

Terminología de la existencia en las metafísicas islámicas de la creación

MIQUEL BELTRAN Y GUILLEMA FULLANA
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Las traducciones que los árabes hicieron de textos de Plotino y Proclo, y que la tradición consideró pseudo-aristotélicos (como demuestra el título del principal entre ellos, la *Teología de Aristóteles* –en realidad un compendio de ciertos libros de las *Enéadas*–) tergiversaron la ontología de la Grecia clásica, basada en el ser, y la convirtieron en una metafísica de la existencia, basada en la doctrina monoteísta de la creación. En el artículo tratamos de mostrar cómo esto fue posible en buena parte gracias al previo bagaje terminológico de la lengua árabe, que permite diferenciar entre las funciones predicativa y existencial, y también entre la esencia y la existencia, de un modo que resultaba imposible en el seno de una ontología del ser.

ABSTRACT: The translations of Plotinus and Proclus' texts made by the Arabs, which were considered pseudo-aristotelian (as is shown in the title of the most important, the *Theology of Aristotle* –in fact, a summary of some books of the *Enneads*), twisted the sense of the ontology of Classical Greece, based on the Doctrine of Being (and on the functions of the verb 'to be') and turned it into a Metaphysics of Existence, based on the monotheistic dogma of the Creation. The aim of this article is to show how this can be done basically thanks to the previous terminological thesaurus of Arabic, which allows us to distinguish between the existential and predicative functions as well as between the essence and the existence, in such a way that proved impossible in the realm of an Ontology of Being.

PALABRAS CLAVE: Filosofía islámica. Doctrina del ser. Existencia. Ontología. Lengua árabe.

KEY WORDS: Islamic Philosophy. Doctrine of Being. Existence. Ontology. Arabic Language.



Hace varias décadas Charles H. Kahn escribió un artículo magistral destinado a desvelar las razones por las cuales la noción de existencia nunca se dio en la antigua Grecia como objeto de reflexión. Kahn puntualizó que «(su) tesis se limitaba al periodo clásico de la filosofía griega, hasta Aristóteles. La situación es más complicada en el pensamiento helenístico y neoplatónico»¹. Que esto es así lo probaría, según el estudioso, el uso, por parte de filósofos de esta última escuela, de dos términos técnicos que

¹ Cfr. Kahn, Charles H., «Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), pág. 323.

corresponderían, con mayor o menor justeza, a la noción de existencia, el verbo *ὑπάρχειν*, con su sustantivo *ὑπάρεις*, y el verbo *ὑποστῆναι*, cuyo sustantivo es *ὑπόστασις*. Sin embargo, y tras postular lo anterior, Kahn declaraba sospechar que el estudio esmerado de estos términos griegos revelaría incluso que ni siquiera en ellos podemos encontrar un equivalente real para nuestro concepto de existencia. Afirma Kahn: «(Mi posición con respecto) al desarrollo histórico (de la noción) es que la existencia [...] en el sentido moderno llega a ser un concepto central (para) la filosofía sólo en el periodo en que la ontología griega se ve revisada de modo radical a la luz de una metafísica de la creación; es decir, bajo la influencia de la religión bíblica»², para concluir que esta metafísica parece adoptar su formulación idónea en la filosofía islámica, a través de la distinción radical que se produce en ella entre una existencia necesaria y una existencia perfectamente contingente. Una disimilitud radical entre la clase de existencia que es Dios, por un lado, y la existencia contingente de todo lo creado, por el otro.

En otro trabajo³ hemos tratado de hallar una explicación para la introducción perpetrada por Plotino de los términos que Kahn señala, y que prefiguran, bien que de modo imperfecto, la noción de existencia propia de las metafísicas de la creación. Esto pudo ocurrir precisamente porque hubo un eslabón entre su reflexión y la ontología de la griega clásica, a través del cual se introdujo en el devenir del pensamiento occidental, si no la tesis de la disimilitud esencial entre Dios y la creación a Él debida, sí una concepción de la infinitud divina que no se halla en los pensadores paganos anteriores a Albino⁴. La utilización, en Plotino, de los términos que Kahn destaca, sólo puede deberse al influjo que sobre su obra tuvo la filosofía de exégesis bíblica de Filón de Alejandría, quien acuñó —el primero en la tradición del pensamiento escrito en griego— la noción de Dios como necesariamente existente, que siglos después desarrollarían los pensadores árabes de la Edad Media, a través, en efecto, de su reflexión sobre la ontología de la creación. Plotino y el neoplatonismo⁵ realizaron así la paradójica labor de hacer perdurar aquella noción filónica de la existencia que en el alejandrino procede de su lectura de ciertos pasajes bíblicos que parecen descartar cualquier posible afinidad ontológica entre Dios y la creación, y cabría

² Cfr. Kahn 1976, pág. 323.

