

Averroes: Explicación aristotélica del universo

Averroes: Aristotelian explanation on the Universe

Rafael Ramón Guerrero¹
rafael.ramonguerrero@gmail.com

RESUMEN: En este artículo se aborda la manera original que Averroes usa para explicar el universo y dar respuesta a nuevas problemáticas suscitadas por la relación entre la verdad revelada y la razón. La formulación de Averroes no debe ser considerada como “la” filosofía natural del Islam, sino simplemente como una más entre las diversas filosofías de la naturaleza formuladas por pensadores musulmanes.

Palabras clave: Averroes, filosofía de la naturaleza, filosofía islámica, fe y razón.

ABSTRACT: This paper aims at studying the original way Averroes explains the universe and answering the new problematic on revealed truth and reason. Averroes formulation must not be considered as “the” Islamic philosophy of nature, but as one among many different philosophies of nature formulated by Muslims philosophers.

Key words: Averroes, philosophy of nature, islamic philosophy, faith and reason.

I

Los problemas de carácter teológico que surgieron con el desarrollo del pensamiento islámico provocaron respuesta por parte de pensadores diversos cuyo resultado fue la constitución de la Teología islámica, conocida por el nombre de *‘ilm al-kalâm* o “Ciencia de la palabra”. En su elaboración tuvo que ver la recepción de la filosofía griega que el mundo árabe estaba conociendo y asimilando desde mediados del siglo VIII (cf. Caspar, 1996).

Los primeros teólogos, los *mu’tazilíes*, emplearon la filosofía griega para explicar la revelación, reconociendo el valor de la razón humana como fuente de conocimiento en materia de religión. Habiendo rechazado toda semejanza y analogía entre Dios y el universo, recurrieron a la idea de la nada (*al-‘adam*) para exponer la

¹ Universidad Complutense. Madrid.

realidad del universo, haciendo de ella una especie de materia primera a la que le falta la existencia para actualizarse. Definida como algo que tiene las mismas propiedades que los seres, la nada habría recibido de Dios la existencia para convertirse en universo. Por el mandato del "Sea" que Dios le dirige, se originó el universo, sometido a leyes fijas e inmutables y, por tanto, determinado. Hay influencia de unos cuerpos sobre otros, pero no se crean fuerzas nuevas en la naturaleza; simplemente hay paso de la potencia al acto, no creación ni aniquilación de la materia. Dios ha creado todos los seres a la vez, pero ha ocultado los diversos individuos de una especie en un primer generador: todos los hombres se encuentran en potencia en el primer hombre, todos los animales están en potencia en el primer animal y todas las plantas se hallan en potencia en la primera planta. Esta teoría fue conocida por el nombre de teoría de la latencia y de la aparición (*al-kumûn wa-l-zuhûr*), a la que se refirió Averroes como doctrina explicativa de la generación en el universo. Los cuerpos son las más pequeñas realidades físicas que tienen propiedades definidas y que pueden ser percibidas por los sentidos. Están compuestos de átomos (*wuz'*), sus elementos constitutivos en número indeterminado, que son sustancias insecables sin propiedades para algunos teólogos y con ciertas propiedades para otros. Sin volumen, sólo poseen los accidentes de reposo y movimiento, que le dan poder de contacto con otros y, en consecuencia, mutua unión y separación. Uniéndose a otros átomos semejantes resulta el volumen, esto es, se convierten en cuerpo inanimado y ya son susceptibles de otros accidentes. Si se añaden los accidentes de vida, potencia operativa y conocimiento, resulta entonces el cuerpo viviente y el hombre (cf. Nader, 1984).

