

LA POLEMICA SOBRE EL SER EN EL AVICENA Y AVERROES LATINOS

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS

Una circunstancia que condicionó la marcha del pensamiento Occidental fue la pérdida de las grandes obras del ESTAGIRITA, con la consiguiente ruptura de la tradición metafísica aristotélica. La recuperación de esta tradición entre los latinos fue una tarea penosa que exigió un siglo de esfuerzos especulativos. Este hecho muestra la dificultad que supuso esa reconstrucción, que no se limitó a una simple traducción y difusión de obras, sino en hacer vida propia el pensamiento ajeno, adaptándolo a las propias necesidades.

Esa asimilación de lo ajeno se vio facilitada y mediatizada por otra tradición que llevaba siglos realizando esa tarea de recreación de la metafísica aristotélica: la filosofía árabe. Entre los pensadores árabes, destacan nítidamente IBN SINA (AVICENA) e IBN RUSD (AVERROES), que representan las dos formas generales que asumió la filosofía en el Islam: el neoplatonismo aristotelizante y el aristotelismo puro (aunque retransformado). Los enfrentamientos especulativos entre ambos pensadores fue una de las grandes herencias que el mundo árabe legó al universo latino. El conocimiento de esa polémica —a través de las versiones latinas— fue un paso necesario para todo pensador latino que pretendiera volver a pensar al ESTAGIRITA, y en cierta medida, lo es también para todo el que quiera entender la marcha del pensamiento metafísico en el siglo XIII.

Para estas páginas, he escogido la doctrina sobre el ser —de indudable relevancia para el pensamiento medieval—, a fin de ilustrar las ideas y concepciones de la realidad más importantes, que

surgieron de la polémica entre IBN SINA e IBN RUSD, y que fueron parte del humus en que creció la metafísica del XIII.

I. ESENCIA Y SER EN AVICENA

1. *La consideración absoluta de la esencia*

La doctrina aviceniense sobre el ser es inseparable de su teoría sobre la esencia, que constituye uno de los puntos más relevantes de su sistema.

Los individuos, para IBN SINA, se presentan íntimamente constituidos por un núcleo de propiedades, que constituyen un todo absolutamente independiente de lo demás, pero capaz de recibir el ser: «Frente a la magnificencia del ser, que sólo Dios posee de un modo necesario *per se*, la esencia se limita a ser aquello que es necesario para que una cosa pueda existir como tal y no otra; toda cosa concreta, para poder existir, tiene que haber recibido la existencia pero, tenía que poseer en su esencia una constitución que permitiera recibir el ser, y a esta constitución le llama AVICENA la posibilidad»¹.

La esencia es el núcleo metafísico de convergencia en la estructuración aviceniense de la realidad: «todo lo que es tiene una esencia que hace que sea lo que es, que posea el ser y que sea necesario; pero la esencia es una en cada cosa»². De los tres aspectos enunciados, el primero es el formal o quiditativo; el segundo y el tercero expresan respectivamente la *possibilitas ad esse* y la *necessitas ab alio*. La esencia se presenta en AVICENA como el constitutivo formal de lo real y como el elemento metafísico primordial que permite existir, o sea, recibir el ser de un agente externo.

Ahora bien, la esencia, para AVICENA, no sólo tiene una fun-

1. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Asociación española para el progreso de las ciencias, Madrid 1957, vol. I, p. 122.

2. AVICENA, *Log.*, I, fol. 3. Se cita por *Opera in lucem redacta...* per canonicos emendata, Venetiis 1508.

ción metafísica, sino también gnoseológica: es el principio de inteligibilidad de lo real. Es precisamente la aprehensión intelectual de la esencia lo que nos permite un conocimiento racional de lo real. Esta doble vertiente —metafísica y gnoseológica— de la esencia es el punto de arranque de uno de los temas más célebres del pensamiento aviceniano: la triple consideración de la esencia.

Históricamente hablando, es AVICENA el primero en establecer que la esencia puede ser considerada en tres estados o bajo tres respectos. Explica en la *Lógica* que «las esencias de las cosas o están en las mismas cosas o están en el intelecto; de ahí que tengan tres respectos. Uno se da cuando la esencia en cuanto tal no es relativa a un tercer ser, ni a aquello que de ella se sigue por ser tal. Otro aspecto es según que está en estos singulares. Y el otro, según que está en el intelecto»³.

Una primera lectura puede dar a entender que la esencia sólo admite dos estados: «Aut sunt in rebus aut sunt in intellectu». Esto parece una clasificación completa y exhaustiva de la esencia, pues son los dos únicos modos reales de existir: extramentalmente, con ser propio; o intencionalmente, o sea, en una inteligencia pensante. Sin embargo, AVICENA a partir de esos dos estados hace aparecer (*unde*) un tercero que no es relativo *ad aliquod tertium esse*. De este modo, IBN SINA señala claramente que no hay un tercer *esse* real atribuible a ese, llamémoslo, tercer estado de la esencia. En efecto, para él, «todo lo que es o existe no en sujeto o existe en sujeto»⁴; no cabe un tercer modo de existir.

El punto de partida para la consideración de la esencia es, en primera instancia, netamente realista: la esencia se encuentra en las cosas, de donde la abstrae el intelecto humano⁵. Sin embargo,

3. «Essentiae vero aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu; unde habent tres respectus. Unus respectus essentiae est secundum quod ipsa est non relata ad aliquod tertium esse, nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic. Alius respectus est secundum quod est in his singularibus. Et aliud secundum quod est in intellectu» (AVICENA, *Log.*, I, fol. 2 rb).

4. «Omnis autem quae est, vel est existens non in subiecto, vel existens in subiecto» (AVICENA, *Met.*, IV, 2, fol. 85 vb).

5. Cfr. AVICENA, *Met.*, V, 1, fol. 87 rb: «In intellectu enim est forma naturalis abstracta secundum abstractionem quam praediximus...». Ver también *Log.*, III, fol. 12 va.

AVICENA, «tras decir que existen sólo en las mentes o en las cosas, considera como esencias en sí mismas lo que esas esencias serían si no hubiese mentes ni cosas»⁶. En efecto, a él no le interesa primordialmente la conexión entre la pura esencia y el individuo, sino la consideración absoluta y aislada de la esencia. Por eso, también prescinde de las condiciones de la esencia en el conocimiento —la universalidad—, para alcanzar así la esencia tal como es en sí misma.

Ahora bien, si la esencia no puede ser caracterizada como lo universal, ¿qué es entonces? «El universal —responde AVICENA— en cuanto es universal es algo, y en cuanto que es algo a lo que le adviene la universalidad es otra cosa (...). Pues la definición de equinidad está fuera de la definición de la universalidad, y tampoco la universalidad está contenida en la definición de equinidad. La equinidad, pues, tiene una definición que no exige universalidad, sino que es aquello a lo que le adviene la universalidad. Por tanto, la equinidad no es otra cosa que la equinidad misma. Ella por sí misma no es múltiple, ni es una, ni existente en estos sensibles, ni en el alma, ni es potencia o efecto de éstos de tal modo que estén contenidos dentro de la esencia equinidad»⁷.

Muchas consecuencias se desprenden de este texto de excepcional riqueza. La esencia en sí considerada es el puro *eidós*, la pura *ratio* sin contaminación de cualquier otra propiedad, ni siquiera de las condiciones que necesariamente ha de adquirir para poder estar en un estado u otro: una cosa es la pura esencia (la *ratio equinitatis*)

6. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1979, p. 124. Según Gilson éste es el error fundamental de todos los esencialismos: «Convendría no olvidar que, en la experiencia concreta, la esencia misma es la separación de una porción de la realidad concreta. El primer error de la metafísica de la esencia consiste en tomar la parte por el todo y especular sobre las esencias como si fueran el todo tanto de la realidad como de su inteligibilidad».

7. «Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud... Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis, nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas enim habet definitionem quae non eget universalitate. Sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut contineatur intra essentiam equinitatis» (AVICENA, *Met.*, V, 1, fol. 86 va).

y otra la individualidad o la universalidad que reviste en la realidad o en el intelecto, respectivamente. Ciertamente la esencia se nos presenta bajo una multiplicidad de estados, pero ella no es reducible a ninguno de ellos. La esencia es la estricta identidad invariante en medio de todas sus posibles realizaciones. La esencia es el contenido eidético tal como nos es dado inmediatamente y que no es reducible a la misma universalidad que reviste al ser conocido⁸.

Para AVICENA, la esencia no se agota en la consideración de los dos primeros sentidos. Antes bien, la esencia absoluta es la que da razón de la constitución del individuo y, en consecuencia, justifica la unidad nocional de nuestros conceptos. La esencia en sí tiene una prioridad sobre los otros estados, pues está totalmente separado del ser: ni es en un sujeto, ni es en sí como en un sujeto, es tan sólo la identidad y su misma posibilidad. Posibilidad que, como se ha visto, es la ausencia de contradicción intrínseca, que ni reclama el ser ni se opone a él como lo imposible, ni exige un intelecto que la piense ni lo excluye: «es más conveniente, sin embargo, que la animalidad en sí sea llamada algunas veces forma de modo general; y otras veces, forma inteligible; pero en cuanto es animalidad no es, de ningún modo, un género ni en el intelecto ni fuera del intelecto, puesto que no es género sino cuando se le añade algún respecto: estar en el intelecto o fuera de él»⁹.