³ Cfr. Beltrán, Miquel y Fullana, Guillema, *El Dios de Maimónides*. Libros Certeza, Zaragoza (en prensa).

⁴ Según Wolfson (Wolfson, Harry A., «Albinus and Plotinus on Divine Attributes», *Harvard Theological Review* 45 (1952), págs. 115-130.) Albino, aun antes que Plotino, introdujo a partir de Filón esta disimilitud en el pensamiento del neoplatonismo.

⁵ Particularmente en Oriente. Con respecto a la ontología del neoplatonismo y su consolidación del Dios heredado de Filón, cf. Bussanich, J. R., «Plotinus on the inner life of the One», *Ancient Philosophy* 7 (1987), págs. 163-189 y «Non-discursive Thought in Plotinus and Proclus», *Documenti e studi sulla tradizione filosofia medievale* 8 (1997), págs. 190-210.

realizar, en otro lugar, la labor de demostrar que sólo a partir de la reflexión en torno al Dios erigido sobre un estricto monoteísmo puede forjarse aquella noción de Existencia Necesaria. Algunos antiguos estudiosos, en especial Guyot⁶, trataron de probar que en efecto la noción de ὑπόστασις en el neoplatonismo sólo fue posible gracias a la previa exégesis de la existencia del mundo desde una perspectiva creacionista, llevada a cabo por Filón, quien realizó la labor de infiltrarla en el seno de la cultura griega, y sólo a través de la lectura de éste habría sabido Plotino trascender la ontología heredada del paganismo, si bien es verdad que la precisa distinción (teorizada en su plenitud por los árabes y que no hallamos en el neoplatonismo) entre existencia necesaria —la de Dios— y existencia radicalmente contingente —la del mundo creado— daría su definitiva entidad a la noción.

Aunque Aristóteles⁷ ya formuló la arcana diferenciación entre lo eterno y lo perecedero distinguiendo entre lo necesario y lo contingente, esta distinción se transmutó en las metafísicas de la creación, de modo que la existencia real de los seres contingentes en el mundo creado —que en los mayores teóricos islámicos se representa en su origen como posibilidad en la mente divina— se contempla como una suerte de beneficio añadido que Dios concede a los posibles, algo así como un mero accidente que se añade a la posibilidad que los define⁸. Así, la contingencia de aquéllos resulta perfecta, radical, y comporta la admisión de que podría haber ocurrido que la totalidad de la creación nunca llegara a ser.

Pero en la ontología griega clásica sólo hallábamos el omnímodo concepto de ser, que se entiende en referencia al concepto de verdad y se sigue de él, a la vez que se establece una consideración de la realidad que se corresponde con aquél. Así, la cuestión del ser es, ante todo, la de la constitución o estructura de la realidad⁹, y ésta puede investigarse y describirse a través de afirmaciones que sabemos verdaderas. Kahn escribe: «la forma canónica de la construcción verídica de 'ser' en Grecia, de Homero en adelante, es como sigue: 'las cosas son (de hecho) como dices (o piensas o sabes) que son [...]'. Como esta locución muestra, la concepción pre-filosófica de verdad en Grecia [...] implica alguna clase de correlación [...] entre lo que se dice o piensa, por un lado, y lo que es o lo que es el caso, por el otro»¹⁰. Kahn entiende lo anterior como una correlación entre aserto y realidad en la que 'aserto' se usa de forma neutra tanto para decir que esto es así como para

⁶ Cfr. Guyot, H., *Les reminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Librairie Fêlix Alcan. Paris, 1906.

