

Averroes: el «Proemio» de su Comentario al libro lambda de la «Metafísica»

RAFAEL RAMÓN GUERRERO

1. INTRODUCCIÓN

Desterrada de la filosofía¹ y rechazada su posibilidad como ciencia, la metafísica ha sido considerada como paradigma de los grandes errores del pasado que deben ser evitados. Sin embargo, después de compartir la idea del fin de la metafísica y de radicalizar la tesis hasta sus últimas consecuencias, Heidegger, cuando señaló el olvido del ser, ha destacado su importancia y ha puesto de relieve el papel desempeñado por la ontología medieval en la discusión del problema del ser como ámbito de la metafísica. El filósofo alemán ha inspirado, con ello, notables estudios consagrados al examen de esa ciencia maldita. Un número considerable de estos estudios está dedicado a figuras de ese gran período metafísico por excelencia, la Edad Media.

En este período histórico, el quehacer metafísico estuvo vinculado, paradójicamente, a la lógica y a la filosofía del lenguaje, y consistió fundamentalmente en poner de manifiesto la noción del ser a partir del discurso que lo dice. Desde el principio de la Edad Media se plantearon algunos problemas metafísicos, cuyo origen tiene que ver con San Agustín y su cristianización de la enseñanza platónica del ser que verdaderamente es². Pero hasta que no fueron recibidos tres grandes textos, la metafísica medieval no se desarrolló totalmente, planteándose entonces tres principales cuestiones: la posibilidad de esta ciencia, si es accesible a un espíritu finito, y la definición del proyecto metafísico. Los tres grandes textos a que me refiero fueron la *Metafísica* aristotélica, la *Filosofía Primera o Ciencia Divina* de Avicena y el *Gran Comentario a la Metafísica* de Averroes.

¹ Cfr. J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Franckfurt, Suhrkamp, 1988.

² Cfr. A. Dempf: *Metafísica de la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1957, pp. 29 ss.

Dejando ahora el problema que plantean los episodios por los que atravesó el texto de la *Metafísica*, desde sus orígenes hasta su llegada al mundo islámico, lo que me interesa es subrayar que la lectura de Aristóteles hecha por los filósofos en el Islam señaló el camino que habría de seguir el pensamiento metafísico en la Edad Media latina. Por ello, me parece que es útil y valioso estudiar la metafísica árabe, modelada sobre el texto de Aristóteles, leído, interpretado y comentado de manera distinta por los autores árabes. Junto con el sistema neoplatónico, permitió edificar los pilares fundamentales sobre los que se estructuró, en general, el pensamiento filosófico en el Islam³.

La obra de Aristóteles fue traducida en la primera mitad del siglo IX por Ustât o Eustacio, de manera que pudo ser utilizada y glosada por al-Kindî en su obra *Sobre la Filosofía Primera*⁴. Fue leída por los otros filósofos del Islam, después de que se realizaran nuevas versiones de la misma. Pero no se contentaron con leer sólo la obra de Aristóteles, sino que buscaron primero y tradujeron después algunos comentarios griegos, con la esperanza, quizá, de encontrar en ellos ayuda para comprender el texto aristotélico, por el carácter aporético que la obra presenta.

En la tradición manuscrita árabe no se conserva de la *Metafísica* un texto independiente, sino solamente el que acompaña al *Tafsîr* o *Gran Comentario* de Averroes⁵, en donde se sirve de una sola versión árabe, la de Ustât, salvo para el libro A, para el que usa la versión de Nazîf b. Aymân, aunque recurre en algunos pasajes a las otras versiones, señalando que alguna de ellas es mejor que la que le sirve de base. Faltan ahí, sin embargo, los libros K, M y N, además de la primera parte de A, libro éste que figura como II, pues como primero establece el libro α ⁶.

³ Sobre el lugar de la *Metafísica* en el mundo árabe, cfr. I. Madkour: «La métaphysique en terre d'Islam», *Mélanges Institut d'Études Orientales* (MIDEO), 7 (1962-63) 21-34. S. Gómez Nogales: «La proyección histórica de la *Metafísica* de Aristóteles 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. A. Martin: «La *Métaphysique*. Tradition syriaque et arabe», s.v. «Aristote de Stagire», *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, Paris, Ed. du C.N.R.S., vol. I, 1989, pp. 528-534.

⁴ Ed. por M. Abu Rida: *Rasâ'il al-Kindî al-falsafîyya*, El Cairo, 1950. Trad. castellana en R. Ramón Guerrero - E. Tornero Poveda: *Obras filosóficas de al-Kindî*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986.

⁵ Averroes: *Tafsîr mâ ba'd al-tabî'a*, ed. M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 4 vols., 1938-1952. Hay ediciones parciales de la versión árabe del libro Lambda en A. A. Al-Afifi: «An ancient Arabic translation of the book A of the *Metaphysics* of Aristotle», *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, 5 (1937) 89-138, y en A. BADAWI: *Aristû 'inda l-'arab*, El Cairo, Ed. al-Nahda, 1947, pp. 3-11.

⁶ Cfr. R. Walzer: «On the Arabic versions of book A, α and Λ of the Aristotle's *Metaphysics*», en *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, pp. 114-128. P. Thillet: «Remarques et notes critiques sur les traductions arabes du livre A de la *Métaphysique* d'Aristote», *Actes du Congrès de Lyon 1958*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, pp. 114-125.

La noticia más importante sobre la obra en el mundo árabe es la que nos transmite Abû l-Farâÿ ibn al-Nadîm (936-988/998) en su obra *Fihrist* («Catálogo»)⁷, compuesta hacia el año 988. La información que nos proporciona es copiada, con escasas variantes, por Yâmâl al-Dîn ibn al-Qiftî (1172-1248) en su *Ta'rif al-hukamâ'* («Historia de los sabios»)⁸. El texto de la narración es el siguiente⁹:

*Discurso acerca del Libro de las Letras*¹⁰. Es conocido por «Las cosas divinas»¹¹. El orden de este libro coincide con el orden de las letras griegas. El primero es el “a” pequeña. Lo tradujo Ishâq. De él existe hasta la letra M. Tradujo esta letra Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Adî. En griego existe la letra N con el comentario de Alejandro¹². Estas letras las tradujo Ustât para al-Kindî, y él tiene una información sobre eso¹³. Abû Bišr Mattâ tradujo al árabe el libro Lâm (Λ), que es la undécima letra, con el comentario de Alejandro¹⁴. Hnayn b. Ishâq tradujo al siríaco este mismo libro. Temistio comentó el libro Lâm¹⁵. Abû Bišr Mattâ lo tradujo con el comentario de Temistio. Lo ha traducido Šamî. Ishâq b. Hnayn tradujo un cierto número de libros. Siriano comentó el libro “B”. Ha aparecido en árabe¹⁶. Lo he visto escrito¹⁷ del puño y letra de Yahyâ b. 'Adî en el catálogo de sus libros»¹⁸.

Como se deduce de su simple lectura, este texto está lleno de dificultades, puesto que carece de orden y de claridad, como ya señalara M. Steinschneider en 1893 al analizarlo¹⁹. ¿Leyeron los árabes doce o trece libros? ¿Cuántos traductores tuvo la *Metafísica*? ¿Quiénes tradujeron toda la obra y quiénes sólo parte de ella? ¿Qué comentarios conocieron? ¿Los conocieron completos o incompletos? Éstas y otras muchas interrogantes plantean estos textos. Deben ser objeto de una profunda investigación. Aquí sólo quiero de-

⁷ Ibn al-Nadim: *Kitâb al-Fihrist*, El Cairo, al-Matba'a al-Rahmâniyya, 1348/1929.

⁸ Ibn al-Qiftî: *Ta'rif al-hukamâ'*, ed. Julius Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

⁹ Cfr. F. E. Peters: *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the aristotelian Corpus*, Leiden, J. Brill, 1968, pp. 49-52.