8. La consideración de la esencia en estado neutro —desvinculada totalmente del ser—, a través de Enrique de Gante, Escoto y Suárez, ha pasado a la escolástica posterior y al pensamiento moderno (Descartes, Leibniz, Wolff, Husserl, etc.), bajo diversos nombres: concepto objetivo, ente ideal, especie, etc. A veces esta esencia absoluta se ha dado en llamar *universalis ante rem* o simplemente especie universal (cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid 1967, vol. I, pp. 419 y passim). Sin embargo se reconoce que tal esencia no es de suyo universal, pues Husserl distingue entre la misma universalidad (forma de la especie) y la materia o contenido de la especie, o sea, la esencia absoluta de Avicena (cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, I, pp. 446 ss.).

9. «Convenientius autem est ut animalitas in se aliquando vocetur forma generaliter, et aliquando forma intelligibilis; sed ex hoc quod est animalitas non est genus ullo modo, nec in intellectu nec extra intellectum, quia non sit genus nisi cum adiungitur ei aliquis respectus: aut intellectu aut extra» (AVICENA, *Log.*, III. fol. 12 va). Vid. también S. RENZI, *La distinzione reale tra l'essenza e l'essere secondo Avicenna*, en «Aquinas» 11 (1968), p. 257 y M. ALONSO ALONSO, «*Al-Wuyúd*» y «*Al-Mâbiyya*», en «Al-Andalus» 27 (1962),

Este aislamiento total de la esencia respecto al ser plantea el problema de la realidad de tal esencia¹⁰. AVICENA se limita a soslayarlo mediante una referencia al *Necesse esse*: los posibles modos en que la esencia divina puede ser imitada son las posibilidades o esencias, que, en consecuencia, encuentra en el pensamiento divino su última justificación metafísica¹¹.

Sin embargo, tal recurso a Dios como fundamento de las esencias no resuelve el problema, pues la absoluta autoidentidad divina, excluye taxativamente cualquier multiplicidad eidética o que su ser tenga facetas reales imitables. Todo esto responde, en definitiva, a distinciones de razón, que, por tanto, encuentran su última fundamentación en nuestro modo de conocer y no en el ser o el conocimiento divinos¹². Parece, pues, que AVICENA se dejó arrastrar en este punto por la fuerte tendencia formalista y ultrarrealista del platonismo, hasta propugnar un excesivo paralelismo entre pensamiento y realidad¹³.

pp. 340-342, donde analiza el término *al-mahiyya* (esencia) desde el punto de vista lingüístico.

10. Es interesante notar que el mismo problema reaparece siglos después en la filosofía de E. Husserl: «si las especies no son nada real, ni tampoco nada en el pensamiento, entonces no son absolutamente nada» (*Investigaciones lógicas*, I, p. 421).

11. «Animal ergo acceptum cum accidentibus suis est res naturalis, acceptum vero per se est natura de qua dicitur quod esse eius est priusquam esse naturale, sicut simplex prius est composito, et hoc est cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse ex hoc quod est animale est Dei intentione» (AVICENA, *Met.*, V, 1, fol. 87 rb).

12. También E. Husserl se plantea la posibilidad de fundar las especies eidéticas en un topos ouranios o en el espíritu divino, pero rechaza tal hipótesis como absurda, cfr. *Investigaciones lógicas*, I, p. 396. Husserl intenta resolver el problema mediante una modificación del concepto mismo de existencia. Afirma la existencia de la especie —«los objetos ideales existen verdaderamente», *Invest. log.*, I, p. 422—, pero entiende que «*existe* significa: es válido» (*Ibid.*, I, p. 388). Merced a esa modificación, el eidos se convierte en «una unidad de validez en sí» (*Ibid.*, p. 336), capaz de dar razón del fundamento y sentido de lo real: «El idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo real (y ante todo de la naturaleza)... Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existe y vale así con verdadero derecho» (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura, México 1962, p. 386).

13. El mismo problema se presenta en F. Suárez, en quien reaparece la

Esta distinción entre esencia y universalidad permitió al filósofo persa elaborar una teoría de la predicación: todo lo que pertenece a la esencia pura es predicable de sus individuos; en cambio, las propiedades que revista por estar en el entendimiento no son transeúntes respecto a los individuos extramentales¹⁴. La esencia de suyo no es predicable¹⁵, pero cuando se halla en estado de universalidad —esencia pensada—, entonces sí lo es; pues bien, las propiedades que pertenezcan a la esencia en cuanto tal son predicables de los individuos, las otras características que le advienen por ser pensada, no son predicables.

El contenido de la esencia en cuanto conocido es llamado quiddidad, y se expresa mediante la definición. La definición se articula fundamentalmente en género y especie que responden respectivamente al elemento indeterminado y al determinado de la esencia. Por eso, señala AVICENA, en la definición de los entes materiales

esencia en sí para justificar la objetividad de nuestro conocimiento. En la disputa 31, Suárez recurre también al intelecto divino como fundamento ontológico de tales esencias; sin embargo, admite que su objetividad es independiente de todo pensamiento, incluido el divino: «Item quia respectu harum enunciationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus *supponit* veritatem sui obiecti, non facit; igitur huiusmodi enunciationes (...) habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, *sed etiam secundum se ac praescindendo ab illo*» (*Disputationes metaphysicae*, Gredos, Madrid 1960-1966, disp. XXXI, 12, 40).

14. Sobre la teoría aviceniana de la predicación y su conexión con la esencia absoluta, puede verse I. ANGELELLI, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht (Holland) 1967, donde sostiene que «podemos concluir que la doctrina del *triplex respectus essentiae* es debida, al menos parcialmente, a una peculiar situación de la predicación» (p. 144). Cfr. también el interesante estudio del mismo autor *Sobre el triple estado de la esencia*, en «Anuario Filosófico» 8 (1975), pp. 15-22, donde analiza cuidadosamente el valor de la teoría aviceniana: «podrá discutirse la conveniencia de distinguir una consideración de las propiedades *in anima* y otra *in rebus*, pero como dicotomía, o clasificación, la distinción de ambas consideraciones parece entenderse. Lo que realmente no se entiende es el añadido de un tercer estado o consideración, que parece carecer de lugar ontológico, pues *in anima e in rebus* ya es exhaustivo» (p. 20).

15. Sólo a la consideración de la esencia en el intelecto siguen las propiedades lógicas: «Et aliud secundum quod est in intellectu. Et nunc sequuntur eam accidentia quae sunt propria istius sui esse, sicut est suppositio et *praedicatio* et universalitas et particularitas in praedicando et essentialitas et accidentalitas in praedicando...» (AVICENA, *Log.*, I, fol. 2 rb.).

también entra en cierto modo la materia¹⁶. La definición es la expresión adecuada de la esencia, que es el sujeto de la predicación. Por esto, todo lo que no entre en la definición le es extraño y no se mezcla con ella. En todo caso, lo que se añade a la esencia la acompañará siempre como una condición requerida para su realización en uno de los otros dos estados. Por todo esto, es claro que la individualidad, universalidad, el ser, etc., no forman parte de la esencia *qua talis*, pues no se incluyen en su definición: *equinitas non est aliud nisi equinitas tantum*.

2. La accidentalidad del ser

a) El ser como accidente del posible

La accidentalidad del ser respecto a la esencia del ente posible es una consecuencia necesaria de la concepción aviceniana de la esencia como posibilidad anterior e independiente del ser¹⁷. Esta neutralidad existencial de la esencia «pone a la metafísica aviceniana en la línea formalista, según la cual toda la razón de entidad está en la esencia, mientras que la función del ser se ve reducida a un simple momento real, como efectuación de un contenido ya completo; efectuación que se ofrece a la experiencia en la esencia individual»¹⁸.

La posibilidad de existencia de los individuos radica en parte en el Ser necesario y en parte en la misma esencia. La esencia no es sólo un conjunto de propiedades no contradictorias, sino también el principio metafísico anterior e independiente del *esse*, requerido

16. «Definitio enim rei significat omne id ex quo constituitur eius essentia; unde contingit ut contineat materiam aliquo modo» (AVICENA, *Met.*, V, 5, fol. 90 ra.).

17. Cfr. AVICENA, *Met.*, IV, 2, fol. 85, va-b: «Omne enim quod incipit esse antequam sit necesse est ut sit possibile in se. Si enim fuerit non possibile in se illud non erit ullo modo. Non est autem possibilitas sui esse, eo quod agens sit potens super illud, quia agens non est potens super illud cum ipsum non fuerit in se possibile».

18. S. RENZI, *La fondazione radicale dell'essere possibile nell'Avicenna latino*, en «Aquinas» 9 (1966), p. 297.

necesariamente para que el *esse* pueda ser recibido. Esencia y posible se identifican, pues la esencia es el inteligible susceptible de recibir la actualidad de un agente. El posible, por su propia naturaleza, cae bajo el poder de un agente, es decir, se presenta como una formalidad no contradictoria y susceptible de recibir el ser. Los individuos existentes son posibles efectuados: «todo lo que tiene quiddidad es causado; todas las cosas, excepto el Ser necesario, tienen quiddidad, que siendo de suyo puros posibles, tan sólo les llega el ser desde fuera»¹⁹. Este carácter extrínsecista del ser se comprende fácilmente teniendo en cuenta que sólo forman parte de la esencia aquellos predicados que se requieren necesaria y suficientemente para definirla. Y, como se ha visto, el ser no puede formar parte de la esencia de los posibles, pues entonces serían necesarios, o sea, se identificarían con Dios.