⁷ Aristóteles, *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation. Editado por Jonathan Barnes, 2 volúmenes. Princeton University Press, 1984.

⁸ Cfr. Netton, Ian Richard, *Allah Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Curzon Press, Ltd. Survey, 1989.

⁹ Cfr. Anton, John P., «Aspects of Ancient Ontologies», en: Morewedge, P. (Ed.), *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, Fordham University Press. Nueva York, 1982, págs. 60-77.

¹⁰ Kahn 1976, pág. 329.

pensarlo, y 'realidad' está meramente como una abreviatura relativa al hecho de que esto es así ('lo que sucede que es el caso').

En Grecia, el concepto de ser se estructura en torno a la noción de verdad —y ésta se halla, a su vez, íntimamente vinculada al procedimiento discursivo, al lenguaje declarativo—. No resulta difícil constatar que el interés filosófico por el conocimiento como verdad conduce de inmediato, si se toma en conjunción con el verbo ser, a la concepción del ser como realidad, que en Platón, por ejemplo, se convierte en conocimiento verdadero al que aspiramos mediante el discurrir del intelecto, así que el objeto último de la cognición noética aprehendido como verdad es el ser. De este modo, el concepto de verdad/realidad anula la posibilidad de una aprehensión de la existencia como noción más allá del ser. En el griego platónico tenemos 'x es algo' (εἶμαι τι) para 'x existe', y el tema explícito de la metafísica de Aristóteles es la teoría de la predicación —como lo había sido en el *Sofista* de Platón (en su larga discusión sobre el ser)—.

El trabajo que hemos citado hasta ahora fue publicado por primera vez en 1976¹¹. Pero en un artículo anterior Kahn¹² había afirmado ya que «está claro que todo lenguaje hablado permite a sus hablantes formular ciertas nociones o hacer ciertas distinciones más fácil y espontáneamente que otros. En este sentido, un lenguaje [...] puede ser filosóficamente más adecuado que otro»¹³. Y, en efecto, Kahn piensa que el griego antiguo fue uno de los lenguajes más adecuados —valdría decir, el idóneo— para la filosofía, y que la posibilidad de uso de un instrumento tal fue condición necesaria para la forja del pensamiento y de la lógica occidentales. Inversamente Massignon¹⁴ destaca: «Las lenguas semíticas no son lenguas de expansión [...] (poseen) una sintaxis de concentración, hacia adentro, siguiendo lo que yo llamaría las pendientes concéntricas de la dialéctica de autoridad [...] (así) los semitas no se interesan por la lógica griega, creen en la dialéctica *a majori ad minus*, del milagro. El milagro, por definición, proclama un principio fundamental que obliga a las causas segundas a humillarse. (Por ello) en los árabes y musulmanes, 'No hay divinidad excepto Dios' es (una fórmula) clásica [...]»¹⁵. Un esquema de pensamiento que Massignon declara

¹¹Y fue presentado originariamente como ponencia el 31 de Marzo de 1976 en una sesión de la Internacional Philosophy Conference dedicada a la ontología clásica celebrada en Nueva York. Posteriormente, y con mínimas variaciones (en algunas notas) se publicó de nuevo el artículo, con idéntico título, en el libro colectivo *Philosophies of Existence Ancient and Mediaeval*, editado por Parviz Morewedge en 1982, págs. 7-17 (cfr. Nota número 9).

¹²Cfr. Kahn, Charles H., «The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being», *Foundations of Language* 2 (1966), págs. 245-265.

¹³Kahn 1966, pág. 245.

¹⁴«La syntaxe intérieure des langues semitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent (1949)», en: *Opera Minora*, Presses Universitaires de France, 1969, págs. 570-580.

¹⁵Massignon 1969, pág. 572.

«extremadamente sorprendente para nosotros, dado nuestro modo de razonar»¹⁶. Se trata del método de autoridad, en el que la particular afirmativa trasciende la universal negativa y en el que se fundamentan las lenguas semíticas, lo que impone en ellas su pobreza aparente (desde el punto de vista de la deducción científica) pero a la vez les confiere un precioso utillaje desde una perspectiva teológica, porque, como Massignon destaca de nuevo, «la aparente esterilidad de las lenguas semíticas viene de que han sido creadas para (la) contemplación interior [...] (esto es lo que hace que sean) interesantes en sí mismas [...] los semitas tienen interés por escrutar el interior mismo de la lengua. (Así) las lenguas indoeuropeas (nacieron) para explicar el orden del mundo exterior; las semíticas, para gozar intensamente de cierta intención divina de recogimiento»¹⁷.