Como reacción contra la relevancia de la razón humana y con el deseo de retornar a una línea más ortodoxa, se originó otro movimiento, iniciado por Abû I-Hasan al-Aš'arî (873-935), de quien tomó el nombre: el *kalâm aš'arî*, que, sin embargo, no abandonó el método de argumentación racional establecido por los mu tazilíes. Uno de sus principales exponentes fue Abû Bakr al-Bâqillânî (m. 1013), quien al parecer afirmó que los seres creados no son más que un conglomerado de átomos, partes o sustancias indivisibles que, creados por Dios, no duran más que un instante, por lo que Dios está continuamente re-creándolos: atomismo del ser, del espacio y del tiempo. Esta doctrina pretendía salvaguardar al máximo la Omnipotencia de Dios, único Ser realmente existente y único Agente: los seres creados no tienen ninguna consistencia ontológica ni ninguna duración frente a Dios (cf. Baffioni, 1982).

El atomismo aš'arî, al que se le ha aplicado también el término de "ocasionalismo" en referencia a la doctrina de Malebranche, se basa en la creencia en la eficacia exclusiva de Dios: los sucesos que tienen lugar en la naturaleza no son más que la "ocasión" o manifestación de la directa intervención divina. Esto implica que todas las cosas y todos los sucesos de la naturaleza son discontinuos, separados entre sí, independientes los unos de los otros, cuya única conexión entre ellos se produce por la Voluntad divina. Todo efecto observado en la naturaleza es causado únicamente por Dios. Este atomismo tenía concluía indefectiblemente en una negación de la teoría de la causalidad, tal como ésta era entendida por los filósofos. Fue doctrina criticada por Averroes (cf. Averroes, 1954).

Esta enseñanza no debe ser considerada como la "filosofía natural" del Islam, según se ha afirmado, sino simplemente como una entre las diversas filosofías de la naturaleza formuladas por pensadores musulmanes. Permite comprender en parte cómo el debate entre la teología y la filosofía en el Islam no fue un debate entre dos visiones del mundo distintas, una islámica y la otra no islámica, sino entre dos perspectivas filosóficas particulares dentro de una amplia visión islámica del universo que incluía elementos ajenos al originario Islam (cf. Averroes, 1987).

II

La Filosofía, aunque de origen griego como afirmó al-Fârâbî, al haber adoptado y adaptado las principales doctrinas filosóficas griegas para proponer soluciones a diversos problemas, no se puede separar del movimiento interno que se operaba en el mundo árabe desde sus inicios; es decir, no fue algo ajeno a la cultura islámica: hubo filosofía porque previamente había madurado un pensamiento que tenía como núcleo de cohesión las ideas coránicas y de la tradición. Pero ella se presentó como un nuevo camino para encontrar el sentido de la Ley y alcanzar, de manera autónoma e independiente de ésta, la Verdad. Era el camino de la razón, único capaz de entender la filosofía como sabiduría estrictamente humana, independiente y desligada de la religión.

La reflexión sobre textos griegos facilitó la elaboración de una síntesis, de base aristotélico-neoplatónica, que dio estructura al pensar filosófico, al menos hasta Averroes. La vinculación que esta filosofía mantuvo con la ciencia fue otro de sus rasgos distintivos, porque el saber de Grecia fue visto como integrador de la totalidad de saberes, en tanto que completaban la formación del hombre perfecto, aquel que se consideraba capaz de dominar la naturaleza y sus secretos. De la asimilación, aplicación y transformación de estos materiales, ajenos a la cultura islámica, resultó la elaboración de doctrinas que respondían a cuestiones tales como las de la relación entre filosofía y religión, con la justificación racional de la profecía; la explicación del Uno Supremo o Ser Primero y la formación del universo; en fin, la afirmación de la realidad individual y social del hombre, con sus implicaciones políticas por pertenecer a una comunidad, la musulmana. En torno a estas tres grandes cuestiones se articuló la filosofía en el Islam.