Avicena establece un paralelismo entre la exterioridad del ser y de la unidad: «lo uno se asemeja al ser en cuanto que lo uno se predica de todas las categorías, lo mismo que el ser. Pero el contenido de cada uno de ellos, como sabes, es diverso. Sin embargo, convienen en que ninguno de los dos determina la substancia de cosa alguna»²⁰. Y el ser y el *unum* coinciden en extensión, pues trascienden todas las categorías; coinciden igualmente en sus relaciones con la esencia: se le añaden extrínsecamente; difieren tan sólo en que *ser* y *uno* expresan diferentes nociones. De este modo, la accidentalidad del ser y lo uno se vuelve más comprensible: la esencia permanece en sí misma inalterada, a pesar de sus múltiples realizaciones con las consiguientes adiciones accidentales²¹.

19. AVICENA, *Met.*, VIII, 4, fol. 99 rb.

20. «Unum autem parificatur ad esse, quia unum dicitur de unoquoque praedicamentorum sicut ens. Sed intellectus eorum, sicut nosti, diversus est. Conveniunt autem in hoc quod nullum eorum signat substantiam alicuius rei» (AVICENA, *Met.*, III, 2, fol. 78 rb.).

21. «Unum enim nullius rei quidditatis constitutum est. Sed quidditas est quod quid est, ut puta homo vel equus, aut intellectum, aut anima. Postea hoc aliquid connotatur de hoc, quod scilicet, est unum et existens. Et propterea, ex eo quod intelligas quidditatem cuiusdam rei, non ideo intelligis unum, ut oporteat te posse dicere, (rem) esse unam. Unitas enim nullius de istis rebus essentia est, nec eius essentiam constituens» (AVICENA, *Metaphysices compendium*, ed. N. Carame, Pontif. Institutum Orientalium Studiorum, Romae 1926, I, 1, tr. 3, cap. 2, 1). Por esto, cuando Avicena considera el ente

Intentamos ahora precisar qué ha de entenderse por accidente cuando AVICENA se refiere al ser. Hablando en general, el filósofo persa, divide el accidente en común (*ārid*) y propio (*āssa*). El propio dimana de la esencia y es característico de ella; por ejemplo, la risibilidad en el hombre. El accidente común —común a varias o todas las esencias— se subdivide en varios tipos de accidentes. Uno de estos es el *lāzim*: el accidente extrínseco que acompaña necesariamente a la esencia. Por esta presencia inseparable, AVICENA lo denomina concomitante. «Los *concomitantes (lawāzim)* que acompañan a una cosa sin ser por eso caracteres constitutivos, le pertenecen, sea por ella misma, como lo impar pertenece al número tres, sea extrínsecamente como la existencia pertenece al mundo»²².

Aunque cabe decir que hay una cierta coincidencia entre el ser y las características constituyentes de la esencia, dado que uno y otro *siempre* están presentes, sin embargo, la diferencia es mucho mayor: el ser no forma parte de la esencia porque es extrínseco a ella. En una palabra, el ser es un accidente común concomitante de la esencia. Tenemos, pues, una esencia como prioridad ontológica que es susceptible de recibir el ser de un agente distinto. Por eso, el ser ni forma parte de la esencia, ni se deriva de ella, ni la modifica internamente; tan sólo la acompaña extrínsecamente²³.

individual, sostiene que el *ens* y el *unum* difieren realmente, porque si se identificasen el juicio *ens est unum* sería tautológico. El error de fondo respecto al *unum* consiste en no haber distinguido suficientemente entre el *unum transcendente* y el *unum praedicamentale*. Este último —principio del numerar— se distingue realmente del *ens*, porque sobre la noción de *ens* aporta la idea de cantidad. Avicena, arrastrado por esta evidencia, consideró que el *unum* sin más se distinguiría realmente del *ens*, a modo de algo superpuesto desde el exterior.

22. AVICENA, *Mantiq al-basriyyin* (Lógica), El Cairo 1910, p. 18.

23. Esta doctrina de la accidentalidad del ser se ve confirmada por las netas afirmaciones contenidas en el compendio de la filosofía de Alfarabí y Avicena realizado por Algacel: «Manifestum est igitur quod ens accidentale est. Igitur esse accidens est omnibus quiditatibus aliunde, eo quod non est eis ex ipsis. Quidquid autem inest alicui, non ex seipso, inest et aliunde, et propter hoc prima causa est ens, sine quiditate insuper addita, sicut ostendimus; igitur ens non est genus alicui quiditatum» (ALGACEL, *Metaphysica*, ed. J. T. Muckle, Toronto 1933, p. 26). Más que como un *accidens* cabría considerar el ser aviceniano como un *proprium*: acompaña siempre a la esencia, pero no es un constitutivo de ella.

La ausencia de unidad intrínseca entre el ser y la esencia se pone de manifiesto en la doctrina aviceniana de la univocidad del ser. En IBN SINA la analogía no tiene lugar respecto al ser, porque cualquier ente es una esencia puesta en el estado de existencia individual y respecto a ese estado no cabe diversidad de grados: o están actualizadas o no lo están, o existen o no existen; no hay lugar para una tercera posibilidad o una gradación de ser a tenor de una mayor o menor prestancia ontológica de la esencia: «El ser en cuanto tal no varía en energía o debilidad, ni en mayor o menor intensidad, sino en estos tres y únicos modos: según sea anterior o posterior, permanente o transeúnte, y necesario o posible»²⁴.

b) *Composición de ser y esencia en el ente posible*

Teniendo en cuenta todos los presupuestos metafísicos avicenianos, cabe preguntarse si IBN SINA estableció una distinción real entre el ser y la esencia de los entes posibles. Los estudiosos del pensamiento aviceniano no coinciden unánimemente en esta difícil cuestión: unos afirman que, para IBN SINA, la citada distinción sería real, otros sólo de razón. En realidad, AVICENA no se preocupó de tematizar la composición metafísica en el orden trascendental de las criaturas, pues su distinción entre el *nesesse esse* y el *possibile esse* justifica suficientemente a sus ojos la distinción entre Dios y lo creado. Por esto, «la oposición metafísica decisiva no es entre la esencia y el *esse*, sino entre el 'estado' de dos esencias»²⁵. De todas formas, con su peculiar conceptualización de lo posible y lo necesario, al menos sentó la base de una distinción real entre el *esse* y la *essentia*.

De la fundamentación de la metafísica aviceniana parece, efec-

24. AVICENA, *Met.*, VI, 3, fol. 93. Aunque Avicena parece admitir una cierta variación en el ser, tal variación no afecta al ser en cuanto tal, sino a las esencias a las que accede el ser. Se puede, pues, distinguir entre el ser de la substancia y el del accidente, entre el de lo corruptible y el de lo incorruptible, etc., pero tales distinciones no modifican al ser —sigue siendo unívoco: *esse in effectum*—, sino tan sólo señalan diversas esencias con idéntica intensidad actual o de realización. Cfr. L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, París 1951, p. 60.

25. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Università Lateranense, Roma 1969, p. 210.

tivamente, desprenderse la necesidad de una distinción real entre la esencia y el ser. Esta distinción responde, en definitiva, a la dualidad de principios metafísicos ínsitos en los entes reales: la esencia como posibilidad anterior e independiente del ser, y el mismo ser recibido extrínsecamente. En su consideración de la estructura última de lo real, IBN SINA es guiado por el principio de que lo que se posee por esencia es anterior a toda causación y, por tanto, incausado, mientras que lo que no forma parte de la esencia procede del exterior por vía de causalidad²⁶.

Tenemos, pues, para el individuo real dos fuentes distintas de causalidad: la esencia y Dios; y aunque la esencia exista por recibir el influjo divino, su contenido objetivo, o sea, la esencia en cuanto tal, no depende de dicho influjo, sino que constituye un *prius* anterior metafísicamente a tal influjo. El influjo divino, como se ha visto, es necesario para la existencia del individuo, pero no para la consistencia de la esencia en su consideración absoluta^{26 bis}.

Muchas razones pueden aportarse en favor de la distinción real en AVICENA. Algunas de carácter histórico, que serán consideradas más adelante²⁷. Otras de orientación lógica y metafísica, que ahora contemplaremos. Desde el punto de vista lógico, es claro que el ser no forma parte de las propiedades intrínsecas de la esencia, pues no entra en la definición de ninguna quiddidad; es tan sólo un accidente concomitante, condición necesaria para la realización individual de una esencia y que, por tanto, la acompaña mientras dure su existencia²⁸. Ahora bien desde la perspectiva aviceniana, esta distinción

26. Tomás de Aquino considera que esa es una exigencia fundamental del sistema aviceniano: «Avicenna probat: quia quod convenit rei secundum se, non causatur in eo ex alio» (*In II Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, sol.; ed. Vivès, Parisiis 1872-80).

26 bis. Cfr. S. RENZI, *Accidentalità dell'essere nell'essere possibile secondo Avicenna*, en «Aquinas» 11 (1968), p. 381.

27. Averroes, inserto en la tradición filosófica musulmana y buen conocedor del pensamiento aviceniano, considera que, para Ibn Sina, es real la distinción entre ser y esencia. Tomás de Aquino interpreta a Avicena en el mismo sentido. Sin embargo, a partir de los mismos presupuestos metafísicos que Avicena, Escoto deduce que tal distinción no es real. Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La noción de ser en Avicena*, en «Pensamiento» 15 (1959), p. 83.

28. «Caetera entia sunt aliud a natura ipsius esse, quia sunt talia quibus advenit esse et comitatur ea, sicut humanitas in ens et non est ipsum esse, nec

entre ser y propiedades de la esencia en el orden de la predicación, constituye una señal inequívoca de que en el orden real también ha de darse tal distinción²⁹.