Graham¹⁸ dio cuenta, en un artículo también excelente, de cómo el verbo 'ser' que sirve de cópula (x es y) y a la vez está para indicar la existencia (' x es', 'se da x ') ocurre casi exclusivamente en las lenguas indoeuropeas, de modo que el concepto de ser que combina esencia (lo que x es *per se*) y existencia se forjó en el devenir del pensamiento que ha ido desarrollándose a través de las lenguas de esta familia. Sin embargo, en las dos tradiciones filosóficas más importantes que se dan al margen de aquélla, la palabra árabe *wujūd* y la china *yu* no significan 'ser', sino 'existencia'¹⁹. Sucede, con todo, que aunque el primer lenguaje en el que se plasmó el pensamiento occidental fue el griego, a lo largo de los siglos su claro derrotero fue entrecruzándose con el de las lenguas semíticas —como el árabe y el hebreo— antes de volver de nuevo a lenguas indoeuropeas (latín escolástico, francés, castellano). Fue en la filosofía formulada en árabe, lengua que estipula la estricta separación entre las funciones copulativa y existencial, en la que haría su aparición la distinción entre esencia y existencia. Una distinción que no se da en Grecia, como pueden probarlo los análisis del verbo εἶμαι que encontramos en la filosofía antigua. Aristóteles, por ejemplo, la ignora por completo cuando analiza los sentidos de εἶμαι en *Metafísica* V. 7, aun disociando el ser *per se* del ser *per accidens*, ser como verdad y ser en acto o en potencia. Una posible excepción se hallaría en el libro segundo de los *Analíticos Posteriores*, donde la cuestión 'si esto es' (εἰ ἐστί) se contrapone a la cuestión 'que esto es' (τί ἐστί). Por 'si esto es' Aristóteles entiende 'si esto existe', pero resulta crucial observar que le cuesta algún embargo conceder que en efecto así es: «quiero referirme a la cuestión de si esto es o no absolutamente,

¹⁶ Massignon 1969, pág. 572.

¹⁷ Massignon 1969, págs. 572-573.

¹⁸ Cfr. Graham, A. C., «'Being' in Linguistic and Philosophy. A Preliminary Inquiry», *Foundations of Language* 1 (1965), págs. 223-231.

¹⁹ Cfr. también Graham, A. C., «Being in western philosophy compared with shi/fei and yu/wu in Chinese Philosophy», *Asia Major* 7 (1959), págs. 79-112.

no de si esto es blanco o no»²⁰, escribe el estagirita, como si sospechara que a sus interlocutores les resultaría difícil enterderle. Aristóteles no dispone de verbo que corresponda a existir y, excepto por ουσια, que comporta a la vez los conceptos posteriormente diferenciados en *essentia* y *substantia*, tampoco de sustantivos para ‘esencia’ con que reemplazar su τι εστι (‘qué es x’).

Decíamos que el árabe no tiene una palabra que combine las funciones copulativa y existencial. Usa el verbo existencial *kāna* (ser, llegar a ser) y el modelo de sentencia ‘A (nominativo) B (nominativo)’ para la cópula (esto es, para ‘A es B’); o interponiendo el pronombre de tercera persona *huwa*, lo que da ‘A (nominativo) *huwa* B (nominativo)’; o bien con la cópula *inna*: ‘*Inna* A (acusativo) B (nominativo)’. No se trata de una contraposición absoluta, en la medida en que se da asimismo un modelo copulativo con *kāna*: ‘*kāna* A (nominativo) B (acusativo)’. Pero los primeros traductores árabes del legado filosófico griego no explotaron la posibilidad de traducir ειναι por *kāna* de modo sistemático, ya que en el mejor de los casos se trata de una equivalencia escasamente convincente (dada la connotación de ‘llegar a ser’ que *kāna* posee). Así, la versión que de las categorías aristotélicas hace Isaac Ibn Hunayn (†910/911) traduce a veces ειναι por *wujūd* y το οντο por la partícula pasiva *mawjūd* (‘lo que existe’); la cópula usa a veces ‘*kāna* AB’, pero más generalmente AB o A *huwa* B. Y *māhiyyah* (que para la escolástica latina será la *quidditas*) traduce εστι (‘lo que es’). *Māhiyyah* llegará a ser un término clave en la filosofía árabe.