La segunda de ellas tiene que ver con la explicación del universo a partir de un Primer Principio, tesis que en religión se formulaba como el problema de la creación del mundo por Dios, enunciado en la *šahâda* o testimonio de fe: el "No hay más que un solo Dios" implica el reconocimiento de la existencia de una sola realidad de la que depende todo cuanto existe. La unión de la metafísica del Ser de Aristóteles y la del Uno de Plotino tuvo como consecuencia una concepción de la realidad en la que metafísica, cosmología y antropología quedaron vinculadas entre sí, siendo su punto de unión la doctrina del Intelecto a la que todos los filósofos hubieron de aplicarse. Reconocida la existencia de Dios como hecho incuestionable, se planteó el asunto de las relaciones de Dios con el universo y si éste era eterno o había tenido un comienzo. Si se reconocía la eternidad de Dios y del mundo, las relaciones tendrían que ser eternas también; como eternidad y necesidad se implican mutuamente, según doctrina aristotélica, aquella relación entre Dios y el universo estaría entonces dominada por la necesidad; pero necesidad y voluntad libre se excluyen mutuamente, por lo cual la eternidad del universo ha de implicar que Dios carece de libre voluntad y está sometido a la necesidad. Por el contrario, si el universo se reconoce como creado, la libre voluntad de Dios se afirma como aquella facultad en virtud de la cual se da en Dios el acto por el que el universo existe. En este contexto se movió la polémica entre filósofos y teólogos, siendo éstos firmes defensores de la radical temporalidad del universo y de la aún más radical libertad del acto creador de Dios, mientras que los filósofos, con la excepción de al-Kindî aún influido por las raíces teológicas de las que surgió su pensamiento, afirmaron la eternidad del universo y ofrecieron una explicación racional de la realidad, articulada en torno al proceso de la emanación y a la ratificación de la teoría de la causalidad y del carácter necesario del universo.

Al-Fârâbî propuso la distinción entre ser necesario y ser posible, con lo que modificó la metafísica aristotélica, basada en la teoría hilemórfica para explicar el

cambio; ahora éste sólo tiene lugar en el ser posible por la distinción que en él se da entre esencia y existencia y por la necesidad de otro ser que haga existir su esencia. Para él, el Ser Necesario es el Uno plotiniano y, a la vez, el Primer Motor Inmóvil de la *Física* y el Intelecto de la *Metafísica* aristotélicas. Es Uno absoluto, perfecto, autosuficiente, eterno, incausado, inmaterial y sin contrario; mueve por ser inteligible y amable. Por ser intelecto, se piensa a sí mismo y, por la sobreabundancia de ser que posee, da lugar a un proceso de emanación que es el inicio de la multiplicidad. Es un proceso necesario, sin voluntad ni elección, que origina un primer Intelecto en el que ya está presente la dualidad de sujeto que piensa y objeto de pensamiento. Este primer ser emanado, al pensar al Ser Primero del que procede, genera un nuevo Intelecto; al pensarse a sí mismo, genera el primer cielo, la esfera extrema. A su vez, el segundo Intelecto da lugar, por idéntico procedimiento, a un tercer Intelecto y al segundo cielo, la esfera de las estrellas fijas. Se generan así Intelectos sucesivos hasta llegar al décimo y las esferas de Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna. El décimo Intelecto, identificado con el intelecto agente de la tradición aristotélica, genera la tierra, el mundo de la generación y de la corrupción. Es un universo concebido según una jerarquía ontológica, constituida por seis principios: Ser primero, los nueve Intelectos separados o causas segundas, el intelecto agente, el alma, la forma y la materia. Los tres primeros no son cuerpos ni están en cuerpos; los tres últimos tampoco son cuerpos, pero están unidos a los cuerpos. Materia y forma constituyen los principios más imperfectos. La unión de materia y forma constituye los cuerpos sensibles, sometidos a la generación y la corrupción. El alma es principio de movimiento, porque produce en cada ser una tendencia, un deseo de conocer la causa de la que procede y su causa mediata, el Ser Primero, explicando así el movimiento de retorno del universo a su origen.