Precisamente, si el ser se identificase con la esencia, formaría parte de su definición, como efectivamente ocurre en el caso del *Necesse esse*. Por lo tanto, según el sentir de AVICENA, la exclusión del ser en las definiciones de los entes sólo puede explicarse merced a la distinción real entre la esencia y el ser.

Desde un punto de vista estrictamente metafísico, también se encuentran elementos que abogan en pro de una distinción real. Para IBN SINA, la distinción radical entre Dios y los entes creados está marcada por la necesidad y la posibilidad, entendidas como algo intrínseco. Consecuentemente, AVICENA señala que cabe una *necessitas ab alio* (no corromperse nunca) en los entes creados que no afecta a su íntima contingencia. Esta posibilidad interna es debida a que en su esencia no está incluido el ser y, por tanto, todo ente posible exige una causa de su existencia³⁰. Frente a estos entes, está el *Necesse esse*, que se caracteriza por su plenitud de ser: su esencia incluye el ser; es más, es un puro ser subsistente sin ningún añadido³¹.

esse est definitio eius, sed esse est extra definitionem eius, et advenit essentiae eius (... Homo in eo quod est homo non est ens in quantum est ens. Sed intellectus eius est extra illum; et propter hoc est distributio uniuscuiusque rerum quae continentur in praedicamentis eo quod unaquaeque illarum est subiectum entis, et ens comitatur illam» (AVICENA, *Sufficientia*, I, 4, fol. 16 rb.). Cfr. también *Met.*, VIII, 4, fol. 99 rb.

29. «Oportet enim ut id quod predicatur de aliquo, si fuerit constitutum suae quidditatis, in intellectu et cogitatione sit sicut pars suae quidditatis; unde quidquid convenit cum eo in ipsa intentione in intellectu et cogitatione et definitione, conveniet cum illo in eo quod est pars suae quidditatis, quod autem destiterit ab eo necessario differt ab eo per id in quo non convenit cum eo, quod apud intellectum et cogitationem et definitionem est alia pars suae quidditatis (...). Cum autem convenerint in aliquod comitanti ita ut non conveniant partibus definitionis quidditatis ullo modo, tunc per ipsam quidditatem erunt differentes, non per partes eius, sicut color differt a numero; quamvis enim conveniant in ens, ens autem, sicut patet ex praemissis, comitans est non aliquid de quidditate» (AVICENA, *Met.*, V, 6, fol. 90 rb.).

30. «...possibile esse per se habet causam» (AVICENA, *Met.*, I, 7, fol. 73 ra). Cfr. *Ibidem*, b y VI, 3, fol. 93 rb.

31. «Redibo igitur et dicam quod primum (el Ser necesario) non habet quidditatem nisi unitatem quae sit discreta ab ipsa. Dico enim quod necesse

De la oposición entre el Ser necesario y los posibles se desprende que la distinción entre ser y esencia ha de ser real en el posible, pues si no, se anularía la radical separación que Avicena establece entre Dios y los entes creados. En efecto, desde esta perspectiva, la necesidad intrínseca de Dios se resuelve en la posesión esencial del ser, o sea, en la identidad entre ser y esencia; la posibilidad de los entes contingentes encuentra su fundamentación en la carencia de ser propia de su esencia. Esta carencia de ser interna a la esencia permanece cuando un posible es actualizado, ya que si el ser entrase en composición con la esencia, por un lado, la modificaría, y por otro, el posible pasaría a ser esencialmente necesario y no se distinguiría de Dios.

En suma, en el posible existente se encuentran dos órdenes de causalidad —la esencia y el ser—, que actúan como coprincipios del ente. La anulación de un principio en favor del otro llevaría a la negación de la distinción entre el *Necesse esse* y los posibles, o a la destrucción de todo orden de esencias absolutas.

II. EL PROBLEMA DEL SER EN AVERROES

1. *Ser veritativo y ser extramental*

La orientación general de la metafísica rusdiana se distingue netamente de la de AVICENA: la filosofía de IBN RUSD parte del estudio de lo concreto y siempre mantiene una continua referencia a él³². Eso le condujo a rechazar los conceptos avicenianos de posibilidad y necesidad, tanto en su contenido nocional como en su papel de fundamentación de todo el edificio metafísico.

esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi (...). Dico igitur quod necesse esse non potest esse eiusmodi ut sit in eo comparatio, ita ut sit haec quidditas aliqua quae sit necesse esse, et illi quidditati sit intentio aliqua praeter certitudinem eius, quae intentio sit necessitas essendi» (AVICENA, *Met.*, VIII, 4 fol. 99 ra.). Cfr. también *Ibidem*, 5, fol. 99 va.

32. Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid 1981, vol. II, pp. 167 ss.

AVERROES señala que el planteamiento de IBN SINA intenta responder a las exigencias del pensamiento teológico musulmán y, por eso, el pensador persa había mezclado teología y metafísica³³. Ahora bien, desde una perspectiva metafísica, el error de fondo del que, según IBN RUSD, adolece el pensamiento aviceniano, es la confusión entre el orden lógico y el metafísico.

En la concepción del ser, tema que ahora nos ocupa, AVERROES considera que el filósofo persa no ha distinguido suficientemente entre ser mental y ser real. Este juicio de AVERROES se basa en su propia doctrina del ser, subyacente en toda su crítica a IBN SINA. Por esto, es preciso detenerse previamente en los principios especulativos rusdianos que guían las críticas en esta materia.

La tradición filosófica musulmana anterior a IBN RUSD es de matriz preferentemente platónica, o mejor, platónico-aristotélica. AVERROES recibió esa tradición, pero rompió decididamente con ella para propugnar un aristotelismo más radical y coherente con los principios del ESTAGIRITA. De ahí que insista en la división del ser en acto y potencia, en las categorías y, sobre todo, en la distinción que, a su juicio, está en la base: la separación entre ser veritativo y ser real.

En consonancia con la predicación del ser, tenemos —según IBN RUSD— dos significados fundamentales del término ser, que corresponden a la distinción básica mencionada: «La predicación del ser es doble. En primer lugar, el ser significa lo verdadero, como cuando decimos que algo es o no es, o que es esto o que no lo es. En segundo lugar, significa aquello que se pone como género de los entes y que se divide en diez categorías, en substancia y accidente; pero cuando se toma ente en el sentido veritativo, entonces no hay analogía fuera del alma»³⁴. *Ser* tomado en sentido primordial signi-

33. Cfr. AVERROES, *In IV Metaph.*, comm. 3, fol. 67 B. Las obras de Averroes, salvo indicación en contrario, se citan por *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Junctas, Venetiis 1562.

34. «Esse in rei veritate in entibus est quid intellectuale, et est esse rem extra animam, sicut est in anima. Et id quod illud significat, est synonymum veri; et est id quod significatur per copulam categoricam in propositionibus categoricis. Nam dictio est, dicitur dupliciter. Primo id quod significatur per verum, ut cum dicimus si res est aut non est, aut si hoc erit hoc aut non erit hoc. Secundo in quod ponitur de entibus tanquam genus, ut diviso entis ad

fica la realidad extramental, independiente del sujeto cognoscente. De ahí que este sentido sea anterior al veritativo³⁵, que sólo corresponda a la efectiva realidad de una substancia o de un accidente, y que se oponga a la privación³⁶.

El ser real —prosigue AVERROES— es análogo, pues admite la división en categorías, respecto a las cuales viene a ser *como* su género y a predicarse de ellas según la anterioridad y la posterioridad³⁷. Esta analogía del ser es ejemplificada mediante el calor: el calor se encuentra de modo primordial en el fuego y secundariamente en las cosas calientes. La substancia tiene el ser en prioridad, pero también existen realmente los accidentes aunque de modo secundario³⁸.

El otro sentido general de ser es el mental (*in anima*), dentro del cual tiene especial relieve el ser veritativo (*id quod significatur per verum*) y a él cabe reducir toda consideración mental del ser, pues en el entendimiento la operación perfecta es el juicio³⁹. El ser en este sentido significa la verdad de las proposiciones y se toma del ser de la cópula del juicio⁴⁰. Según este sentido, todo aquello sobre

decem praedicamenta, et ad substantiam, et accidens, et cum intelligitur de ente id quod intelligitur de vero, tunc non erit extra animam pluralitas» (AVERROES, *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, V, § 3, p. 252; ed. B. H. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1961).

35. Vid. nota 37.

36. «Nam nomen entis dicitur de duobus. Unum quidem de vero, et alterum de eo cuius oppositum est privatio» (*Ibid.*, p. 253).

37. «Et hic est quod dividitur in decem genera, et est tanquam genus eis. Et hoc praecedit entia secundo modo, scilicet res quae sunt extra animam. Et hoc est quod dicitur secundum prius et posterius de decem praedicamentis» (*Ibid.*).

38. «Tunc vero intelligitur de eo id quod intelligitur de substantia; et tunc nomen substantiae dicitur de necessario in esse, et alio secundum prius et posterius, ut nomen calidi, quod dicitur de igne et rebus calidis. Haec autem est opinio Philosophi» (*Ibid.*, p. 252).

39. Cfr. AVERROES, *Epit. in Metaph.*, tr. I, fol. 357 vb., que concluye así: «Et ideo hoc nomen entis revertitur ad haec duo tantum, scilicet ad verum et ad id quod est extra intellectum».

40. Cfr. nota 34. Cfr. el excelente estudio sobre el ser veritativo de A. LLANO, *Filosofía trascendental y filosofía analítica*, en «Anuario Filosófico» 11, 2 (1978), pp. 51-58. De ahí he tomado la expresión *ser veritativo* para traducir *ens quod dicitur de vero*, aunque otras veces empleo la expresión *ser mental*, que es más frecuente pero menos precisa.

lo que puede formarse un juicio es un ente: las privaciones, las negaciones, las abstracciones... son entes.