Las traducciones de otros textos de Aristóteles introducen, asimismo, términos filosóficos de nuevo cuño. Sucede así que en el pasaje de *Metafísica* V.7 que versa sobre los distintos modos de ser, ειναι se vierte en la palabra *huwiyyah*, sustantivo abstracto que se forma a partir del pronombre que ya hemos visto interpuesto en ‘A *huwa* B’. Habrá que advertir además que las palabras que refieren la noción de esencia, en árabe, se forman independientemente del griego ουσια (sobre el cual, sin embargo, se formará el latín *essentia*). El equivalente árabe de ουσια dará *jawhar* (sustancia), que según Afnan²¹ procede del pehlevi.

Lo que nos importa aquí observar es que, dada la peculiar proclividad de la lengua árabe hacia el lenguaje existencial, las traducciones que en ella se hicieron de Aristóteles lo convirtieron en un filósofo que trata, antes que la del ser, cuestiones referidas a la existencia y a la quiddidad²². Al traducir el verbo ειναι los árabes lo vierten transformándolo en una serie de sustantivos abstractos basados en el verbo existencial o en modelos de sentencia

²⁰ *Análisis Posteriores* 89b, 33.

²¹ Cfr. Afnan, Soheil M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, E. J. Brill. Leiden, 1964.

²² Cfr. Nasr, Seyyed H., «Existence (wujūd) and quiddity (mahiyah) in Islamic Philosophy», *International Philosophical Quarterly* 29 (1989), págs. 409-428.

copulativos. Una deformación que no sólo obscurece y dificulta la comprensión del significado de los textos aristotélicos, sino que simplemente los tergiversa, y consigue, a través de sus traducciones, erigir una ontología novedosa vinculada a las inclinaciones que induce la propia lengua árabe, que diferencia de modo natural la esencia y la existencia²³.

Shehadi²⁴ ha dado cuenta de otras implicaciones que se pierden en el tránsito del verbo 'ser' (tal como se originó en las lenguas indoeuropeas) a sus eventualmente imperfectas traducciones en una lengua que, como el árabe, carece de él. Parece ser que fue al-Farābī el primero en percibir ciertos problemas lingüístico-filosóficos relativos al vocabulario del ser, en concreto, los que induce la carencia de un equivalente simple para 'ser' en árabe (o, siendo escrupulosos desde el punto de vista cronológico, de un equivalente para το οντο ον). Las palabras *kā'in* y *kaynūnah*, derivadas de *kāna*, pueden ser traducidas como 'ser', y han sido utilizadas como sus equivalentes filosóficos, pero también puede darse lo anterior con palabras no derivadas de *kāna*. *Kāna* cumple, en efecto, ciertas funciones semánticas de ser (algunas sintácticas también). Sus derivados: en primer lugar, *kaynūnah*, que refleja algunas de las ambigüedades del concepto filosófico de ser, aunque el sentido existencial predomina en él, y *al-kā'in*, que denota específicamente el ser en sentido ontológico.

Más importante es la raíz verbal *wjd* que significa 'encontrar'. El presente pasivo *yūhadu* da la forma nominal *mawjūd*, que está por 'se encuentra' o bien 'existe'. Añadiéndole el artículo definido da *al-mawjūd*, que significa 'lo que existe'. Y el plural *al-mawjudat* se refiere a todas las cosas que existen. Otro derivado, *wujūd*, será el sustantivo abstracto para 'existencia'. De este modo, algunos derivados de *wjd* pueden usarse como cópulas y están por el 'es' que se predica, o pueden denotar existencia, bien en sentido absoluto o bien de tal manera que sólo connoten una localización ('existen canguros en Australia'). Estos derivados pueden significar, a la vez, 'ser así' o 'ser verdad'. Se trata de una cuestión fascinante la de saber si los traductores y filósofos árabes fueron incapaces de expresar el concepto de ser como distinto de la esencia y de la existencia. La completa ausencia de cópula es considerada por Afnan²⁵ como la clave del problema, aquello que impide a los árabes, según el estudioso, expresar el concepto preciso de ser como distinto de la existencia. Shehadi²⁶ advierte, en relación a esta imposibilidad, que aunque es verdad que en griego hallamos la función copulativa de εἶναι, ésta no se halla muy desarrollada (al no ser sintácticamente necesaria), y que la característica gramatical relevante de εἶναι es morfológica, no sintáctica. El