¹⁰ Es una de las denominaciones de la *Metafísica* entre los árabes, por la numeración alfabética de cada uno de los libros que la componen. Ibn al-Qiftî comienza con el título siguiente: *Kitâb al-Ilâhiyyât*, «Libro de las cosas divinas», que es otra de las denominaciones usuales, la que traduce el término griego *Teología*.

¹¹ Ibn al-Qiftî comienza: «Es conocido por “Las Letras” y por “Metafísica”».

¹² En Ibn al-Qiftî falta «con el comentario de Alejandro».

¹³ Quizá la obra *Sobre la Filosofía Primera*, a la que me he referido antes.

¹⁴ En Ibn al-Qiftî falta también «con el comentario de Alejandro».

¹⁵ Ibn al-Qiftî añade «también».

¹⁶ Falta esta frase en Ibn al-Qiftî.

¹⁷ En Ibn al-Qiftî: «La descripción de esto la ha puesto en árabe Yahyâ b. 'Adî».

¹⁸ Ibn al-Nadim: O.c., p. 352, 11-19. Ibn al-Qiftî: O. c., pp. 41, 21-42, 6.

¹⁹ M. Steinschneider: *Die arabischen Übersetzungen aus dem griechischen*, reimpr. Graz, Akademische Druck, 1960, § 35: III. Die Metaphysik, p. 66.

jar constancia de estas dificultades, algunas de las cuales han pretendido ser resueltas por A. Badawi en la introducción a su edición de algunos textos de Aristóteles en árabe²⁰.

2. AVERROES Y LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

Personalidad muy controvertida, el cordobés Abû l-Walîd ibn Rušd (1126-1198) fue jurista, médico, filósofo y cadí de Sevilla y de Córdoba²¹, cargo que en la tradición musulmana implica una estrecha relación entre lo jurídico y lo religioso, lo cual puede chocar con la idea de la autonomía de la investigación filosófica que expone en algunas de sus obras. Esto es quizá lo que explica la diversidad de interpretaciones que de su pensamiento se han dado desde la Edad Media, pues, desde las condenas del obispo Esteban Tempier en 1277, Averroes no gozó de buena prensa en el mundo europeo. Poco a poco se fue formando, en torno al año 1300, la leyenda de su incredulidad, que paulatinamente se fue extendiendo a toda la filosofía árabe²², y que no ha dejado de estar vigente hasta casi nuestros días.

El pensamiento metafísico del cordobés, al igual que el de sus predecesores al-Fârâbî y Avicena, debe mucho a los teólogos islámicos, en concreto al gran pensador persa Abû Hâmid al-Gazâlî, Algazel (1058-1111), en cuya obra el cordobés se encontró con una reflexión metafísica auténtica, poderosa y matizada, que había sabido dar al Kalâm ortodoxo la forma de una teología filosófica, capaz de enfrentarse con la genuina filosofía griega²³, y que le sirvió, basándose en argumentos de naturaleza filosófica, para lanzar una dura invectiva contra los filósofos musulmanes orientales, especialmente, contra al-Fârâbî y Avicena. Contra este ataque que sufrió la filosofía por parte de Algazel reaccionó Averroes, quien supo leer a Aristóteles en profundidad y alcanzar a veces el sentido exacto de sus ideas; quien supo distinguir elementos platónicos y neoplatónicos atribuidos a Aristóteles en la tradición musulmana; y quien elevó a Aristóteles a la categoría del más grande de todos los filósofos, cuyo pensamiento estrictamente racional debía ser restitui-

²⁰ A. Badawi: O. c., introducción, pp. (12) - (15). Cfr. también A. Badawi: *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, J. Vrin, 1968, pp. 82-83.

²¹ Cfr. Cruz Hernández: *Abû-l-Walîd ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986. Cfr. J. Puig: «El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 38 (1989-1991) 303-324.

²² Cfr. E. Renan: *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, París, Michel Lévy, Libraires-Éditeurs, 1852, deuxième édition revue et augmentée, 1861, p. 278.

²³ Cfr. 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*, París, J. Vrin, 1987, p. 251.

do en toda su pureza. Esto provocó el fin de la filosofía en el Islam. La posición de Averroes como término de una tradición de pensamiento es significativa por dos razones. Primero, porque su meditación se desarrolló dentro de lo que sus predecesores en esa tradición habían realizado. Segundo, porque su influencia se ejerció sobre una tradición ajena a su cultura. Pero no es el momento aquí de ocuparse de lo que Averroes representó dentro de ambas tradiciones.

Para la Edad Media latina, Averroes fue el «Comentador» de Aristóteles por antonomasia. Y, aunque hoy podemos decir que esta denominación no hace justicia al verdadero Ibn Rušd, sin embargo es indudable que su papel esencial en la historia de la filosofía ha sido el de intérprete del pensamiento aristotélico. ¿Conoceríamos hoy a Averroes de no haber sido por sus comentarios? En el mundo árabe fue de inmediato olvidado. Y el mundo occidental latino se sirvió fundamentalmente de él en tanto que comentador, pues, aparte de unas pocas obras especialmente médicas, ¿qué otros textos de Averroes fueron usados por medievales y renacentistas?

De la relación de Averroes con Aristóteles es de donde hay que partir para comprender el verdadero sentido del pensamiento original del filósofo cordobés, puesto que el significado de sus otras obras está estrechamente vinculado a esta cuestión. Incluso podría decirse que el mismo Averroes fue consciente de la importancia que tenía el ocuparse de Aristóteles, cuando en diversos pasajes parece mostrarse convencido de la superioridad del pensamiento del filósofo griego sobre el de todos los demás, hasta el punto de sentir por él una admiración casi supersticiosa, como dijera E. Renan²⁴. Esta fascinación, de la que Averroes da muestras en muchos textos, tuvo como resultado un hecho cierto e indudable: haber dedicado un esfuerzo extraordinario a la comprensión del pensamiento aristotélico. Y este esfuerzo se ha expresado en los, al menos en cinco casos²⁵, tres tipos de comentarios, o *lecturas* como prefiere llamarlos M. Cruz Hernández²⁶. Se trata de los *šarwâmi*, los compendios o resúmenes; los *talâjis*, las exposiciones o paráfrasis; y, en fin, los verdaderos comentarios o *tafsîrât*. No todos ellos se conservan en su original árabe, sino sólo algunos; otros en versión hebrea y otros en su traducción latina²⁷.

²⁴ O. c., p. 4.

²⁵ Los tres tipos de comentarios tuvieron como objeto los siguientes libros de Aristóteles: *Analíticos Posteriores*, *Física*, *Sobre el cielo*, *Sobre el alma* y *Metafísica*.

²⁶ M. Cruz Hernández: «El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes», en *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 28 (1974) 567-585.

²⁷ Cfr. H. Gätje: «Averroes als Aristoteleskommentator», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 114 (1964) 59-65. Th.-A. Druart: «Averroes: The Commentator and the Commentators», *Aristotle in late Antiquity*, ed. by L. P. Schrenk, Washington, The Catholic University Press, 1994, pp. 184-202. M. Cruz Hernández: «Los límites del aristotelismo de Ibn Rušd», en *Multiple Averroès*, Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, septembre 1976, éd. préparée par J. Jolivet, Paris,

La *Metafísica* fue una de las pocas obras del filósofo griego «deída» por tres veces por Averroes y de la que se conservan las tres lecturas, aunque nos falte el original árabe del *taljís*. Es decir, primero Averroes la expuso en un *Compendio* (compuesto hacia el año 1159)²⁸, dividido en cuatro secciones, que no reflejan las divisiones tradicionales de la obra de Aristóteles²⁹. Después, realizó una *Exposición* (en 1174)³⁰. Y, finalmente, compuso el *Gran comentario* o *Tafsír* (hacia el año 1190)³¹. En el *Compendio* raramente cita el texto de la obra de Aristóteles, pues su estructura es independiente, al tratar sistemáticamente algunos problemas metafísicos desde un punto de vista

Les Belles Lettres, 1978, pp. 129-155. S. Gómez Nogales: «Bibliografía sobre las obras de Averroes», en *Multiple Averroès*, pp. 351-387. Cfr. también A. Badawi: «Averroès face au texte qu'il commente», *Multiple Averroès*, pp. 59-90; Ch. Butterworth: «La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote», *Multiple Averroès*, pp. 117-126. A. Martínez Lorca: «Ibn Rušd como historiador de la filosofía» *Bulletin of the Faculty of Arts*, 54 (1992) 101-120.