Este ser mental no es susceptible de predicación analógica; ésta tan sólo se da en el primer sentido del ser⁴¹. El ser en el pensamiento no puede recibir un más o un menos, sólo cabe que un concepto se forme o no se forme, que un juicio sea verdadero o falso. Por eso, mientras que en la realidad el ser de las categorías se da según el más y el menos; en el pensamiento, en cambio, todas las categorías coinciden igualmente en el ser: «En el ser veritativo todos los predicamentos comunican igualmente»⁴².

Es claro, pues, que son dos los sentidos fundamentales del ser, y no es lícito mezclarlos. Sin embargo, esto no obsta para que guarden entre sí una relación precisa, rica en implicaciones. Se contempló ya que el ser real tiene una primacía sobre el veritativo: la verdad se da en el intelecto que no conoce lo real. Por eso, «el ser veritativo, que se encuentra en el intelecto, es el ser de lo real extramental según está en el alma»⁴³. No hay, pues, una independencia ni la posibilidad de separación total entre ambos sentidos del ser; el ser mental —y en particular el veritativo— depende esencialmente del ser real.

En coherencia con esas afirmaciones, explica IBN RUSD que el conocimiento de las esencias o quiddidades es posterior al conocimiento de la realidad. Por eso, antes de investigar la naturaleza de un objeto, es preciso saber si existe o no. Una ciencia que no tenga en cuenta la existencia real, sería tan sólo una pseudociencia encerrada en puras definiciones nominales. Si se concibe una esencia sin preguntar si existe o no, sólo se está dando una significación a un nombre, tal esencia es entonces una simple definición. Pero, si esa esencia es pensada como real, el ser que se afirma de ella no le añade nada, sino sólo que el pensamiento formado sobre ella es verdadero⁴⁴. No hay, pues, primacía de la pura esencia sobre el ser, sino

41. Cfr. nota 34 *in fine*.

42. «Ens vero, quod de vero, communicant in eo omnia praedicamenta aequaliter» (AVERROES, *Destr.*, V, § 3, p. 253).

43. Vid. nota siguiente.

44. «Et ens quidem quod est verum, est quid in intellectibus, et est esse rei extra animam, prout in anima, quae quidem scientia praecedit scientiam de quidditate rei, scilicet quod non quaeritur scientia quidditatis rei,

que el primado metafísico siempre corresponde al individuo extramental, que al ser pensado como real adquiere en el entendimiento pensante un ser: el ser mental, que, en plenitud, es el veritativo.

Esta clara distinción rusdiana puede desdibujarse fácilmente por la tendencia del intelecto humano a concebir todo como ente. Por esto, es fácil creer que, en la proposición *Socrates est* (o «Sócrates es un ente»), se está tomando ser o ente en el primer sentido, o sea, en el extramental. Ciertamente no es así, pues cuando se responde a una pregunta sobre la existencia —*an sit?*, ¿existe esto o no?—, no se afirma la actualidad real de algo, sino tan sólo que nosotros hemos concebido mentalmente un ente y afirmamos tal entidad. Esto se evidencia considerando proposiciones tales como «la ceguera existe» o «hay mal», pues ciertamente son verdaderas a pesar de que la ceguera y el mal no son entes reales, o sea, carecen de actualidad positiva⁴⁵. Si en las proposiciones existenciales se afirmase la actualidad real del sujeto, tales proposiciones serían manifiestamente falsas, o al menos, afirmaríamos su falsedad tras una cuidadosa investigación, pero esto no ocurre.

Dado que en las proposiciones existenciales no afirmamos la actualidad real sino el ser veritativo, este ser afirmado en ellas es unívoco y no cabe decir que una cosa exista más o menos que otra: simplemente existe o no existe. De aquí se desprende que el ser predicado en estas proposiciones —como en el caso de *Socrates est*— se trata de una predicación accidental y no de una predicación substancial como ocurriría si estuviéramos considerando el ser extramental⁴⁶.

nisi prius sciatur quod sit. Quidditas vero, quae praecedit scientiam esse in intellectu nostro, non est de verificatione quidditatis, sed est expositio rei nominis ex nominibus. Et cum scitur quod haec res reperitur extra animam, scitur quod sit quidditas et definitio, et de hoc dicitur in libro Praedicamentorum quod universalía rerum intellectum sunt in individuís suis, et individua intelliguntur in universalibus suis» (*Ibid.*).

45. Cfr. AVERROES, *In IV Metaph.*, comm 2.

46. Cfr. AVERROES, *In V Metaph.*, comm. 14. Esta doble consideración del ser permite resolver muchos equívocos y polémicas interminables, como el mismo Ibn Rusd señala: «Sed debes scire universaliter quod hoc nomen ens, quod significat essentiam rei, est aliud ab ente, quod significat verum. Et ideo expositores diversificantur in quaesito simplici, scilicet dicere verum aliquid est in secundo Topicorum, utrum collocetur in quaestionibus accidentis aut generis.

Ahora bien, todo esto no quiere decir que las proposiciones existenciales sean meramente *de dicto*, es decir, sean proposiciones sobre proposiciones. AVERROES señala claramente que el ser veritativo no es separable del real y depende de él como su causa⁴⁷: sin conocer la realidad, no podemos concebir el ente (el mal, la ceguera, Sócrates) cuya existencia afirmamos. Y así, aunque el ser implicado en esta afirmación sea solamente veritativo, en estas proposiciones nos referimos a lo real y de ello hablamos. Por esto, una investigación posterior —siempre en dependencia de la realidad—, permite afirmar o negar la actualidad extramental de aquello cuya existencia (ser veritativo) se ha afirmado y se sigue afirmando. Se pasa, pues, a conocer la esencia del objeto en cuestión, y por tanto, a conocer exactamente qué tipo de ser real tiene: substancial, accidental, carece de ser; necesario o contingente; de mayor o menor actualidad ontológica en perfecta correspondencia con la mayor o menor riqueza de su esencia; en una palabra: se entra en el campo del ser análogo⁴⁸.

2. La crítica a la accidentalidad aviceniana del ser

Se comprende fácilmente que, desde su perspectiva, AVERROES estuviera en franco desacuerdo con la doctrina aviceniana del ser y de la esencia. Ya hemos considerado que IBN RUSD rechaza que una esencia pueda ser concebida con independencia y anterioridad respecto del ser real⁴⁹; igualmente se opone a que se requiera una posibilidad anterior a los individuos para justificar su aparición temporal. El ser real tiene primacía absoluta; el ser mental guarda con él una estrecha relación de dependencia; una consideración absoluta de la esencia es, pues, injustificable.

Qui intelligit de ente illud, quod est commune decem praedicamentis, dicit quod collocatur in quaestionibus generis; et qui intellexit de ente illud, quod intelligitur de vero, dicit quod collocatur in quaestionibus accidentis» (*Ibid.*, fol. 117 FG).

47. Cfr. nota 44.

48. Cfr. notas 34 y 37. Por esto, me parece excesivamente simplificadora la posición de E. GILSON, en *El ser y la esencia*, Desclée, Buenos Aires 1951, p. 66, cuando afirma que en Averroes no hay existencia, sino sólo el «ser ahí».

49. Cfr. apartado anterior.

También critica IBN RUSD la accidentalidad aviceniana del ser, consecuencia de sus planteamientos formalistas. Comienza AVERROES recensionando sucintamente la doctrina del filósofo persa: «Sin embargo, este hombre (Algacel) edificó su discurso sobre la opinión de AVICENA, que es una doctrina falsa, porque éste consideró que la entidad —lo que es la cosa— es algo añadido a la quiddidad extramental y como un accidente de ella (...). Además, según AVICENA aquello cuyo ser es añadido a su substancia, tiene causa, y el ser, para él, es un accidente que adviene a la quiddidad»⁵⁰.

AVERROES se sorprende de que IBN SINA haya podido afirmar la accidentalidad del ser y de la unidad⁵¹, y pasa a mostrar que el error del filósofo persa consiste en la reducción del ser real al mental⁵²: AVICENA sostiene la accidentalidad del ser «cuando explica que el hombre tiene quiddidad con anterioridad al ser, del mismo modo que el triángulo tiene la suya —figura cerrada de tres lados—. Y así, el ser no es parte constituyente de la substancia de la quiddidad. Y por eso, es posible comprender la esencia 'hombre' o 'triángulo' sin saber si existen o no. Pero todo esto indica que el ser que

50. AVERROES, *Destr.*, V, § 3, p. 252.

51. «Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine quomodo erravit tali errore, et iste audivit Loquentes in nostra ege cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam divinam. Dixit enim quod dispositionum quaedam sunt intentionales et quaedam animales sive essentielles, et dixit quod unum et ens reducuntur ad essentiam dispositam per illa, et non sunt dispositiones additae essentiae, sicut est dispositio in albo et nigro et uno (AVERROES, *In IV Met.*, comm. 3, fol. 67 BC).

52. Manuel ALONSO, en su extenso artículo *Accidente, accidental y número*, sostiene que en Avicena no se da confusión entre lógica y metafísica, pues distinguió perfectamente entre accidente en sentido lógico y en sentido metafísico: «La distinción entre el accidente metafísico y el accidente común, o entre el accidente y lo accidental evitarían discusiones inútiles sobre lo que se llama *lāzim*» (p. 148). Los errores de confundir lógica con metafísica, considerar el *esse* como un accidente metafísico, etc., habría que atribuirlos a la mala intelección de los textos avicenianos por parte de Averroes. Santo Tomás, siguiendo a Averroes, habría caído en los mismos errores acerca de Avicena: «Santo Tomás se fió demasiado de Averroes y Averroes examinó demasiado ligeramente estas cuestiones» («Al-Andalus» 28, 1 (1963), p. 154).