²³ Cfr. Van Ess, Josef, «The Logical Structure of Islamic Theology», en: Grünebaum, G. E. von (Ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1970, págs. 21-50.

²⁴ Cfr. Shehadi, Fadlov, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Nueva York, 1982.

²⁵ Cfr. Afnan 1964.

²⁶ Cfr. Shehadi 1982.

aspecto durativo de *aytu* puede, además, arrojar alguna luz sobre el contraste clásico entre ser y devenir que tomó forma en Grecia (y en el que 'ser' es la realidad/verdad inmutable).

La función más interesante de los derivados de *wjd* es la de expresar existencia, la de algún sujeto, entendiéndola de manera distinta a como se entiende la existencia del predicado en el sujeto. Es natural que un verbo que significa 'encontrar' (en un lugar) sea usado como equivalente de 'existir', con una connotación de lugar. Se da otro uso menos común, que es la construcción existencial absoluta (por ejemplo, *al-insānu-mawjūdun* —el hombre existe—).

En todo caso, la lengua árabe tiene una amplia variedad de palabras que pueden desempeñar las funciones de indicar que algo existe, o que se sabe su ubicación, o que es de una manera o de otra, o que algo es el caso y no requiere una cópula para expresarlas. De este modo, la diferencia primordial entre el griego y las lenguas indoeuropeas, por un lado, y el árabe, por el otro, es que en aquellas se dan varias importantes funciones sintácticas y semánticas que se realizan a través del verbo ser, con que éste adquiere un estatuto singular para la creación de tales fórmulas. En cambio en árabe lo usual es la separación de la función predicativa y la existencial, lo que se debe a la inexistencia de un modo singular, determinado, de llevar a cabo tales funciones, que pueden realizarse a través de un amplio espectro de palabras derivadas de diversas raíces, aunque también a partir de artificios multifuncionales. Lo que distingue al árabe no es tanto que se dé lo primero (que posea el amplio vocabulario que en efecto posee para referir lo existencial y lo predicativo), sino que todas estas palabras no hayan sido desbancadas por una fórmula férrea que combine aquellas dos funciones. Ello es lo que le ha permitido mantener separado lo existencial y lo predicativo.

Basándose en la doctrina de la creación, los filósofos de los primeros siglos del Islam erigieron su más importante contribución a la metafísica: una doctrina de la existencia que incluye una concepción radical de la no-existencia, derivada de su concepción teológica de lo creado a partir de la nada, y que les capacitó para alcanzar a comprender aquel concepto de un modo que les había estado vedado a los griegos, a quienes su omniabarcante concepción del ser no les dejó siquiera sospechar la posibilidad de la contingencia del mundo como un todo²⁷. Pero, por lo demás, las obras que se encargaron de traducir quienes introdujeron la filosofía griega en el Islam fueron aceptados según el principio de autoridad, en parte porque aquellos que perpetraron la tarea no hallaron su contenido muy alejado de sus propias creencias (sucedió incluso que algunas plegarias contenían extractos y

²⁷ Anawati, George C., *Études de Philosophie Musulmane*, Vrin. Paris, 1974.

paráfrasis de los textos griegos traducidos). Se trata, ante todo, de la así llamada *Teología de Aristóteles* (*Kitāb al-utūhūgiyā*) y del *Liber de Causis* (*Kitāb al-Khayr al-mahd*). Y esto fue así porque el primero era en realidad una compilación de los libros cuarto, quinto y sexto de las *Enéadas* de Plotino²⁸, mientras que el otro condensaba brevemente la doctrina de los *Elementos de Teología* de Proclo²⁹. La preeminencia del interés metafísico y teológico sobre las cuestiones científicas concernientes al mundo no es propia del pensamiento griego clásico, pero sí del neoplatonismo, debido en gran medida al influjo de Filón.