²⁸ Ediciones y traducciones: 1) *Kitáb mâ ba'd al-tabî'a*, ed. Mustafâ Al-Kabbani, El Cairo, ca. 1903. Basada en esta edición es la traducción alemana de Max Horten: *Die Metaphysik des Averroes (+1198)*, Halle an der Saale, Max Niemeyer, 1912; reprint, Frankfurt am Main, Minerva, 1966. 2) Averroes: *Compendio de Metafísica*, texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1919. La segunda versión alemana está basada en el texto de El Cairo y en la edición de Quirós; es la traducción de Simon van den Bergh: *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen, Leiden, J. Brill, 1924; reprint, 1970. 3) *Rasâ'il b. Rušd*, Haydarabad, 1947. 4) *Taljís* (sic) *mâ ba'd al-tabî'a*, ed. 'Utmân Amin, El Cairo, 1958. Sobre las fechas de composición de las obras de Averroes, cfr. M. Alonso: *Teología de Averroes. (Estudios y documentos)*, Madrid-Granada, C.S.I.C., 1947, cap. IV, pp. 51-98.

²⁹ Cfr. Th.-A. Druart: «Averroes: The Commentator and the Commentators», *Aristotle in Late Antiquity*, edited by Lawrence P. Schrenk, Washington, The Catholic University of America Press, 1994, pp. 184-202.

³⁰ De este *taljís* no se conserva el original árabe. La versión hebrea fue señalada por S. Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, A. Franck Librairie, 1859, p. 435; noticia recogida por E. Renan en la segunda edición de su *Averroès et l'averroïsme*, p. 63. La existencia de varios manuscritos de esta versión hebrea, debida al parecer a Calonymos b. Calonymos, está atestiguada por el editor del Gran Comentario, M. Bouyges: *Notice*, en Averroes: *Tafsír mâ ba'd al-tabî'at*, tome V, 1, Beirut, Dar el-Machreq, 1952, pp. XCVII-XCVIII. Ha sido editada parcialmente en Averroes: *Perakim mi-tokh ha-Be'ur ha-emtsa'i (...)* [Chapters from the «Middle Commentary» of Abû al-Walîd Ibn Rushd on the Physics and Metaphysics of Aristotle in the traslation of Kalonymos ben Kalonymos], Jerusalem, Hebrew University - Faculty of Humanities-Department of Jewish Philosophy and Kabbalah, 1975. Existe versión latina de los siete primeros libros, interrumpida por la muerte del traductor, editada en *Aristotelis... Metaphysicorum liber primus [caps. 1-4] cum Averrois Cordubensis expositione media... libri, a cap. 5 libri primi ad medium librum septimum*, Venetiis, apud Cominum de Tridino, 1560. Aunque es presentada como traducida del árabe por el cretense Elia del Medigo [sobre este personaje, cfr. J. Puig: «Continuidad medieval en el Renacimiento: el caso de Elia del Medigo», *La Ciudad de Dios*, 206 (1993) 47-64], sin embargo está realizada sobre la versión hebrea antes mencionada, cfr. M. Bouyges: *Notice*, pp. LXXXI-LXXXII. Cfr. S. Gómez Nogales: «Bibliografía», p. 368. Cfr. M. Cruz Hernández: *Abû-l-Walîd*, p. 394.

³¹ Edición de M. Bouyges citada. Sobre las distintas ediciones de las obras de Averroes, el artículo más reciente es el de Philipp W. Rosemann: «Averroes: A catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 30 (1988) 153-221.

aristotélico. En la *Exposición* sigue de cerca el texto aristotélico, pero sin citarlo *in extenso*, siendo por ello difícil descubrir qué versión tenía delante. Y en el *Tafsír* copia el texto completo de la traducción árabe de *Metafísica*, por lo que es de sumo interés para el establecimiento crítico del texto aristotélico; lo divide en trescientos treinta y tres «textos» con sus correspondientes comentarios, en los que analiza el contenido, realiza sus propias observaciones y lleva a cabo comparaciones con otros comentaristas, dando muestras de conocer una rica documentación.

Al explicar la obra aristotélica en sus tres variantes, Averroes no pretendía en modo alguno mostrar su oposición a Aristóteles, como había hecho Avicena, sino que su intención era simplemente clarificar y explicitar en sus consecuencias una filosofía formulada a veces de modo muy oscuro. Pero, al hacerlo así, expuso tesis de origen no aristotélico, como ha mostrado J. Jolivet³².

Esto es lo que sucede, por ejemplo, respecto al objeto de la metafísica. Como aristotélico, Averroes no parece apartarse, en sus comentarios, de la usual clasificación de las ciencias formulada o implicada en los textos que tiene delante, ni en sus comentarios ni en sus obras originales. Aceptando la triple división de las ciencias especulativas en física, matemática y metafísica³³, Averroes no busca una nueva definición de la metafísica, ni siquiera llega a proponer un nuevo objeto de ella. Acepta la definición aristotélica: es el estudio del ser en tanto que ser.

Pero lo que sí va a hacer es plantear el problema de descubrir el significado de estas palabras 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 al comienzo de su comentario al libro Δ de la *Metafísica*, donde leemos lo siguiente:

Su objetivo en este libro (Δ) 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 cosa³⁴.

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

³² Cfr. J. Jolivet: «Divergences entre la Métaphysique d'Ibn Rušd et d'Aristote», *Arabica*, 29 (1982) pp. 225-226.

³³ Averroes: *Compendio Met.*, pp. 6-7; trad. pp. 5-6.

³⁴ Averroes: *Tafsír Metafísica*, V, com. 1, p. 475, 2-5. Texto latino en el tomo VIII de la edición de 1562: *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis*, Venetis apud Iunctas, 1562, fol. 100v I: «Intendit in hoc tractatu distinguere significationes nominum secundum intentiones consyderandas in hac scientia. Et omnia ista nomina dicuntur secundum relationem ad unum quid modis diversis».

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, que es un 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 antes a Aristóteles, a comprenderlo como substancia (*οὐσία, yāwḥar*). Pero Averroes entiende que este ser del que se ocupa la metafísica es la realidad que existe con independencia 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 principios³⁵.

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 movimientos, 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 relación³⁶.

La Metafísica estudia la substancia como primera realidad entre los seres y, entonces, ha de establecer 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*»)³⁷, con lo que, en definitiva, la metafísica será el

³⁵ *Tafsír Met.*, XII, com. 1, p. 1406.

³⁶ *Ibidem*, pp. 1414-1415.

³⁷ *Ibidem*, p. 1422.

estudio de Dios en tanto que substancia eterna. Nos encontramos así con una nueva visión onto-teo-lógica de la metafísica en el mundo árabe. Pero a ella se 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, llega a partir de la vía empírica aristotélica, afirmando la prioridad gnoseológica de la substancia sensible, desde la que hay que elevarse hasta sus principios y causas. De aquí que, también al contrario que en Avicena, la Física es ciencia preliminar y necesaria para la Metafísica; ésta, a su vez, completa el conocimiento que en aquélla se había iniciado.