Al hablar de Avicena, ya se han expuesto las dificultades que surgen en la exégesis de este pensador. Con todo, la hermenéutica de Averroes no deja de ser sólida y, al menos, no carece de fundamento.

se usa en esa argumentación no es el ser que significa la substancia de las cosas —o sea, el que viene a ser como un género—, ni el que significa que las cosas tienen existencia extramental»⁵³.

La reducción de ser real a ser mental permitió a AVICENA establecer la distinción entre el ser y la esencia, pues —como ha explicado AVERROES—, si algo no entra en la definición de un concepto, es una noción distinta. Igualmente el tratamiento unívoco del ser hecho por AVICENA encuentra, a los ojos de AVERROES, su último fundamento en la susodicha reducción: IBN RUSD había señalado que en el ser mental no cabe la analogía.

Por todo esto, explica AVERROES, el ser aviceniano es algo añadido a la quiddidad y no constituye al ente en sí: no es uno de los principios internos constitutivos de la substancia, sino un accidente, que, a su vez, acompañaría no sólo a la substancia sino también a todo accidente real⁵⁴. En cambio, para AVERROES, el ser en sentido primordial, o sea, como algo real, nunca puede ser considerado como accidente, pues designa la realidad misma bajo el aspecto de actualidad: el ser —determinado de un modo concreto— es precisamente lo que constituye la misma realidad de la cosa en su totalidad. Por eso, aunque las relaciones entre diversas naturalezas pueden ser accidentales, como cuando decimos que el arquitecto es músico, éste no puede ser el caso del ser respecto a la esencia, pues el ser no es una naturaleza externa al ente constituido.

Ahora bien, el ser real no ha de ser confundido con el veritativo, que designa la verdad de las proposiciones. Este ser sí es accidental, pues depende de nuestro modo de conceptualizar, y no responde de

53. «Et hoc quidem, cum dixit quod homo habet quidditatem ante esse, et esse reducitur ad eam, aut refertur ei. Et sic triangulus habet quidditatem, et est quod sit figura, quam circundant tria latera. Et non est esse pars substantiae huius quidditatis, constituens eam. Et ideo possibile est ut comprehendat intellectus quidditatem hominis, et quidditatem trianguli, et non scit an sit eis esse, vel non esse; quod indicavit quod esse quo utitur hic, non est esse quod significat substantiam rerum, scilicet quod est tanquam genus eis, nec id quod significat, quod res sit extra animam» (AVERROES, *Destr.*, V, § 3, pp. 252-253).

54. «Cum autem aliquis dicit quod esse est additum quidditati, et non constituitur eo ens ex se, est sermo fallax nimis, quoniam sequitur ex hoc ut nomen entis significet accidens commune decem praedicamentis extra animam. Et est opinio Avicennae» (*Ibid.* p. 253).

modo directo y en estricto paralelismo a la estructura real de lo concreto. Por esto, AVERROES distingue claramente entre la naturaleza de la cosa y el pensamiento de ella; entre el ser accidental teniendo en nuestra mente y el ser sustancial que posee en la realidad.

La crítica rusdiana a la doctrina aviceniana del *unum* es especialmente ilustrativa, porque viene a ser paralela a la crítica a la accidentalidad del ser. Según IBN RUSD, AVICENA había mezclado el *unum transcendentale* con el *unum praedicamentale* o cuantitativo.

Todo transcendental, también el *unum*, se identifica en la realidad con el *ens*; sólo cabe entre ellos una discriminación de razón. Este *unum* no añade, pues, nada al ente; simplemente señala que todo ente, por el mero hecho de ser, es uno: el carácter de uno le pertenece inmediatamente y no como accidente. Otra cosa muy distinta sucede con el *unum* cuantitativo, principio del numerar: añade al ente la razón de cantidad y, por esto, respecto a él es un accidente sobreañadido.

AVICENA, según AVERROES, redujo el *unum* trascendental al uno cuantitativo, y así creyó que el primero también era un accidente. Para reforzar su posición argumentó diciendo que si el *unum* y el *ens* se identificasen, el juicio *ens est unum* sería una tautología. AVERROES impugna la conclusión aviceniana, señalando las dos condiciones que permiten formular legítimamente ese juicio. La primera: como el juicio es un ente lógico, se requiere solamente una distinción de razón entre el sujeto y el predicado; no hace falta, pues, que sea real. Efectivamente, el *ens* y el *unum* se diferencian mentalmente, pues el *unum* añade el concepto de indivisión. La segunda: el *unum* del juicio en cuestión no designa primordialmente la indivisión, sino la realidad concreta afectada por esa indivisión; hay una distinción entre el *ens* y lo concreto indiviso⁵⁵.

55. «Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem dicendo quod si unum et ens significant idem, tunc dicere ens est unum esset nugatio, quasi dicere unum est unum aut ens est ens, et hoc non sequeretur nisi diceremus quod dicere de aliquo quod est ens et unum quod significant eandem intentionem et eodem modo. Nos autem diximus quod significant eandem essentiam sed modis diversis, non dispositiones diversas essentiae additas, et secundum hoc non est differentia apud istum hominem inter significationes quae significant eandem naturam modis diversis absque eo quod significant intentiones additas illi scilicet diversas ab ea in actu. Et fecerunt errare istum hominem res, quarum

AVERROES también argumenta contra AVICENA de otra forma. Si el *unum* fuese algo real añadido, este aditamento tendría que ser a su vez *uno*; necesitaría, por tanto, otro accidente que se le agregara *ab extrinseco*, y así *in infinitum*. Por consiguiente, es necesario que la unidad pertenezca al ente por sí mismo y no por algo añadido: «Por tanto, ha de ser admitido que cualquier cosa es una y ente *per se*»⁵⁶.

Por último, acerca de las relaciones entre el ser y la esencia en el plano cognoscitivo, AVERROES había señalado la prioridad del ser real: para él, no es posible un conocimiento *a priori* de esencias puras. También desde esta perspectiva considera IBN RUSD insuficiente la doctrina del filósofo persa. Para AVERROES, la definición responde a la esencia de lo definido, y el ser que tiene una cosa es el que comporta su definición; para AVICENA, por el contrario, el ser real sería como un accidente añadido a la esencia y, por tanto, ajeno a su estructura íntima. El ser así concebido es algo unívoco: sea cual fuere la naturaleza del ente todos tienen el mismo grado de ser. Por eso, para él, el ser no es algo análogo, sino que se predica de todos los entes del mismo modo: es el puro *factum* existencial, el mero estar fuera de las causas (*esse in effectum*). El error de AVI-

quaedam est, quia innuit hoc nomen unum de genere nominum denominativorum, et ista nomina significant accidens et substantias, et etiam quia existimabit quod hoc nomen unum significat intentionem in re carente divisibilitate, et quia illa intentio est alia ab intentione quae est natura illius rei» (AVERROES, *In IV Metaph.*, cap. 2, comm. 3, fol. 67 CD).

56. «Et iam diximus impossibilia contingentia huic positioni in aliis locis, et post continget ei hoc, scilicet quod illa dispositio aut illud accidens per unum est unum et ens. Ens autem est etiam unum et ens per aliquod additum aut per se. Si per additum procedetur in infinitum, si per se, ergo concessum est aliquid esse unum et ens per se. Sed deceperunt enim duo, scilicet quia opinabatur quod unum ut principium quantitatis est unum, quod est synonymum enti, et quia hoc unum numeratur in accidentibus, existimavit quod unum quod significat omnia praedicamenta est accidens» (AVERROES, *In X Metaph.*, cap. 4, comm. 8, fol. 257 EF).

Una argumentación paralela respecto al *esse* puede verse en *Destr.*, V, § 3, p. 253 *in fine*: «Et interrogabimus eum de hoc accidenti, cum dicitur de eo quod sit, an significet verum, aut accidens repertum in hoc accidenti. Et sic reperientur accidentia infinita. Quod est falsum. Et iam declaravimus hoc in multis locis. Et existimo quod hoc conatus est Algazel auferre a primo principio, et tamen aufertur ab omnibus entibus, quanto magis a primo, cum sit credulitas falsa».

CENA aparece ahora con toda claridad: ha confundido el ser real con el ser de la predicación; o, como dice AVERROES, ha mezclado el orden real con el mental: «Sin embargo, erró (IBN SINA) porque mezcló los accidentes que están en las cosas según el intelecto con las que están en ellas según la realidad»⁵⁷.

En cambio, para IBN RUSD, el ser puede ser considerado tanto en sí, como respecto a la predicación. La existencia ha de predicarse de los entes creados de modo accidental, pero no el *esse* en sí, pues no puede ser considerado jamás como un accidente. Este ser pertenece a la substancia de cada ente y según sea su esencia así será su *esse*: una esencia material comporta un *esse* mucho más imperfecto y caduco que el de una esencia espiritual. Por esto, concluye AVERROES, siempre que se trate del *esse substantiale* se ha de hacer de modo análogo, no unívoco.

3. La estructura metafísica de las substancias separadas

a) Planteamiento del problema

AVICENA, con el fin de distinguir las criaturas de Dios, sostuvo que eran meros *possibilia esse* y, en consecuencia, el ser era un accidente que no entraba en la composición interna de la substancia. AVERROES critica ese planteamiento: niega que todo ente creado sea contingente y establece la esfera de los *necessaria in se et ab alio*. Realizó, pues, una interiorización y substancialización del *esse*, que dio densidad ontológica a la realidad. Pero eso planteó de nuevo el problema que había intentado resolver AVICENA: ¿cómo se distinguen las criaturas de su Hacedor?