Avicena aceptó este mismo esquema de explicación del universo, si bien perfeccionó algunos conceptos fundamentales de la metafísica farabiana. Desarrolló la idea de ser como concepto primario que se percibe por intuición directa. Amplió el estudio del ser necesario y del ser posible; aquél es unidad absoluta, por lo que no puede tener composición de esencia y existencia, y como no tiene género ni diferencia, es indefinible e indemostrable; respecto de los seres posibles, estableció la distinción entre posibles por sí mismos y necesarios por otro, una vez que han recibido del ser necesario la existencia. Por esta distinción pudo modificar el proceso de emanación, explicándolo de la siguiente manera: el Ser Necesario o Primero da lugar, cuando se piensa, al primer Intelecto. Éste realiza un doble acto de pensamiento del que surgen tres entidades: se piensa como necesario por haber recibido su existencia del Primero y genera el alma que mueve al primer cielo; se piensa como posible en sí mismo y genera el cuerpo de este primer cielo; y piensa al Ser Primero que es su causa y genera un nuevo Intelecto. El proceso se repite igual hasta llegar al Intelecto agente o décimo. La necesidad del universo en este proceso determina su eternidad.

En al-Andalus, la controversia sobre el universo y su principio fue solucionada por Ibn Tufayl de Guadix a partir de observaciones empíricas, examinando los fenómenos que le rodean. El solitario Hayy descubre las respuestas a las preguntas que se formulan en su experiencia cotidiana y a través de los experimentos que realiza. Estudia la naturaleza y de la multiplicidad de individuos que en ella existen llega a la afirmación de la unidad de la especie. Ascende desde los niveles más bajos de la realidad hasta los más elevados, hallando siempre una causa de todo cuanto existe. Desde el planteamiento del problema de la creación o eternidad del universo concluye que es necesario admitir la existencia de un Hacedor que le haya dado existencia, del que procede todo cuanto es, primer motor y causa eficiente y final de todo el universo.



Contra el carácter necesario y causal que se infería de tal explicación reaccionó el Islam ortodoxo, por el peligro que entrañaba para la visión de las relaciones entre Dios y el universo. Algazel dirigió la oposición intelectual al criticar tres tesis de los filósofos que, por atentar contra principios fundamentales del Islam, debían ser tachadas de *kufri*, esto es, de infidelidad o incredulidad: haber sostenido la eternidad del universo; haber negado que Dios conoce los particulares – lo que significaba rechazar la Providencia divina –; y, en fin, haber excluido la resurrección de los cuerpos. Tal crítica la realizó en su conocida obra *Tahâfut al-falâsifa* [*La destrucción de los filósofos*] (Algazel, 1927).

Averroes replicó a este ataque con su *Tahâfut al-tahâfut* [*La destrucción de La destrucción*] (Averroes, 1961), donde, además de defender las tesis filosóficas, se propuso purgar las doctrinas aristotélicas del neoplatonismo que los filósofos anteriores habían introducido en ellas. Es una de las razones que explican su pretensión de comentar por completo la obra de Aristóteles, en su deseo de dar a conocer el verdadero pensamiento del filósofo griego, aunque no pudo librarse por completo del neoplatonismo al mantener determinadas concepciones de orden religioso (cf. Jolivet, 1982, p. 225-245).