La *Teología de Aristóteles* fue traducida al árabe alrededor del año 835. Más incierta es la fecha en que lo fue el *Liber de Causis*, pero una conjetura ampliamente extendida sitúa la traducción en el siglo décimo. Por lo que se refiere al primer texto (cuya influencia ulterior en filósofos como al-Farābī lo hace más importante para el entendimiento del devenir de la filosofía islámica) la traducción introduce ciertas variaciones con respecto al texto original que, pudiendo o no ser involuntarias, comportan el inexorable paso desde una ontología del ser a una metafísica de la existencia, como cabía sospechar que habría de ocurrir en el seno de una teología creacionista³⁰. La conexión entre sustancia (οὐσία) y ser (ὄν), capital en el caso de Plotino³¹, no se establece en la versión árabe de modo consistente, pues el término *jawhar* —a partir de la *Teología*, el término técnico que estará por ‘sustancia’— permite contemplar otras connotaciones y resulta más difuso que la οὐσία plotiniana. De acuerdo con el significado etimológico de *jawhar* parece que el traductor quiso recalcar su significado como el de ‘núcleo de la cosa’. No existe, además, en árabe, una relación etimológica entre ‘sustancia’ y ‘ser’, y esta vaguedad se vuelve inconsistencia en ciertas aplicaciones casi auto-contradictorias de *jawhar*. Así, llamando al intelecto ‘sustancia primera’ (*al-jawhar al-awwal*) —y aquí se sigue la doctrina plotiniana— la *Teología de Aristóteles* llega a llamar *jawhar* a Dios, siendo así que de este modo se contradice al autor de las *Enéadas*. No se trata de que el concepto de Dios en la *Teología de Aristóteles* difiera del de Plotino, sino de que la vaguedad del término ‘*jawhar*’ permite que se lo use en casos en los que sería imposible hacerlo con el término οὐσία.

La *Teología de Aristóteles* distingue entre sustancias divinas y subsistentes, por un lado, y aquello que es natural y cambiante, por el otro. Pero aplica a ambas (a la sustancia inteligible y a la sensible) el término

²⁸ Plotino, *Enneads*, traducción de A. H. Armstrong. Harvard University Press, 1984.

²⁹ Proclo, *Elements of Theology*, Oxford University Press, 1963.

³⁰ Cfr. el estudio clásico de Kraus, Paul, «Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades», *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 23 (1942), págs. 263-295.

³¹ Cfr. Emilsson, E. K., «Plotinus' Ontology in Enneads VI.4 and 5», *Hermathana* 157 (1994), págs. 87-101.

jawhar. De hecho el entero mundo material es llamado 'sustancia'. Aunque en estricto contraste con lo anterior, *jawhar* es a veces lo opuesto al cuerpo y una de sus características resulta ser la indivisibilidad. El análisis de la jerarquía neoplatónica a través del examen de los términos aplicados a Dios conduce a ciertos resultados inequívocos, que permiten sospechar tanto la imprecisión filosófica del traductor como, sobre todo, su anterior adhesión a la creencia metafísica basada en la diferenciación entre existencia necesaria y existencia contingente³².

Dios es la causa primera y el Uno verdadero, además de puro acto y puro bien. No puede, de este modo, ser definido, pues nada lo contiene ni posee una esencia. Todo lo anterior, según sabemos, es doctrina neoplatónica. Pero ciertas denominaciones de la divinidad, en la *Teología de Aristóteles*, introducen algunas peculiares variaciones. Dios es, por ejemplo, 'la luz primera, de la cual sólo el 'eso' puede ser dicho'. Se lo llama también 'el primer eso'. No es difícil entender que estas definiciones pueden hacer propender hacia la distinción entre esencia y existencia tanto como a la caracterización de Dios como 'el Necesariamente Existente', o mejor, 'el Necesario-de-Existencia' que lo definirá en la teología de los grandes pensadores árabes de los siglos ulteriores, mucho más que a la consolidación de la concepción del Uno plotiniano. Tales propensiones tienen su origen en el hecho de que el pensamiento islámico se erige sobre una metafísica de la creación. El Creador del Antiguo Testamento se revela como 'Aquél que es', a expensas del hecho —menos trascendental— de que es Uno. Y en la *Teología de Aristóteles* se describe a Dios como 'el primer eso' precisamente en el pasaje en el que se relata el acto de creación en términos teológicos.