La distinción entre Dios y las substancias materiales no presenta, para AVERROES, especiales dificultades, puesto que la materia entra en la composición de tales substancias como principio metafísico de carácter pasivo y potencial. La materia, evidentemente, es suficiente para dar razón de su distinción del Acto puro⁵⁸.

57. «Erravit tamen in hoc, quia ipse admisit accidentia insequentia rem secundum intellectum cum accidentibus insequentibus ipsam secundum esse» (AVERROES, *Epitome in Metaph.*, Tr. I, fol. 360 H).

58. Cfr. AVERROES, *In IX Metaph.*, comm. 17, fol. 243 GH.

El problema reviste especiales dificultades en el caso de las substancias espirituales. IBN RUSD había negado tajantemente la composición hilemórfica de los *necessaria esse*, pues los considera formas puras subsistentes. Para distinguirlos recurre a la causalidad: estos entes, aunque simples —al igual que el Acto puro—, no lo son tanto, porque están en relación de dependencia respecto a Dios⁵⁹.

AVERROES, en su crítica a AVICENA, ha demostrado que recurrir a la causalidad no es suficiente, pues la dependencia no prejuzga sobre la íntima composición del dependiente. Luego, hablando en rigor, por recibir el ser de otro no se es en sí menos simple. Si se quiere establecer una distinción entre el Acto puro y las inteligencias, es preciso que éstas sean compuestas, es decir, que tengan acto y potencia.

Las precisiones de AVERROES parecen, por tanto, confirmar que todo ente que no sea Dios ha de tener una potencia real. El problema que ahora se plantea es precisar qué tipo de potencia está en cuestión, pues, en lo que respecta a las inteligencias, tal potencia no puede ser la materia.

En el pensamiento del filósofo cordobés, si no hay una ampliación de la noción de potencia respecto a ARISTÓTELES, al menos se halla una profundización y precisión de lo que ha de entenderse por potencia. IBN RUSD parte del concepto aristotélico de acto, pero subrayando la prioridad del acto como perfección, concibe la potencia como capacidad receptora de esa perfección. De este modo rompe la posible identificación entre potencia y materia: la potencia no es sólo la materia, sino también todo receptor del acto: «Se dice que él mismo (el intelecto) está en potencia, pero de distinto modo con el que decimos que las cosas materiales están en potencia. Y esto es por lo que hemos dicho: que los nombres de *potencia*, *recepción* y *perfección* se dice de modo equívoco en uno y otro caso»⁶⁰. Hay, pues, potencias materiales y actos materiales, potencias espirituales y actos espirituales. En este mismo sentido, en el comentario al II *De anima*, precisa los diversos significados de la *passio*: no sólo se padece materialmente (por ejemplo, la corrupción), sino también

59. Cfr., por ejemplo, *Destr.*, III, § 23, p. 189.

60. AVERROES, *In III De Anima*, comm. 14, fol. 158 CD.

recibiendo espiritualmente una forma (por ejemplo, en el paso de ignorancia a conocimiento)⁶¹.

Una vez que llevó a cabo estas precisiones, AVERROES añadió una nueva determinación al concepto de potencia: toda potencia está dispuesta a los dos extremos, puede pasar al acto o quedar en potencia. Por ejemplo, si un intelecto está preparado para conocer, puede llevar a cabo su acto o permanecer tan sólo en potencia, es decir, conocer o restar ignorante⁶². Igualmente, un ente que tenga potencia para ser, tiene por esto mismo, potencia para no ser: no es posible tener una potencia *ad esse*, que no sea simultáneamente *ad non esse*, a la corrupción⁶³.

61. «Et hoc nomen *passio* non significat eadem intentionem simplicem, sed quaedam est *passio*, quae est corruptio patientis a contrario, a quo patitur; ut *passio* calidi a frigido, et humidi a sicco. (Sed) etiam est quae est evasio patientis in potentia ab eo quod est in perfectione et actu, secundum quod illud quod est in actu est simile, non contrarium, scilicet extrahens ipsum a potentia ad actum, e converso dispositioni in prima passione. Iste ultimus modus passionis est dispositio eius quod est in potentia ex anima apud perfectionem moventem illud, quod est in potentia, et extrahentem eam in actum non secundum primum modum passionis. Iste modus passionis est ex modo qui est evasio patientis ab eo quod est in actu, movens ipsum, non corrupto eius: non enim considerat in aliquo postquam non considerabat, nisi qui scit illud, et haec non est alteratio secundum primam intentionem (...), quia est transmutatio non est ex non esse, sed est additio in transmutabili et ire ad perfectionem absque eo quod sit illic corruptio, aut mutatio ex non esse, ponitur sicut mutatio ex ignorantia ad scientiam» (AVERROES, *In II De anima*, comm. 57, fol. 79 CD).

62. «Deinde dicit et omnes potentiae, et omne possibile est potentia ad esse et ad non esse, non potentiae ad alterum contradictorium. Quoniam si habuerit potentiam ad alterum contradictorium, non habebit ad alterum; et illud, ad quod non est potentia non erit; et quod non erit, est impossibile. Et si alterum contradictorium est impossibile, reliquum est necessarium; et sic non erit possibile. Et hoc intendebat, cum dicit: illud enim quod non habet potentiam ut sit, non erit, quia non est aliquid, id est quia est non esse impossibile. Deinde dicit: et omnia, quae habet potentiam ut agant, possibile est ut non agant, cum potentia possibilitatis in duo contradictoria» (AVERROES, *In IX Metaph.*, comm. 17, fol. 243 HI).

63. Esto explica que, en Averroes, a veces, parezca haber una identificación entre potencia y materia. Cfr. CRUZ FERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española*, vol. II, p. 127 y C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, S.E.I., Torino 1960, p. 350: «el carácter de potencia compete propia y exclusivamente a la materia». Sin embargo, esa parente reducción no se debe a una confusión conceptual sino a la consideración de la potencia en el orden substan-

b) *Simplicidad y multiplicidad en las Inteligencias*

AVERROES aplicó el resultado de estas investigaciones al problema de la distinción entre Dios y las Inteligencias. Ante todo considera que ninguna de las substancias eternas —Dios, intelectos separados y cuerpos celestes— está en potencia en el orden substancial⁶⁴. El motivo último que condujo a AVERROES a la negación de una potencia substancial en los entes necesarios fue su consideración de que toda potencia es *ad utrumque*⁶⁵. IBN RUSD, efectivamente, no podía poner en tales entes una potencia real *ad esse*, porque también sería *ad non esse*, o sea, a la corrupción. Se trataría, en definitiva, de la materia y, evidentemente, IBN RUSD no podía admitir en modo alguno una tesis que condujese al error inicial de AVICENA: la consideración de todo lo creado como contingente.

La exclusión de la potencia en el orden substancial no implica que tales entes sean acto puro en todos los sentidos. El acto puro, según AVERROES, es único⁶⁶; todos los demás entes tienen potencia en algún sentido: los cuerpos celestes tienen potencia al lugar⁶⁷ y

cial. Ahí toda potencia es principio de corrupción y, por tanto, la materia es la única que puede hallarse. Cfr. AVERROES, *In XII Metaph.*, comm. 4, fol. 324 ra.; *Ibid.* IX, comm. 2, fol. 227 r a-b; *Epit. in Metaph.* I, fol. 361 vb-362 ra.

64. «Sed illud, quod est magis verum, est dicere quod aeterna sunt priora substantiis sensibilibus, et nullum aeternorum est in potentia. Id est, quod est manifestius et magis verum est dicere quod res aeternae sunt priores generabilibus et corruptibilibus et in aeternis potentia non est: potentia enim non est nisi in generabilibus et corruptibilibus» (AVERROES, *In IX Metaph.*, comm. 17, fol. 243 G).

65. Para Tomás de Aquino, ése fue el error de fondo de Averroes: «Deceptus fuit Averroes per aequivocationem potentiae» (*In VIII Physic.*, lect. 21, n. 1153; ed. Marietti, Torino 1965).

66. «Omnia mota reducuntur ad primum motorem, qui est actus in quo non est potentia omnino» (AVERROES, *In IX Metaph.*, comm. 17, fol. 243 F).

67. Cfr. AVERROES, *In XII Metaph.*, comm. 41, fol. 324 CD y HI: «Potentia enim multipliciter dicitur. Est enim potentia in substantia et alteratione et ubi. Et iam declaratum est quod de istis virtutibus nulla existit in corpore caelesti, nisi potentia in loco» (*Ibid.*, C).

La teoría de los cuerpos celestes es una de las más complejas e insuficientes de todo el pensamiento medieval, porque los diversos pensadores, partiendo de los falsos presupuestos de la ciencia de su época, intentan compaginar lo incompaginable.

Averroes dedica un entero opúsculo —*De substantia orbis*— a la clarificación de este problema. Para él, el cuerpo celeste es equívocamente cuerpo res-

los intelectos separados tienen potencia receptiva: «Finalmente, los que de entre ellos necesitan varios principios para la comprensión de su esencia, son de menor simplicidad y en ellos inhiere alguna pluralidad. Y al contrario, los que necesitan pocos principios para conocerse son más simples; y así, el Primero —simple y verdadero— en ningún modo necesita un principio extrínseco para comprender»⁶⁸.