Para Averroes, el discurso de Algazel no es un lenguaje estrictamente filosófico, porque los razonamientos de los que se sirve son meramente probables, dialécticos o retóricos y persuasivos, pero no demostrativos ni, por consiguiente, científicos. Así, la obra comienza exponiendo el primer argumento dado por Algazel contra los filósofos, referente a la doctrina de la eternidad del universo. Para exponer las teorías de los teólogos y de los filósofos peripatéticos sobre si el mundo es eterno o creado, Averroes dedicó, además de muchas páginas del *Tahâfut al-tahâfut*, un opúsculo original, no conservado en su original árabe pero sí en su versión hebrea, la *Maqâla fî kayfiyya wuwûd al-‘âlam* [*Discurso sobre cómo es la existencia del universo*] (cf. Cruz Hernández, 1997, p. 367), en donde afirma que el universo es eterno y creado al desvincular la creación en el tiempo de la creación de la nada: la mayor parte de los desacuerdos entre filósofos y teólogos se deben a la ambigüedad de lo que es llamado preeterno y originado temporalmente (Kogan, 1984, p. 207). Averroes critica este tipo de razonamiento:

Al referir la prueba de los filósofos sobre la eternidad del universo, Abû Hâmid dice: “Nos limitaremos en este capítulo a aquellas pruebas tuyas que ocupan un lugar en el alma. Este capítulo consta de cuatro pruebas. Prueba primera: cuando ellos dicen que es imposible que lo que comienza a ser proceda de lo absolutamente eterno; porque, si suponemos a lo eterno sin que de él proceda el mundo, por ejemplo, y luego procede de él, entonces no procedería antes, porque no había nada que le inclinase a ser; al contrario, el ser del universo era posible a partir de él con posibilidad absoluta. Cuando comenzó a ser, no se libró de que algo que le inclinase llegara o no llegara a ser. Si algo que le inclinase no hubiera llegado a ser, entonces el universo permanecería en pura posibilidad, tal como era antes; si algo que le inclinase llegó a ser, entonces habría que trasladar la cuestión a este algo que le inclinase: ¿por qué inclinó ahora y no antes? El asunto procedería así hasta el infinito o se llegaría a algo que inclinase, que nunca habría dejado de inclinarse”. Y yo digo: Este argumento es un argumento que está en el grado más alto de la dialéctica, pues no llega al grado de la demostración, porque sus premisas son comunes y las comunes están próximas al equívoco, mientras que las premisas de las demostraciones pertenecen a cosas substanciales y que se corresponden mutuamente (Averroes, 1930, p. 4-5).

Para entender esta crítica, hay que saber que Averroes reduce a tres los tipos de argumentos que Aristóteles había especificado en sus obras lógicas: el demostrativo, el dialéctico y el retórico. El propio de los filósofos es el demostrativo;

el de los teólogos, el dialéctico; el de la gente vulgar, el retórico, que es el que se sirve sólo de la imaginación (cf. Averroes, 1998, p. 124). En esta triple distinción funda Averroes la diferencia entre filosofía y religión, destinada la una a los sabios, capaces de la demostración, y la otra a la gente común, que ha de contentarse con el sentido literal del texto revelado:

En su libro titulado *El que libera del error* [Algazel] va contra los filósofos y señala que la ciencia solamente se consigue con el aislamiento y la reflexión y que este grado de conocimiento pertenece al género de los grados de conocimiento de los Profetas. Igualmente, expone esto mismo en su libro titulado *Alquimia de la felicidad*. A causa de este desorden y confusión los hombres se han dividido en dos grupos. Uno de ellos se dedica a denigrar a los filósofos y la filosofía; el otro grupo se dedica a interpretar la Ley y a querer someterla a la filosofía. Todo esto es un error. Antes al contrario, se debe aceptar la Ley en su sentido literal y no exponer a la gente común la armonía entre la Ley y la filosofía, porque exponerles eso es exponerles las conclusiones de la filosofía sin tener demostración apodíctica de ellas. Esto no es lícito ni está permitido; me refiero a exponer algunas de las conclusiones de la filosofía a quien no tiene demostración apodíctica de ellas, porque eso no es propio de los sabios que armonizan la Ley y el intelecto ni tampoco de la gente común que está supeditada al sentido literal de la Ley (Averroes, 1998, p. 122).