Dios está, además, más allá de la perfección, y los atributos tienen significado sólo en conexión con la esencia, pero es llamado también sustancia completa, expresión que no se refiere a la completitud de su quiddidad, sino al hecho de que Él es causa de sí mismo. El hecho de que 'todas las cosas tengan su perseverancia (*thabāt*) y subsistencia (*qawān*) en Dios lo hace auto-subsistente (*qā'im bi dhātini*) en un sentido único.

Por su parte, en el *Liber de Causis* (un resumen —lo decíamos— de los *Elementos de Teología* de Proclo) el término '*jawhar*' se usa de modo libre y no se halla intento alguno de definirlo o de analizar su significado³³. Dicha

³² Cfr. Rowson, E., «The Theology of Aristotle and some other Pseudo-Aristotelian Texts», *Journal of the American Oriental Society* 112-113 (1992), págs. 478-484.

³³ Cfr. con respecto al *Liber de Causis*, Bédoret, H., «L'auteur et le traducteur du Liber de Causis», *Revue Néo-Scholastique de Philosophie* 41 (1938), págs. 519-533 y D'Ancona Costa, C., «La doctrine néo-platonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge, le Liber de Causis par rapport à ses sources», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992), págs. 41-85. También Kassim, Husain, *Aristotle and Aristotelianism in Medieval Muslim, Jewish and Christian Philosophy*, Austin & Winfield Publishers. Maryland, 2000.

vaguedad se da también, sin embargo, en el original de Proclo. Quizá por esta razón el traductor usa aquel término mucho más ambiguamente que como ocurría en la *Teología de Aristóteles*. En el *Liber de Causis* hallamos que 'jawhar' significa algo así como entidad, y se requiere un atributo ulterior para determinar de qué tipo de *jawhar* se trata. Pero el término no se aplica a Dios; aunque no se afirma que sea inadecuado hacerlo, tal elusión no parece incidental y es acorde con que de Él se establezca que está más allá de la definición y que carece de nombre o cualidad. El esquema triádico de Proclo, seguido en el *Liber de Causis*, permite casi paradójicamente alcanzar la capital consideración de Dios como una Existencia más allá del Ser, lo que lo define, en la metafísica islámica, en contraposición a las del paganismo filosófico (también la del neoplatonismo). Según aquel esquema, se dan seres que son auto-subsistentes, otros que no lo son (esto es, los seres materiales) y, finalmente, Dios, que está incluso más allá de la perseidad. 'Sustancia auto-subsistente' (*jawhar qā'im bi dhātihī*) es un término técnico desarrollado para distinguir entre el ser inteligible y la sustancia que deviene, esto es, la sustancia *ab alio*. Pero ni siquiera la auto-subsistencia parece convenir a Dios. En contraste con Plotino y Proclo, el *Liber de Causis* proclama que Dios es auto-suficiente (*muktafin binafsihi*), mientras que todas las demás cosas, tanto las inteligibles como las sensibles, no lo son.

La ausencia de una distinción clara, en el *Liber de Causis*, entre la 'auto-suficiencia de Dios' y la de las 'sustancias auto-subsistentes' es fascinante. Los seres inteligibles son creados (*mubda'un*), pero no originados temporalmente (*mukawwanun*) como lo es el mundo material. Como seres creados, las sustancias inteligibles subsisten debido a Dios y son contingentes a Su respecto, de modo que se proclama, en contraposición al neoplatonismo, incluso la contingencia del mundo inteligible. Así, lo opuesto a 'auto-subsistente', en el *Liber de Causis*, no es 'creado', sino 'originado en el tiempo', con lo que se permite la posibilidad de la contingencia del mundo como un todo y la estricta disimilitud de éste con respecto a la Existencia Necesaria que a partir de entonces definirá a Dios en el seno de la teología islámica.