y extrínsecas a su esencia. En otras palabras, el ser es lo que primeramente percibimos en el conocimiento sensible, es un objeto que se nos da en la experiencia sensible, como señala Tomás de Aquino en diversos textos <sup>56</sup>. Santo Tomás determina con precisión y exactitud cómo el ser sólo puede ser conocido, al menos durante esta vida presente, a partir de la imagen sensible y del fantasma que elabora nuestra imaginación.

Comenta González Álvarez que, cuando la inteligencia se abre a la vida, se dirige a las cosas exteriores. No podemos conocernos *antes* de conocer otra cosa. No es el yo lo primero que se conoce, sino las cualidades sensibles de las cosas exteriores en el ámbito de la sensibilidad, y el *ser* de las cosas materiales en el ámbito del intelecto. El objeto propio de nuestro entendimiento, puesto en la quiddidad existente en la materia corporal es el supuesto necesario de la misma realidad de la metafísica. La esencia de la cosa sensible, abstraída de toda materia, nos patentiza el *ens commune*, objeto propio de la metafísica <sup>57</sup>.

Para Avicena, en cambio, no es la experiencia sensible la que nos proporciona el conocimiento inmediato del ser. Taxativamente lo afirma al comienzo del capítulo quinto de la *Metafísica*:

«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» <sup>58</sup>.

Hay, por consiguiente una importante diferencia inicial con respecto a Tomás de Aquino <sup>59</sup>. Y creo que es aquí donde hay que explicarse el por qué para Avicena la

<sup>53</sup> F. CANALS VIDAL. *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, pp. 84-85. Mas adelante, p. 97, el Profesor Canals escribe lo siguiente: «La afirmación de Avicena, reiteradamente citada por Santo Tomás como punto de partida de la Metafísica, fundamento 'ontológico' de la interpretación ontológica de la realidad radical, reitera a distancia de muchos siglos la afirmación objetiva absoluta acerca del ente heredada de Grecia por el pensamiento árabe y occidental».

<sup>54</sup> Cf. E. FORMENT: *Lecciones de Metafísica*, pp. 224-230. Cf. también C. FABRO: «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 66 (1974) 475-510, especialmente pp. 482-489.

<sup>55</sup> Cf. F. TORRALBA ROSELLO: «La relación metafísica entre la esencia y la existencia. Avicena y Santo Tomás», *Bulletin of the Faculty of Arts*, Cairo University Press, 54 (1992), pp. 121-142.

<sup>56</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7; q. 85, a. 5 ad 3 y a. 8.

<sup>57</sup> A. GONZÁLEZ ALVAREZ: *Tratado de metafísica. Ontología*, Madrid, Ed. Gredos, 2ª ed., 1967, pp. 35-40.

<sup>58</sup> *Ilâhiyyât*, ed. cit., p. 29:5-6; trad. lat. pp. 31-32: «Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se».

noción de ser incluye también a Dios. 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 la aviceniana, más platónica que la de Tomás de Aquino. Y hay otra diferencia entre ellos, no menos importante: mientras que Tomás tenía que admitir la afirmación del ser como objeto de la metafísica excluyendo a Dios, para mostrar así la necesidad de la doctrina revelada, Avicena no precisaba mostrar esta necesidad en razón del carácter estrictamente natural que para él tienen el hecho profético y la revelación, justificables totalmente desde el punto de vista racional.

Los dos parecen, entonces, coincidir en su punto de partida en lo que se refiere al objeto de la metafísica: es el ser en tanto que ser. Pero también Aristóteles había afirmado que la “ciencia buscada” se ocupa del ser en tanto que ser. ¿Sostienen, entonces, los tres pensadores lo mismo? No. Porque tengo para mí que la afirmación aviceniana del ser en tanto que ser como objeto de la metafísica encierra también la idea de Dios, como acabo de decir y como he expresado en otro lugar <sup>60</sup>. El “ser en tanto que ser” (*al-mawÿûd bimâ huwa mawÿûd*) aviceniano ofrece una radical diferencia con el “ser en tanto que ser” aristotélico. Esta diferencia tiene que ver con lo que se ha llamado la “metafísica de la creación”, que implica que la existencia es algo distinto de la esencia <sup>61</sup>.