3. EL PRÓLOGO DE AVERROES AL LIBRO Λ DE LA *Metafísica*

El libro Λ de la *Metafísica* ha sido considerado desde siempre como la cima del pensamiento metafísico de Aristóteles³⁸. Desde antiguo se le ha visto como el libro teológico por excelencia, aquel en el que Aristóteles resuelve el problema de Dios en su filosofía. Porque, en efecto, en este libro Aristóteles plantea la cuestión de Dios como substancia inmóvil, de cómo esta substancia inmóvil es Primer Motor de un movimiento celeste eterno y cuál es la naturaleza de esta substancia.

Sobre el contenido teológico de este libro, conviene recordar el texto de al-Fârâbî en su pequeño escrito titulado *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»)³⁹, donde nos dice lo siguiente:

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 prejuzgado que el contenido y el tenor de este libro es tratar del Creador Altísimo, del intelecto, del alma y de las restantes cosas referentes a ellos, y que la metafísica y la ciencia del Tawhîd⁴⁰ 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 contra-

³⁸ Cfr. W.-D. Ross: *Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957, p. 256.

³⁹ Edición 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 en R. Ramón Guerrero: «Al-Fârâbî y la "Metafísica" de Aristóteles», *La Ciudad de Dios*, 196 (1983) 211-240, trad. 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.

⁴⁰ En la tradición de las ciencias religiosas islámicas, ésta es la ciencia que estudia la «unidad» de Dios.

rio, sólo encontramos en él un discurso concerniente a este objetivo en el tratado undécimo, aquel sobre el que está el signo «L»⁴¹.

Recientemente, Rémi Brague ha evocado brevemente cómo la mayoría de los lectores antiguos y medievales del libro A se han interesado por cuestiones relativas a Dios, aunque no todos ellos se hayan centrado en la concepción aristotélica de Dios como «pensamiento del pensamiento»⁴².

No es de extrañar, pues, la importancia que Averroes concede a este libro de la *Metafísica*, no sólo por la familiaridad con que lo ha tratado la historia textual y hermenéutica anterior, sino también por su mismo contenido, porque en él encuentra Averroes argumentos y ocasiones para solucionar desde su propia perspectiva, pero apoyándose en Aristóteles, algunos de los problemas a los que se ha enfrentado a lo largo de su trayectoria filosófica: el de la demostración de la existencia de Dios, el de su causalidad eficiente, o el de la creación o eternidad del mundo, una de las cuestiones que más le han ocupado en su crítica a Algazel⁴³.

Este interés es quizá el que explica el *Proemio* o *Prólogo* que Averroes antepuso a su comentario al libro A. Como nos muestra, de modo muy resumido, la comprensión que él mismo alcanzó de la *Metafísica*, este *Proemio* se convierte en una especie de introducción general a toda la obra y le sirve, además, para expresar la relación que el libro A mantiene con los otros libros de la obra aristotélica.

El texto del *Tafsír* a la *Metafísica* fue traducido al latín, probablemente en el decenio de 1230 a 1240, por Miguel Escoto⁴⁴. Pero, sorprendentemente, el *Proemio* no se encuentra en esta versión, cuya *editio princeps* se realizó en Padua en 1473. Cuando el *Proemio* apareció traducido —a partir del hebreo— e impreso independientemente del comentario a comienzos del siglo XVI⁴⁵, fue considerado como obra de sus traductores: el antes citado Elías del Medigo (+1493), que pudo haberlo traducido dos veces, una para Pico della Mirandola y otra para el Cardenal Grimani; Pablo de Ricci o Israelita

⁴¹ Edición árabe citada, p. 34; trad. esp. cit., p. 237.

⁴² R. Brague: «Le destin de la "Pensée de la Pensée" des origines au début du Moyen Age», *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, publié sous la direction de Th. De Koninck et G. Planty-Bonjour, París, P.U.F., 1991, pp. 153-186.

⁴³ Sobre esta última polémica, cfr. M. Allard: «Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création», *Bulletin d'Études Orientales*, 14 (1952-1954) 7-59.

⁴⁴ Cfr. M. Cruz Hernández: «La primera recepción del pensamiento de Ibn Rušd (Averroes)», *Azafes*, 1 (1985) 11-32; «El problema cronológico de las primeras citas de Averroes por los escolásticos latinos», *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, Universidad de Granada - Departamento de Estudios Semíticos, 1987, vol. I, pp. 253-270.

⁴⁵ *Averrois in duodecimum metaphisice prohemium*, Mediolano, apud Leonardum Vegium, 1511.

(+1541); y Jacobo Mantino (+1549)⁴⁶. Sin embargo, hoy no parecen existir dudas sobre la autenticidad del texto, considerándose como escrito original de Averroes⁴⁷.

El origen de este *Proemio* puede estar en el comentario de Alejandro de Afrodisia al libro Λ de *Metafísica*, como parece deducirse de una atenta lectura del texto, sobre todo por la designación por medio de letras que se hace de los libros de la *Metafísica* por no corresponder la enumeración que aquí se hace con la que establece Averroes en otros pasajes y en su mismo comentario⁴⁸. No obstante, Averroes sólo pone en boca de Alejandro un párrafo al comienzo y luego él mismo hace observaciones personales⁴⁹.

El *Proemio*, que ocupa las páginas 1393-1405 de la edición árabe de Bouyges, nos informa de las intenciones de Averroes: por su gran amor a la metafísica y por su deseo de conocerla y enseñarla, ha decidido exponer de manera resumida las doctrinas de Aristóteles para facilitar su estudio a quienes no se dedican por entero a los libros de Aristóteles y para que sirva de vademecum a quienes ya están familiarizados con ellos⁵⁰.

En el preámbulo anuncia la existencia de un comentario de Alejandro, que únicamente ocupa unos dos tercios del libro, y de otro completo de Temistio. Siguiendo la doctrina aristotélica de que la verdad sólo se consigue tras el esfuerzo conjunto de los hombres a lo largo de los tiempos⁵¹, Averroes reconoce el amplio uso que hace de estos dos comentarios, copiando —afor-

⁴⁶ Cfr. M. Bouyges: *Notice*, pp. LXXVII y LXXIX. M. Bouyges: «La *Metaphysique* d'Aristote chez les Latins du XIII^e siècle: connurent-ils le *Prooemium* d'Averroès (+1198) à son commentaire du Livre Lam-Lambda?», *Revue du Moyen Age Latin*, 4 (1948) 279-281. Las versiones de los dos últimos traductores aparecen editadas por vez primera en la edición de los comentarios de Averroes de Venecia en 1550-1552; luego, se vuelven a publicar en la edición de 1572-76, vol. VIII, fols. 286-290. Cfr. F. E. Cranz: «Editions of the Latin Aristotle accompanied by the Commentaries of Averroes», en *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. by E. Mahoney, Leiden, J. Brill, 1976, pp. 116-128.

⁴⁷ Cfr. M. Bouyges: *Notice*, pp. CXI-CXII.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. CLIII-CLIV: en el Comentario de Alejandro las letras que designan los libros habrían sido leídas como numerales griegos, confundiendo las letras. Cfr. también *Tafīr*, vol. III, p. [69] n. 1.

⁴⁹ Sobre la relación de este *Proemio* con Alejandro, cfr. la introducción de Charles Genequand a su versión inglesa: Ibn Rushd's *Metaphysics*. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's *Metaphysics*, Book Λ m, Leiden, J. Brill, 1984, pp. 7-9. Cfr. también la versión francesa de Aubert Martin: Averroes: *Grand Commentaire de la «Métaphysique» d'Aristote (Tafīr mā ba'd at-tabī'at) Livre Lam-Lambda*, traduit et annoté, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 25, nota 2. Y cfr. la reseña de D. Gutas a la versión inglesa en *Der Islam*, 64, 1 (1987) 122-126.

⁵⁰ Ed. cit., p. 1405:9; ed. latina, fol. 290 B-C en la versión de Pablo Israelita, y fol. 290 F en la de Jacobo Mantino.