Pero extiende también estos reproches a los filósofos musulmanes, a los que acusa de servirse de argumentos dialécticos y probables:

Por esto, quien de este modo quiere demostrar al agente, lo hace por un discurso persuasivo y dialéctico, pero no demostrativo; se piensa que Abû Nasr (al-Fârâbî) e Ibn Sinâ siguieron este método para probar que todo acto tiene un agente, pero es un método que los antiguos no practicaron; ellos dos siguieron en esto a los teólogos de nuestra religión (Averroes, 1930, p. 54).

Los discursos demostrativos están en los libros de los antiguos, que escribieron acerca de esta ciencia, en particular en los libros del Sabio Primero, no en lo que sobre esto afirmaron Ibn Sinâ y otros de los que pertenecen al Islam, si algo se encuentra en ellos sobre esto, pues lo que sostienen acerca de esta ciencia pertenece al género de los discursos probables, porque constan de proposiciones comunes y no particulares, es decir, ajenas a la naturaleza de lo investigado (Averroes, 1930, p. 325).

Para combatir el ataque de Algazel, Averroes no utiliza el sistema elaborado por los filósofos árabes, sino que recurre a los argumentos expuestos por los antiguos filósofos, especialmente los de Aristóteles, porque está persuadido de que las obras de éste contienen el principio de toda verdad y la definitiva explicación del sistema del universo. Lo que Averroes intenta, entonces, es defender la filosofía que él cree verdadera, la de Aristóteles. Atenerse a las soluciones que se deducen de los principios aristotélicos, no usar más que los términos definidos con precisión por el filósofo griego y proponer las interpretaciones del texto que eviten doctrinas no aristotélicas fue la tarea a la que se consagró, convencido de que era la única manera de restaurar esa verdadera filosofía. Se trataba, pues, de evitar la mala interpretación que del pensamiento de Aristóteles se había hecho anteriormente y recuperarlo en su genuina originalidad.

IV

30

La cosmología expuesta por al-Fârâbî y Avicena descansaba en una determinada concepción de la metafísica, resultado de la unión de la neoplatónica

del Uno y de la aristotélica de la substancia o del ser. Averroes, al querer restaurar el original pensamiento de Aristóteles, rechazó esa concepción de la Metafísica, retornando a la aristotélica para desde ella establecer una explicación del universo.

Aunque conocido como el Comentador por antonomasia, Averroes no fue un simple comentarista. Su empeño se centró en experimentar cuanto le fuera posible: observó los fenómenos de la naturaleza y los celestes, analizó los efectos del clima sobre las complejiones de los hombres, estudió el comportamiento de los animales, se fijó en las características peculiares de diferentes pueblos. De sus observaciones y experimentos extrajo conclusiones a veces diferentes de las de Aristóteles, lo que permite percibir su libertad respecto de éste. Pero la oscuridad de muchos textos aristotélicos, debida en muchos casos a la deficiente y, en algunos casos, incomprensible traducción que tenía, le impidieron dar correcta interpretación de pasajes aristotélicos. Procuró interpretar los textos de manera que se subrayara la oposición entre Aristóteles y Platón y se criticaran y corrigieran las opiniones de Avicena. Vio siempre a Aristóteles como el maestro de lógica, cuyo rigor en las demostraciones debía ser seguido continuamente. Por ello, consideró que la lógica perfila el camino que sigue el conocimiento del hombre, desde lo sensible hasta la verdad intelectual:

Las artes y las ciencias son de tres clases: o especulativas, que son las que tienen por único objeto el conocimiento; o prácticas, que son aquellas en que el conocimiento es un medio para la acción; o auxiliares y directivas, que son las artes lógicas (Averroes, 1919, p. 5).

Esas ciencias especulativas de las que habla son tres: la Física, que versa sobre el ser en movimiento; la Matemática, que se ocupa de la cantidad abstraída de la materia; y la Metafísica o Teología, que estudia el ser en general. Las dos primeras son particulares, al tratar de seres en estados determinados, mientras que la última es ciencia universal, por ocuparse de lo que tiene que ver con el ser en absoluto.