En el mundo griego el tema de la existencia no figuraba en la reflexión filosófica. Según nos dice E. Gilson <sup>62</sup>, los filósofos musulmanes tienen el mérito histórico de haber comprendido que el relato de la creación no podía recibir ninguna interpretación filosófica a menos que el hecho de la existencia fuese puesto de relieve y concebido aparte, planteándose el problema de saber qué es la existencia y qué lugar ocupa en la estructura metafísica del ser existente. De hecho, el término árabe utilizado por Avicena para aludir al ser en cuanto ser es *mawÿûd*, el “ser existente”, en donde la “existencia”, aunque distinta de la esencia, no ha de ser entendida, ontológicamente, como un accidente de la substancia, sino simplemente como lo que no pertenece necesariamente a su esencia, como lo que le es “dado”; denota, por tanto, la contingencia de las cosas o de los propios seres causados <sup>63</sup>. Es lo que ha expuesto claramente Ch. Kahn: la existencia es un concepto central en la filosofía sólo desde el momento en que la ontología griega fue radicalmente revisada a la luz de una metafísica de la creación; esta metafísica adoptó, en el mundo musulmán, la forma de una distinción *radical* entre existencia necesaria y contingente: entre la existencia de Dios, por una parte, y la del mundo creado, por otra. La antigua distinción platónica entre ser y devenir, entre lo eterno y lo perecedero, aparece formulada ahora de una

<sup>59</sup> Cf. M. CRUZ HERNANDEZ: *La metafísica de Avicena*, Granada, Publicaciones de la Universidad, 1949. M. CRUZ HERNANDEZ: «La noción de ‘ser’ en Avicena», *Pensamiento*, 15 (1959) 83-98.

<sup>60</sup> Cf. R. RAMON GUERRERO: «Metafísica y profecía en Avicena», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8 (1990-1991) 87-112.

<sup>61</sup> Cf. M. CRUZ HERNANDEZ: «La distinción aviceniana de esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental», en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Barcelona, C.S.I.C., 1954, vol. I, pp. 351-374.

<sup>62</sup> «La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 15 (1946) pp. 55-56.

<sup>63</sup> Cf. F. RAHMAN: «Essence and existence in Avicenna», *Medieval and Renaissance Studies*, ed. by R. HUNT, R. KLIBANSKY and L. LABOWSAY, Londres, The Warburg Institute, 1958, vol. IV, pp. 1-16.

manera totalmente nueva: para el ser contingente del mundo creado, la propiedad de una existencia real aparece como un don otorgado por Dios a los seres posibles en el acto de la creación. Lo que está presente aquí, señala Kahn, es la noción de radical contingencia, la idea de que el mundo entero podría no haber sido creado, podría no haber existido en absoluto, no la idea aristotélica de que las cosas podrían ser de modo distinto a como son<sup>64</sup>.

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-wuġūd*, resulta clara su propiedad de esto: que forzosamente tiene necesidad de otra cosa que le convierta en existente en acto»<sup>65</sup>.

Y esta cosa (*šay'*) sólo puede ser el Ser que no ha sido creado, el Ser Necesario, Dios, aquel cuya existencia se confunde —porque se identifica— con su esencia, siendo, por tanto, el Ser por excelencia:

«El de existencia necesaria (*wāġib al-wuġūd*) no tiene esencia (*māhiyya*) sino el hecho mismo de que es de existencia necesaria; esto es su existencia (*anniyya*)»<sup>66</sup>.