⁵¹ Ya al-Kindī había glosado en su obra *Sobre la Filosofía Primera* el pasaje aristotélico de *Metafísica*, II, 1, 993b 11-19, hablando de la empresa colectiva que supone conseguir la verdad. Cfr. el texto de al-Kindī en R. Ramón - E. Tornero: *Obras filosóficas de al-Kindī*, pp. 47-48.

tunadamente— sus textos, discutiendo con sus autores y aceptando, corrigiendo o rechazando sus ideas y exposiciones.

Evoca la afirmación de Alejandro de que el libro Λ es la conclusión de la disciplina metafísica, el remate final de los demás libros de la obra aristotélica. En éstos, Aristóteles sólo plantea o resuelve dificultades, mientras que en el libro Λ se ocupa de los principios del ser en tanto que ser y de los principios de la substancia primera. Averroes nos indica así que para él, para Alejandro y, quizá también, para Aristóteles, la metafísica tiene como último objetivo (*al-gaya al-maqṣūda*) la substancia primera. Además, parece estar sosteniendo que no hay esfera del ser ni del discurso que pueda darse como separada del resto del ser⁵².

Y, al resumir los libros de la *Metafísica*, comenzando, según la tradición árabe, por el libro Λ , da la impresión de que para él —quizá también para Alejandro— toda la obra está presidida por una unidad de contenido, que se manifiesta plenamente en el libro Λ .

Por eso, por el interés que este texto tiene para comprender cómo vio Averroes la *Metafísica* de Aristóteles, me ha parecido oportuno ofrecer aquí su versión castellana, que realizo sobre el texto árabe editado por M. Bouyges, cuya paginación reproduzco entre corchetes.

TRADUCCIÓN

[1393] Libro⁵³ designado por la letra Λ âm, de los libros de *Metafísica*⁵⁴.

Digo: No se encuentra ningún comentario⁵⁵ ni exposición⁵⁶ sobre los libros de esta ciencia⁵⁷, ni de Alejandro ni de los comentaristas posteriores, salvo sobre este libro < Λ âm>. Hemos encontrado, en efecto, un comentario de Alejandro sobre unos dos tercios del libro y una exposición completa, según

⁵² Cfr. A. Ivry: «Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter», *A Stringht Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in honor of Arthur Hyman, Washington, The Catholic University Press, 1987, p. 155.

⁵³ Traduzco por «libro» el término árabe *maqāla*, que propiamente significa «tratado». En cambio, traduzco el término *kitāb*, que es el que de suyo significa «libro», por «tratado».

⁵⁴ La denominación aquí empleada para designar el título del libro es *Mâ ba'd al-tabî'a* («lo que está después de la Física»). Sobre los distintos nombres usados en árabe para el término «metafísica», cfr. M. Bouyges: *Notice*, pp. CXXIV-CXXVII. S. Gómez Nogales: «La proyección histórica de la *Metafísica* de Aristóteles, especialmente en el mundo árabe», *Pensamiento*, 35 (1979) pp. 356-358.

⁵⁵ Término árabe: *tafsîr*.

⁵⁶ Término árabe: *tafîs*.

⁵⁷ A saber, la metafísica. Siempre que Averroes dice «esta ciencia» o «esta disciplina», se refiere a la metafísica.

el sentido⁵⁸, de Temistio⁵⁹. Me ha parecido que lo mejor es exponer resumidamente lo que dice Alejandro, párrafo por párrafo, con la mayor claridad y concisión que nos sea posible. [1394] Y hemos ofrecido las cosas que sobre ello Temistio ha añadido y puesto en duda, y de este modo mencionaremos también lo que nosotros hemos añadido y puesto en duda.

Decimos: Alejandro comienza declarando que la afirmación de quienes sostienen⁶⁰ que este libro, el libro Lâm, es el último de esta disciplina es una afirmación correcta; pues, en efecto, de los demás libros que escribió sobre esta ciencia, unos contienen los problemas que deben ser resueltos en esta ciencia después de haber sido planteados; en otros se resuelven estos problemas —es lo que hace en los libros que siguen a éste—, y en otros trata de las cosas que pertenecen al ser en tanto que ser⁶¹. En este libro <Lâm> trata de los principios del ser en tanto que ser y de los principios de la substancia primera, que es el límite de la realidad: explica que existe una cierta substancia de esta clase y qué es esta substancia; exponer esta substancia es el objetivo final de esta disciplina. En efecto, en los dos libros que siguen a éste⁶², <Aristóteles> no explica nada sobre [1395] el objetivo primero (de la metafísica), ni confirma en ellos nada perteneciente a su propia opinión sobre esto; sólo contienen la réplica a las afirmaciones de quienes sostienen que los principios de los seres son las ideas y los números. <Alejandro> dice: de estas cosas⁶³ ya

⁵⁸ La expresión usada aquí, *'alâ l-ma'nâ*, quiere decir que Temistio sigue en su exposición el sentido de Aristóteles, por oposición a otra expresión, *'alâ l-lafz*, que significa «literalmente», «al pie de la letra», que es el tipo de comentario que Averroes hará, según confiesa en el párrafo final de este proemio, p. 1405:14. Cfr. M. Bouyges, ed. del *Tafsîr*, vol. III, *Index Alphabétiques*, p. 296, s. v. *ma'nâ*.

⁵⁹ Sobre el *Tafsîr* de Temistio, cfr. M. Bouyges: *Notice*, pp. CXXXII-CXXXIII. A. Badawi, en su *Aristû ind al-'arab*, edita en las páginas 12-21 un fragmento de un comentario (*šarh*) de Temistio al libro A, que comienza en el capítulo sexto de la obra aristotélica, y, en las páginas 329-333, el comentario al capítulo primero y la mitad del segundo. Cfr. A. Badawi: «Averroès face au texte qu'il commente» p. 68. Al-Fârâbî, en su citada *Maqâla fi agrâd*, pone de manifiesto lo mismo: «Entre los antiguos no se encuentra ningún comentario a este libro de suyo propio, tal como los hay para los otros libros; solamente el libro A tiene uno incompleto de Alejandro y otro completo de Temistio», ed. cit., p. 34; trad. esp. cit., p. 237.

⁶⁰ El lenguaje de Averroes es de un estilo muy árido. M. Bouyges pone como ejemplo de su extrema sequedad y pobreza de lenguaje esta frase, en la que en una sola línea encontramos por cuatro veces palabras pertenecientes a la raíz *q-w-l*: *naqûlu, qâla, qawî, qâlû* (decimos, dijo, dicho, dijeron), cfr. *Notice*, p. XVIII, n. 1.

⁶¹ Para designar el ser, Averroes suele utilizar dos términos casi sinónimos: *mawjûd* y *hu-wiyya*, cfr. trad. franc. A. Martin, p. 27, n. 8.

⁶² Los libros M (XIII) y N (XIV). Aunque estos libros no fueron comentados por Averroes, quizá por razones de edad, sin embargo alude repetidamente a ellos.

⁶³ Traduzco aquí el difícil término *ma'nâ* por «cosas», en el sentido general de «asuntos», pues el término griego *prâgma* («cosa»), usado por Aristóteles en varios pasajes, fue vertido por los traductores árabes precisamente por *ma'nâ* y por *ša'y*; cfr. H. A. Wolfson: *The philosophy of the Kalâm*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976, p. 115 y notas 11 y 12. Sobre

ha tratado <Aristóteles> en el libro designado por el Alif grande, que es el segundo de los libros de este tratado⁶⁴; luego se ocupa exclusivamente de ellas en estos dos últimos libros. <Alejandro> añade: de lo que manifiesta al comienzo de su libro Yīm⁶⁵ y en otros pasajes se puede inferir que este libro <Lâm> es el último en el que trata de esta ciencia. Esto es lo esencial⁶⁶ de las palabras iniciales de Alejandro a este libro. Lo que dice para comprender⁶⁷ el contenido de los restantes libros que tratan sobre esta ciencia es una mera posibilidad⁶⁸; quizá este pasaje sea el más digno de su exposición.