Esa es la única potencia que cabe introducir en los intelectos separados: una potencia receptiva en el orden intelectual en cuanto necesitan principios recibidos extrínsecamente para entender. Por esto, los intelectos separados se ordenan entre sí según su capacidad

pecto al sublunar; es simple; sin materia (como potencia pura) ni forma, pues no puede cambiar substancialmente. El astro es materia existiendo en acto, o sea, un tipo de entidad que no es ni materia prima ni pura forma, sino algo medio: coincide con la forma en que es actual y con la materia en que recibe determinaciones (cantidad, movimiento, luz...) y en que tiene potencia al lugar (no a la generación o corrupción o divisibilidad o...). A este cuerpo celeste —*materia in actu*— se le une la «forma», que en verdad no es forma sino su motor: es forma *in materia* (o sea, en el cuerpo celeste), no *ex materia* (como lo son las formas sublunares). En una palabra: en Averroes no hay una materia que sea pura potencia y que se ordene *ad unum* (a la forma específica de cada astro), para poder explicar la no corruptibilidad del astro, como haría Santo Tomás. El mayor inconveniente de la teoría rusciana es que queda comprometida al unidad substancial del cuerpo celeste, pues no parece que pueda ser substancial la unión entre el cuerpo y su motor. Cfr. sobre este tema L. M. SANZ CRIADO, *La estructura del «cuerpo celeste» según Santo Tomás de Aquino*, en «Pensamiento» 16 (1960), pp. 429-440.

68. AVERROES, *Epit. in Metaph.*, IV, fol. 390 I. Cfr. *In III De anima*, comm. 14, fol. 158 D, e *In XII Metaph.*, comm. 51. Vid. también E. H. WEBER, *Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rusd a celle de Thomas d'Aquin*, en «Multiple Averroès», *Les Belles Lettres*, Paris 1978, p. 222, y M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía...*, II, p. 153.

Alberto Magno y Tomás de Aquino —en dependencia del texto del *In D^o an.*— sostienen que la receptividad y actividad de los intelectos separados se concreta en que todos —excepto Dios— tienen *intellectus agens* e *intellectus possibilis*. Cfr. ALBERTO MAGNO, *De an.*, III, tr. 2, c. 18, p. 205 (ed. Coloniensis, Aschendorff 1968), y TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 4, ad 4 (ed. Vivès, Parisiis 1872-1880). En esa misma línea se sitúan las explicaciones de Siger de Brabante en lo relativo al alma humana, cfr. *Quaestiones in libros Aristotelis De anima*, lib. III, q. 2 (ed. F. Van Steenberghe, Louvain 1931-1942). Nótese, sin embargo, que Tomás con el pasar de los años deja de hablar del *intellectus agens* en las substancias puramente espirituales.

intelectiva, de tal forma que los inferiores están en potencia para entender a los superiores y, en definitiva, a la primera Causa. Esta potencia concuerda perfectamente con su naturaleza: los intelectos separados son formas puras y simples. Son simples porque en ellos hay una identificación entre su misma substancia siempre en acto —*intelligens*— y lo entendido —*intellectum*— que son ellos mismos⁶⁹. Sin embargo, esa identidad sólo es absoluta en Dios, que es totalmente simple; los demás intelectos poseen menor simplicidad porque se entienden a sí mismos y también entiende su causa —Dios— con lo cual se introduce una multiplicidad de principios intelectivos y, sobre todo, una pasividad.

De este modo, IBN RUSD introduce multiplicidad y potencia en las substancias separadas, sin romper por ello su simplicidad. Cada una de ellas es una forma pura y simple, o sea, una perfección o acto subsistente de entender. El modo concreto de ser de cada inteligencia se debe a su mayor o menor capacidad intelectual; y, consiguientemente, a una mayor o menor actualidad. Esta potencia intelectual viene entendida como principio de limitación en el orden metafísico: un espíritu puro no es Dios porque no tiene toda la perfección intelectual del intelecto divino; o sea, es solamente un modo determinado de ser y entender, una perfección limitada; Dios, por el contrario es un acto intelectual omniabarcante: posee toda perfección, es el *perfectum simpliciter*⁷⁰.

En cuanto a la individualización no hay ninguna duda de que cada inteligencia es una especie que carece de pluralidad de individuos: en los intelectos, especie e individuo se identifican. Esto es debido a que el principio de individuación es, para AVERROES, la materia cuantificada; donde no hay materia, la forma no se multiplica: *perfectio separata non potest esse nisi una*⁷¹.

Con la exclusión de la potencia del orden del ser, o sea, de la substancia de los intelectos separados, IBN RUSD desarrolla la doc-

69. Cfr. AVERROES, *In III De an.*, comm. 13. fol. 158 r.

70. Cfr. AVERROES, *In X Metaph.*, comm. 7, fol. 257 AB.

71. Cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, P.U.L. et Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977, pp. 86-87. Según de Jandún, ése es el principio que obligó a Averroes a sostener el monopsiquismo, cfr. *Quaestiones in XII libros Metaphysicae*, col. 234 (Venetiis 1560).

trina aristotélica de la substancia en una línea bien precisa: no hay separación entre las propiedades transcendentales del ente y la substancia, ni entre la misma substancia y cualquier formalidad de carácter substancial; cuando se dice que un sujeto participa una propiedad, se está hablando de una relación conceptual. No hay, efectivamente, distinción real entre un hombre y su humanidad o su racionalidad, ni entre un ente y su bondad o unidad, o entre un hombre y su acto de ser, a no ser que el *esse* fuese un accidente como pretendía AVICENA. El ser no es algo añadido a la substancia y que entre en composición con ella, sea extrínseca que intrínsecamente. *Ser* designa la misma substancia en su aspecto energético, en su actualidad, y no, algo distinta de ella misma⁷²; es, en definitiva, la forma no en cuanto es tal forma, sino en cuanto es acto y perfección.

Esta identidad entre el ente y sus propiedad trascendentales es uno de los puntos centrales de la filosofía de IBN RUSD, en franca oposición a la de IBN SINA. Por esto, para el pensador cordobés, basta considerar cada ente como un *modo* determinado de ser (una esencia específica), para distinguirlo de Dios que abarca todo modo de ser. Por esto, para IBN RUSD, las substancias separadas están jerarquizadas como los números: cada una de ellas guarda una exacta proporción al *Unum primum*, al igual que el número dos es doble de la unidad, el tres, triple, etc. Además, esto no rompe la simplicidad de tales substancias, pues la relación al Primero no es algo añadida en ellas, sino que en sí son relación: «El ser de la causa segunda es relativo a la primera causa (...), porque los entes separados de la materia son substancias de la naturaleza de la relación»⁷³. Esto es paralelo a lo que ocurre con los números: en el tres

72. «Compositio autem non est sicut esse. Nam compositio est sicut moveri, scilicet attributum possibile, additum substantiae rerum recipientium compositionem. Esse vero est denominatio, quae est ipsamet substantia. Et qui aliter dicit, errat» (AVERROES, *Destr.*, VI, § 6, p. 274). Cfr. también C. FÁBRO, *Esesesi tomistica*, Università Lateranense, Roma 1969, p. 100.

73. «Et non sunt hic duo, quorum unum est substantia, et aliud quid additum substantiae. Quoniam, si hoc esset, esset compositum, simplex autem non est compositum. Differentia autem inter causam et causatum est, quoniam causa prima esse eius est in se, scilicet formis separatis; causa vero secunda esse eius est relative ad primam causam. Nam esse causatum est ex semetipsa, et non est quid additum ei, sicut est in causatis materialibus, verbi gratia color est aliquid existens in se in corpore, et esse causa visionis est, ex eo quod est

no hay una composición de lo que es y de la relación a la unidad; él mismo es en sí la relación de triplicidad respecto a la unidad.

Esta jerarquía o gradación de las sustancias separadas permite distinguirlas del Primero y diferenciarlas entre sí. «No es necesario que todas ellas tengan el mismo grado de simplicidad, porque no están en el mismo grado de relación al primer principio. Y, además, ninguna de ellas es simple con la simplicidad del primero, pues el primero tiene el ser por sí, mientras que las demás sustancias tienen el ser relativo»⁷⁴. De este modo, IBN RUSD, sin recurrir a la composición de ser y esencia, justifica la distinción mutua y respecto a Dios de las sustancias separadas. Estas inteligencias no tienen una potencia real en su sustancia, sino que son actos puros y simples, pero limitados porque su ser consiste en una determinada relación al Primero, lo cual origina que tengan una gradación jerárquica entre ellas y que, siendo simples, posean, sin embargo, menor grado de simplicidad que el Primero⁷⁵.



relative, et visio non habet esse, nisi in hac relatione. Quare abstracta a materia sunt substantiae de natura relationis. Unde uniuntur causa, et causatum in formis abstractis a materia. Et propter hoc sunt formae sensibiles de natura relationis, ut declaratum est in libro de Anima» (AVERROES, *Destr.*, III, § 30, p. 211). Cfr. disp. VI, § 11, p. 287: «Verumtamen quod relatio est attributum additum relativis extra animam in entibus, relatio vero, quae est in intellectis, dignior est ut sit res, quam ut sit attributum additum ambibus relativis».

74. «Et non est necesse ut sint omnes in eodem gradu simplicitalis, cum non sint in eodem gradu relationis ad primum principium. Et nulla earum reperitur simplex, eo modo, quo primum est simplex. Quoniam primum numeratur in esse ex se, illae vero in esse relativo» (AVERROES, *Ibid.*, § 29, p. 192). Cfr. también *Ibid.*, § 43, pp. 225-226.

75. Cfr. AVERROES, *In X Metaph.*, comm. 7.