Y es este Ser el último referente al que apunta el “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 no se ocupa primaria y propiamente ni de la existencia de Dios ni de su esencia; éstas son “cuestiones”, son “problemas”, son “cosas buscadas”. Tampoco se ocupa de investigar directamente la causa última de toda existencia, esto es, a Dios como Causa Primera del ser; esto también es “cuestión buscada después”. Lo repito: Avicena 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*, donde nos dice:

«En cuanto a la ciencia superior, su objeto no es una cosa particular, sino el ser absoluto en tanto que absoluto»<sup>67</sup>.

Pero se trata de un ser existente cuyo último fundamento y causa es Dios, el Ser

<sup>64</sup> Ch. KAHN: «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», en *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, edited by P. MOREWEDGE, Nueva York, Fordham University Press, 1982, pp. 7-17; referencia citada en pp. 7-8.

<sup>65</sup> *Ilāhiyyât*, ed. cit., p. 47:10-11; trad. latina, p. 54: «Eius autem quod est possibile esse, iam manifesta est ex hoc proprietates, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectum».

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 346:11-12; trad. lat., p. 401: «Igitur necesse esse non habet quidditatem nisi quod est necesse esse, et haec est 'anitas'». Sobre el sentido del término *anniyya*, cf. M. -Th. D'ALVERNY «Anniyya-anitas», en *Mélanges Étienne Gilson*, Paris, J. Vrin, 1959, pp. 59-91.

<sup>67</sup> AVICENNE: *Le Livre de Science. I (Logique, Métaphysique)*, traduit par M. ACHENA et H. MASSE, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 92. Parviz Morewedge traduce el texto al inglés de la siguiente manera: «The subject-matter of philosophy, however, is not a particular thing; rather, it is

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, cuya existencia debe ser establecida en esta ciencia, 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»<sup>68</sup>.

También en el *Kitâb al-burhân* lo dice claramente:

«La Filosofía Primera se distingue de la Dialéctica y de la Sofística por su objeto (*mawdû'*) y por el comienzo y el fin de la especulación. <Se distingue> por el objeto porque la Filosofía Primera estudia los accidentes esenciales del ser y del uno y sus principios»<sup>69</sup>.

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. Además, el mismo uso que Avicena hace del término *Ilâhiyyât* como título empleado para designar la obra, frente a otros ya consagrados en el mundo árabe —como *Fî l-falsafa al-ûlâ*, empleado por al-Kindî, como *Kitâb al-hurûf* o como *Mâ ba'd al-tabî'a*—, avala esta interpretación de la inclusión de Dios como objeto de la Metafísica. La metafísica no es sólo ontología; es también teología<sup>70</sup>.

El origen de esta doble consideración del objeto de la metafísica no podía sino ser, probablemente, una respuesta al Kalâm musulmán, a la teología elaborada por algunos pensadores islámicos<sup>71</sup>. Pero esto es algo que merece ser investigado más detenidamente.

absolute being, and thus first philosophy is absolute», *The «Metaphysica» of Avicenna (ibn Sînâ)*. A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's *Metaphysica* in the *Dânish nâma-i alâ'î (The Book of Scientific Knowledge)*, Parviz Morewedge, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 13. El traductor inglés, p. 112, n. 2, comenta que en este contexto es confuso el término *hasî'i mutlaq* (ser absoluto), porque puede tener los tres sentidos siguientes: o el Ser Necesario; o el del aspecto más general de cualquier cosa que existe; o el de entidades abstractas que no cambian, tales como el orden universal, de las que se puede tener conocimiento necesario y no mera opinión. Se inclina por este último sentido.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 343:12; trad. lat. vol. II, p. 398: «ipsum est principium debendi esse omne quod est».

<sup>69</sup> *Kitâb al-burhân*, ed. cit., pp. 165:18-166:2.

<sup>70</sup> Cf. I. MADKOUR: «La Metaphysique en terre d'Islam», *MIDEO*, 7 (1962-63) 21-34.

<sup>71</sup> Cf. J. JOLIVET: «Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ», en *Études sur Avicenne*, ed. cit., pp. 11-28. M. E. MARMURA: «Avicenna and the Kalâm», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 7 (1991/92) 172-206.