Nosotros decimos: Puesto que esta disciplina estudia el ser en tanto que ser y puesto que esto exige considerar los principios del ser en tanto que ser y las cosas que le siguen necesariamente⁶⁹ —porque toda disciplina teórica solamente incluye estos dos géneros de conocimiento—, esta disciplina se divide primeramente en dos partes; y, puesto que [1396] los Antiguos han sostenido opiniones falsas sobre los principios de los seres que requieren una refutación, se sigue que esto es como la tercera parte de esta disciplina. Así, las partes primeras de este tratado⁷⁰ son tres: una parte sobre el ser en tanto que ser, otra sobre lo que sigue necesariamente al ser en tanto que ser, y otra sobre las falsas opiniones que se han sostenido acerca de los principios del ser. Y puesto que también toda disciplina teórica se divide en dos géneros de investigación: el primero es aquel que incluye el método de investigación de esta disciplina, la exposición de las causas, dónde comienza y dónde termina y cómo se han de usar las definiciones en ella —y esto es lo que se llama lógica propia de esta disciplina—; y el segundo es el conocimiento de lo que esta disciplina contiene; entonces esta ciencia se divide también primeramente en dos partes: una parte lógica, propia de ella, y una parte que incluye aquel conocimiento que se busca en ella. Hay, por consiguiente, dos grandes partes, una de las cuales se divide en tres; así, las partes de esta ciencia son cuatro. Mas, como esta disciplina también se ocupa de refutar a aquellos que rechazan la investigación y reniegan de sus principios, ésta será como una

la dificultad en traducir este término, cfr. M. Horten: «Was bedeutet *ma'nà* als philosophischer Terminus?», en ZDMG, 64 (1910) 391-396.

⁶⁴ Sobre este orden de los libros A y α, cfr. la nota 13, p. 29 de la versión de A. Martin.

⁶⁵ El libro Γ (IV). Quizá se refiera a 1003 a 26-27, como anota Genequand, p. 62, n. 6.

⁶⁶ Cfr. la reseña ya citada de Dimitri Gutas a la versión inglesa.

⁶⁷ Leo según la variante de B, señalada en nota marginal, *tafahhum* en lugar de la lectura *tafhim* del texto.

⁶⁸ Es decir, es algo ambiguo. Leo la variante de B, *ihimâl*, en lugar de la lectura del texto, *iymâl*.

⁶⁹ La expresión *al-umûr al-lâhiqa* no se encuentra en la versión árabe de *Metafísica*. Una expresión muy similar utiliza Avicena: «El objeto primero de esta ciencia es el ser en tanto que ser, y lo que se ha de buscar son las cosas que le siguen necesariamente (*al-umûr allatî talhaqu-hu*)», *Al-Sifâ' Al-Ilâhiyyât*, ed. M. Y. Moussa, S. Dunya et S. Zayed, El Cairo, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1960, p. 13:12-13.

⁷⁰ En árabe, *al-kitâb*, es decir, el conjunto de los libros de la *Metafísica*.

quinta parte. Y, además, en tanto que estudia las clases de los seres y una de estas clases son los seres [1397] propios del pensamiento, es necesario también que investigue los principios de esta clase de seres y que elimine las falsas opiniones que sobre ellos se han emitido.

Y cuando Aristóteles estudia estos géneros, elige el mejor orden para la enseñanza⁷¹.

En el libro primero, el señalado con la letra Alif pequeña⁷², comienza dando a conocer hasta qué punto es difícil y es fácil esta ciencia y haciendo saber que lo que cada individuo comprende de ella, por poco que sea, alcanza un gran valor cuando se reúne <todo ello>⁷³. Como es un deber del metafísico⁷⁴ dar término, por medio de esta ciencia, a la investigación acerca de las causas —puesto que ellas son lo buscado respecto de los seres—, <Aristóteles> expone en este libro, después del comienzo que hemos mencionado, que las causas son limitadas <en número>. Luego lo termina dando a conocer las más importantes causas del error que están en los asuntos teóricos y, en particular, en las causas <mismas>: son las opiniones falsas que la gente ha inventado y establecido como si fueran ley⁷⁵ para las cosas teóricas.

Como el estudio de las causas requiere que se den a conocer cuántos son sus géneros primeros y lo que han dicho quienes han tratado esto con anterioridad, empieza el libro señalado con la letra Alif grande⁷⁶ informando de lo que los Antiguos comprendieron acerca de los géneros [1398] primeros de las causas y explica que son cuatro. Da como argumento de ello el que, si se considera atentamente lo que dijeron sobre las causas, no se va más allá de cuatro causas. Menciona luego sus opiniones acerca de las causas de los seres, en particular entre ellos la de los metafísicos⁷⁷, no la de los físicos, porque ya había hecho esto en la *Física*. Ellos son quienes dijeron que los principios son los <principios> matemáticos y los números; en este libro sólo los rebate has-

⁷¹ Averroes muestra aquí su admiración por la manera en que Aristóteles organiza las materias estudiadas en la *Metafísica*. Al final de este Proemio insistirá en el excelente orden en que están dispuestos los libros de la *Metafísica*.

⁷² El libro II, α.

⁷³ Como he dicho antes, al-Kindí reconoció la exigencia metodológica aristotélica de servirse de las aportaciones de los predecesores. Averroes también confiesa el deber de conocer al pensamiento de los antiguos, en actitud que, como señala A. Martín, representa un argumento para favorecer el desarrollo de la filosofía en el Islam.

⁷⁴ Literalmente dice «el que practica esta ciencia». A partir de ahora lo traduciré por «el metafísico».

⁷⁵ El término utilizado aquí es *šarī'a*, el usual para designar la Ley en el Islam, por lo que, incluso, podría ser interpretado aquí como «ley religiosa».

⁷⁶ El libro A, es decir, el primero de la *Metafísica*, segundo para Averroes.

⁷⁷ Usa aquí el término *al-ilâhiyyûn*, que, como ya he señalado, hace referencia a una de las denominaciones que en el mundo árabe se dio a la *Metafísica*: *al-ilâhiyyât*. Parece aludir a los pitagóricos, por la referencia que hace a las matemáticas y a los números, cfr. *Met.*, I, 5, 985 b ss.; pero también puede englobar bajo esta denominación a los platónicos.

ta cierto punto; deja una refutación completa para los dos libros siguientes a Lâm, es decir, los libros Mîm y Nûn⁷⁸.

Puesto que toda investigación científica sólo llega a completarse cuando previamente se han conocido los argumentos dialécticos, los afirmativos y los negativos —porque cuando no se han planteado aporías acerca de algo no se sabe qué valor tiene aquello cuyo conocimiento se ha alcanzado después de ignorarlo, ni qué valor tiene aquello cuyo conocimiento pasa desapercibido antes de conocerlo—, <Aristóteles> piensa que la mejor propedéutica consiste en poner aparte en un solo libro el estudio de los problemas de esta ciencia y su investigación por los argumentos dialécticos que plantean aporías sobre cada uno de sus problemas; y, luego, en los restantes libros de este tratado, ponerse a resolver las aporías que surgen en esta ciencia. Hace esto en el tercer libro de este tratado, el señalado por la letra Bâ⁷⁹. Necesariamente este [1399] libro sigue a los libros primero y segundo y precede a los demás libros⁸⁰. Sigue a los dos primeros libros porque, como en ellos, también lo que hay en él lo establece el arte de la dialéctica, es decir, que hay cuatro causas y que cada género de ellas no procede hasta el infinito. Que precede a los siguientes libros es evidente, porque los libros que le siguen sólo contienen una de estas dos cosas: o la solución de las aporías mencionadas en este libro <tercero>, o el conocimiento de cosas que son necesarias para resolver las aporías mencionadas en este libro.

Como las aporías mencionadas en este libro son de dos clases: aporías concernientes a la manera de investigar en esta ciencia y aporías sobre los problemas que en ella hay, lo primero que debe hacer quien emprende la investigación apodíctica en esta ciencia es conocer previamente la solución de estas aporías, porque al conocerlas estará en perfectas condiciones para la investigación apodíctica en esta ciencia, y por este modo de investigar podrá discernir la disciplina llamada Sabiduría⁸¹. Opina <Aristóteles> que se debe comenzar en primer lugar por resolver las aporías que hay respecto al método de investigación de esta disciplina. Además, puesto que la investigación sólo es correcta cuando [1400] se reconocen las primeras premisas, cree también que es necesario hablar primeramente de quienes refutan estas premisas y rechazan la investigación. Considera estas dos cosas⁸² en un solo libro y lo pone a continuación del libro Bâ', el señalado por la letra Ýîm⁸³. Este libro

⁷⁸ Libros cuyo comentario no realizó Averroes, aunque sí tuvo conocimiento de ellos, directo o indirecto, por las diversas referencias que a ellos hace. Cfr. Bouyges: *Notice*, p. CXIII.

⁷⁹ El libro III, B.

⁸⁰ Insiste así en el perfecto orden que Aristóteles estableció entre los libros de la *Metafísica*.

⁸¹ El término *hikma* fue usado por los traductores para verter el término σοφία. Los filósofos árabes lo usaron como sinónimo de «filosofía». Las dos versiones latinas lo traducen por *sapientia*, fol. 288 r B.

⁸² Vuelvo a traducir el término *ma'nâ* por «cosas».

⁸³ El libro IV, Γ.

contiene dos géneros <de asuntos>: uno es la lógica propia de esta ciencia, y el otro es el establecimiento del primer principio entre aquellos que tenemos por naturaleza, es decir, el anterior a todos ellos: la enunciación de que la afirmación y la negación no se dan conjuntamente y a la vez⁸⁴, porque éste es el principio de la investigación, y por eso todo aquel que rechace este principio no podrá argumentar correctamente ni enunciar lo afirmativo ni lo negativo.

Una vez que ha terminado este asunto en este libro, piensa que debe seguir a este libro la exposición pormenorizada de los significados que tienen los términos usados en esta ciencia. Cree que la mejor propedéutica es tratarlos por separado en un solo libro; esto es lo que hace en el libro Dâl⁸⁵, que colocó tras el libro Ým y que antecede a los otros libros, porque quien se propone demostrar cualquier problema comienza explicando el nombre que se aplica a ese problema, si expresa múltiples significados, y especialmente el que se dice por analogía. Tales son los problemas propios de esta ciencia, [1401] puesto que el nombre del ser sólo se predica por analogía, según lo que expone en esta ciencia.

Cuando hubo completado su objetivo en este libro, tenía que examinar las cosas buscadas⁸⁶ en esta ciencia, a saber, el conocimiento de las causas de los seres⁸⁷. Las clases de los seres son tres: el ser que es por accidente, el que está en el alma y el que está fuera del alma. Piensa que es necesario comenzar primero por dar a conocer las clases de estos seres y que aquel al que se tiende en primer lugar con esta indagación es, entre las clases de los seres, el que está fuera del alma⁸⁸. Examina esta noción en el libro que sigue a Dâl. Y,

⁸⁴ Es el principio de no-contradicción, aquel que Aristóteles califica como el más seguro de todos los principios porque no es posible engañarse sobre él: «Es imposible que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca en un mismo tiempo a la misma cosa», o, con otra formulación, «es imposible que una cosa sea y no sea a la vez», cfr. *Met.*, IV, 3.

⁸⁵ El libro V, Δ.

⁸⁶ En árabe, *al-aşyâ' al-matlûba*. Avicena en su *Metafísica* distingue entre el objeto (*mawdu'*) de una ciencia y lo buscado (*matlûb*) en esa ciencia, cfr. mi artículo «El objeto de la metafísica según Avicena», en prensa.

⁸⁷ El término que usa aquí es *huwiyyât*. En esta frase, Martin suprime en su traducción, pp. 36-37, el término «causas». Sin embargo, parece que ha de mantenerse, puesto que el texto aristotélico del libro VI comienza de la siguiente manera: «Buscamos los principios y las causas de los seres», 1025 b 3. Las dos versiones latinas lo conservan: «de causis entium perquirere» y «quae sunt causae entium».

⁸⁸ Por la complejidad del texto árabe, no estoy seguro de haber atinado en la versión exacta de esta frase. Genequand traduce así, p. 63: «and to state that the kind of being which is the primary aim of his investigation is that which is outside the soul». Martin lo hace de la siguiente manera, p. 37: «Et c'est à quoi tendent d'abord par cette recherche ceux qui expliquent les <différents> espèces d'êtres qui sont extérieurs à l'âme». Las traducciones latinas de este pasaje se hallan en el folio 288 v E, folio en el que precisamente el nombre del traductor que encabeza las columnas está invertido; Paulo Israelita traduce: «et quod ex entium generibus potiori intentione perquiritur esse ipsum, cui extra animam inventio est». Y Jacobo Mantino lo hace así: «et patefacere quod opus erat primo investigare de eo, quod est extra animam».

puesto que su investigación en este libro trata de discernir del ser verdaderamente real el ser que es por accidente y el que está en el alma —y esto no puede hacerlo sino quien sabe que esta disciplina es la que investiga todas las clases de los seres en tanto que tales—, menciona al comienzo de este libro lo que ya ha explicado en el libro *Ŷim*, no para repetirlo sino para recordarlo: a saber, que esta disciplina es la que investiga el ser en tanto que ser y que es distinta de la Física y de las Matemáticas. Da a conocer esto por medios distintos de los anteriores. Hace todo esto en el libro que sigue a *Dâl*, [1402] en el que explica los términos; se trata del libro *Hâ*⁸⁹, situado tras el libro *Dâl*. También era necesario que antepusiera este libro a los que le siguen y que fuera a continuación de los que le preceden⁹⁰.

Y, puesto que es claro para él que el ser por accidente y el ser mental⁹¹ son imperfectos y que el ser que esta ciencia pretende investigar es el ser real que existe fuera del alma, comienza a investigar después este ser. Puesto que la substancia es el principio de este ser, empieza a indagar cuáles son los principios de la substancia. Comienza por los principios de la substancia generable y corruptible. Muestra que son la forma y la materia⁹². Establece el modo de saber⁹³ que las formas son substancias por las definiciones; es decir, una vez que ha explicado que las definiciones designan, en las substancias sensibles, lo que es substancia por relación a ellas y que designan las formas, resulta de ello que las formas son substancias; que ellas y la cosa de la que son forma son una y la misma cosa; que por eso los accidentes no son substancias; y, en fin, que no es necesario, para conocer las cosas, introducir Formas separadas distintas de las formas <sensibles>, porque lo que designan las definiciones de las cosas son las cosas mismas⁹⁴. Igualmente explica también que esta substancia generable y corruptible sólo se genera de otra substancia [1403] generable y corruptible, semejante a ella en el género y en la especie; que lo que se engendra y se corrompe es la cosa compuesta de forma y materia; que

⁸⁹ O El libro VI, E.

⁹⁰ Otra vez expresa el perfecto orden que Aristóteles estableció en los libros de la *Metafísica*.

⁹¹ Literalmente dice «el que está en el pensamiento» (*fi l-fikr*).

⁹² Sobre la materia en Averroes, cfr. R. Ramón: «Sobre el concepto de materia en Averroes. A propósito de la 'izquierda aristotélica' en la filosofía árabe», en *Al encuentro de Averroes*, edición de A. Martínez Lorca, Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 71-92.

⁹³ Israelita no traduce esta expresión, mientras que Mantino la vierte así: «tradidit viam ad sciendum...», fol. 289 D.

⁹⁴ Sigo aquí la lectura del ms., en vez del texto establecido por Bouyges, quien introduce el término *gayr*, «distinto de», sin dar razón de ello. Tanto Genequand como Martin conservan la lectura de *gayr*. Sin embargo, si se acepta este término, la traducción quedaría de la siguiente manera: «lo que designan las definiciones de las cosas es distinto de las cosas mismas», cuando líneas más arriba ha dicho que las definiciones designan las formas y que las formas y la cosa de la que son formas son una y la misma cosa. La traducción latina de Mantino se ajusta al texto del ms.: «id quod significat definitio rerum, sunt ipsae res», f. 289 r E.

las formas no son generables ni corruptibles sino por accidente, y que por ello las Formas platónicas no son imprescindibles para <explicar> la generación, si es que existen; me refiero a las Formas separadas de las que habla Platón. Explica también que los universales no son substancias que existan fuera del alma, aunque designen substancias; y que las formas son substancias no a la manera de elemento ni en tanto que compuestas de elementos, sino como una tercera substancia. Investiga de manera profunda la diferencia entre las dos substancias, expone luego las divisiones de las substancias primeras y distingue las partes de las formas de las partes de la materia. Todo esto lo hace en el libro Wâw y en el Zây⁹⁵.

Tras haber examinado, en estos dos libros, los principios de la substancia sensible, generable y corruptible, opina que después de esto debe ponerse a investigar las propiedades generales que siguen al ser en tanto que ser⁹⁶. Estudia la potencia y el acto en primer lugar, los pone en relación con los principios en ellas y muestra que el acto es anterior a la potencia. Esto está en el libro Hâ⁹⁷, situado tras el libro Zây.

Luego, en el libro que le sigue, el Tâ⁹⁸, estudia el uno y lo múltiple, lo idéntico⁹⁹, lo semejante, lo contrario y otras propiedades generales que siguen al ser en tanto que ser.

[1404] Después, en el libro Yâ¹⁰⁰, trata del movimiento y del infinito, porque el metafísico los estudia desde un aspecto distinto del físico. Y, puesto que después de este libro se propone tratar de los principios de la substancia primera sensible¹⁰¹, y éste es su objetivo¹⁰² primero en esta ciencia, ya que es el fin pretendido por él, recuerda al comienzo de este libro, es decir, de Yâ',

⁹⁵ Es decir, VII, Z, y VIII, H. Sobre la no coincidencia entre estas letras árabes y las griegas, véase lo que he indicado antes en la introducción a la traducción. Cfr. Bouyges: *Notice*, p. CLIV y Martin, p. 39, nota 50.

⁹⁶ En árabe, *al-lawâhiq al-'amma li-l-maw'ûd bi-mâ huwa maw'ûd*. Avicena emplea la expresión *al-umûr al-latî talhaqu-hu bi-mâ huwa maw'ûd*, «las cosas que le siguen necesariamente en tanto que ser», *Al-Sifâ' al-Nâhiyyât*, p. 13:13.

⁹⁷ El libro IX, el Θ griego.

⁹⁸ Libro X, el I griego.

⁹⁹ Literalmente «el es él». La expresión *al-huwa huwa* para designar «lo idéntico», «lo mismo» aparece ya en los primeros gramáticos árabes y era muy frecuente en los traductores, cfr. p. 40, nota 57, de la traducción de A. Martin.

¹⁰⁰ Libro XI, el K griego. La referencia que Averroes hace aquí a este libro prueba que este prólogo depende del comentario de Alejandro, porque, como dice más adelante, no llegó a conocer este libro. Sobre la ausencia de este libro en el mundo árabe, cfr. Bouyges: *Notice*, p. CLI. Peters: *Aristoteles Arabus*, p. 49.

¹⁰¹ Es lo que hará en el libro A, lo que confirma que este libro Yâ es el libro K.

¹⁰² El término árabe usado aquí, *qasd*, significa «intención, objetivo, propósito», procedente de la raíz *q-s-d*, «tender a, dirigirse, proponerse», por lo que no parece correcta la versión de Martin que traduce así: «c'est là l'objet premier de la Métaphysique», lo que da lugar a confundir el objetivo o propósito (*qasd*) con el sujeto u objeto de una ciencia (*maw'dû*). Los dos traductores latinos lo vierten como *propositum*, fol. 289 v I - M.

todas las aporías que ha mencionado en el libro Bâ' y, de manera resumida, la solución ya alcanzada en los libros precedentes. También recuerda brevemente los absurdos que se siguen de rechazar los principios del conocimiento.

Esto es lo que encontramos respecto al orden de los libros que nos han llegado y que están antes del libro Lâm. Conforme al orden de las letras, no hemos hallado el libro Kâf ni ha llegado hasta nosotros.

El libro Lâm es el que vamos a comentar detalladamente. Su propósito primero en él es dar a conocer los principios de la substancia primera sensible; sin embargo, en su inicio, comienza exponiendo los principios de todas las substancias de manera absoluta, empezando por los principios de la substancia generable y corruptible y recordando lo que sobre esto ha explicado en los libros Wâw y Zây¹⁰³; a continuación, expone los principios de la substancia primera y muestra que ésta es substancia y de cuántas maneras es principio.

[1405] Cuando ha terminado de <exponer> su opinión sobre el principio del Todo¹⁰⁴, vuelve a rebatir lo que dijeron sus predecesores acerca de los principios de la substancia. Y esto lo hace en dos libros, el Mîm y el Nûn.

De esta exposición ha quedado claro lo que contiene cada uno de los libros de esta ciencia, atribuidos a Aristóteles; que han seguido el mejor orden <posible> en la clasificación; y que en ellos nada se aplica sin clasificación ni sin orden, como hemos encontrado que afirma Nicolás de Damasco¹⁰⁵ en su libro, y que por eso ha elegido, según afirma, un orden mejor para exponer esta ciencia.

Nosotros, por nuestro amor a esta ciencia y por nuestro deseo de conocerla y enseñarla, hemos expuesto la doctrina de este hombre¹⁰⁶ sobre esta ciencia, para que sea de más fácil acceso a quienes no se dedican por entero al es-

¹⁰³ Wâw y Zây según la denominación del comentario de Alejandro; es decir, Z y H, VII y VIII.

¹⁰⁴ El Todo o Universo, *al-kull*. Existe en árabe un tratado, atribuido a Alejandro de Afrodisia, titulado *Fî mabâdi' al-kull* («Sobre los principios del Todo»), editado por A. Badawi en su *Aristû 'inda l-'arab*, pp. 253-277, traducido al francés por el mismo A. Badawi en su *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, J. Vrin, 1968, pp. 121-139. Este tratado es conocido por Averroes, puesto que lo cita en su *Tahâfut al-Tahâfut*, ed. M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1930, p. 421:13-14 y p. 495:7.

¹⁰⁵ Averroes utilizó un Resumen (*Mujtasar*) de la *Metafísica* compuesto por Nicolás de Damasco, peripatético del siglo I. Se conservan fragmentos de su obra *Sobre la filosofía de Aristóteles*, a la que posiblemente perteneciera el resumen aprovechado por Averroes en su *Tafîr*, principalmente en las páginas 843-850. Cfr. p. 42, nota 68 de la versión de Martin. Cfr. H. J. Drossaert Lulofs: *Nicolaus Damascenus. On the Philosophy of Aristotle*. Fragments of the First Five Books Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary, Leiden, J. Brill, 1965; 2.ª ed., 1969.

¹⁰⁶ La expresión «este hombre» puede designar a Alejandro, como sobreentiende Genequand, p. 65, o a Aristóteles, como lee Martin, p. 42.

tudio de los libros de Aristóteles, y para que esto sea como un prontuario para quienes se han ocupado de los libros de Aristóteles.

Comencemos pidiendo ayuda a Dios, al Dador de inteligencia y sabiduría, para nuestro propósito de comentar literalmente este libro, puesto que, por la gracia de Dios, hemos terminado este objetivo en los libros precedentes según nuestras posibilidades.