Física y Metafísica son las dos ciencias principales que interesan a Averroes. Para entender el planteamiento que hace de ellas hay que tener presente su crítica a Avicena, centrada en los siguientes puntos: Avicena introduce demostraciones físicas en Metafísica, como la prueba de la existencia del Primer Motor; confunde el uno trascendental con el uno numérico; considera la existencia como un accidente por relación a la substancia; admite una influencia inmediata de las formas separadas sobre las cosas engendradas; considera que del uno no puede proceder sino una sola cosa; su distinción entre lo posible y lo necesario no está fundada; su interpretación de la creación es falsa; estima que los cuerpos celestes tienen facultades imaginativas; cree que la tridimensionalidad es un elemento diferente de la corporeidad y distingue una forma de la corporeidad que individualiza. Para Avicena, la Metafísica es la ciencia que se ocupa de lo que está *más allá* de la Física; para Averroes, en cambio, es una ciencia cuyo estudio viene *después* de la Física. Avicena había querido probar la existencia de substancias separadas a partir de algo distinto del mundo sensible. La Metafísica sólo puede constituirse cuando la Física haya probado la existencia del Primer Principio, que, según Averroes, es el Primer Motor:

Pues la física muestra la existencia de la substancia eterna, y esto al final del <libro> octavo de la *Física*, de la misma manera que se han mostrado los principios de la substancia generable y corruptible en el <libro> primero de este tratado. Entonces, ¿cómo se dice que el físico los supone, siendo así que su existencia no puede ser mostrada sino en la física? [...] Puesto que los primeros principios del objeto de la física no tienen primeros principios, no se puede demostrar la existencia de los primeros principios del objeto de la física a no ser mediante cosas que son posteriores en la física. Por esto, no hay manera de

explicar la existencia de una substancia separada si no es por el movimiento. Las vías que, como se piensa, conducen a la existencia del primer motor, distintas de la vía del movimiento, son todas ellas vías persuasivas. Si fueran correctas, serían pruebas indicativas numeradas en la ciencia del filósofo, pues de los principios primeros no puede haber demostración [...]. En cuanto a Ibn Sīnā, puesto que cree que esta doctrina es válida en tanto que ninguna ciencia demuestra sus principios, y toma esto de manera absoluta, afirma que es el que se ocupa de la filosofía primera el que ha de encargarse de exponer la existencia de los principios de la substancia sensible, sea eterna o no. Afirma que el físico supone que la naturaleza existe y que el que se ocupa de la teología es el que demuestra su existencia; en este aspecto no distingue entre las dos substancias, como sucede aquí en este discurso en su sentido aparente. Se puede objetar: ¿El que investiga los principios del ser en tanto que ser no es el que se ocupa de la filosofía primera? ¿El que investiga los principios del ser en tanto que ser no es el que investiga los principios de la substancia, como se ha dicho al comienzo de este libro? ¿Los primeros principios y los orígenes de la substancia no son los principios del objeto de la disciplina de la física? Entonces, ¿no es la teología la que se encarga de exponer los principios del objeto de la física, mientras que la física sólo los supone? Se responde: Sí, el filósofo primero es el que busca cuáles son los principios de la substancia en tanto que es substancia y explica que la substancia separada es principio de la substancia natural. Pero, cuando expone esta cuestión, presupone lo que se ha explicado en la física; por lo que se refiere a la substancia generable y corruptible, presupone lo que se ha explicado en el libro primero de la *Física*, a saber, que está compuesta de forma y materia; por lo que se refiere a la substancia eterna, presupone lo que se ha explicado al final del libro octavo, a saber, que el motor de la substancia eterna es algo que está libre de la materia. Explica después que los principios de la substancia generable y corruptible son substancias, que los universales no son substancias de éstas, ni los números ni, en general, las formas ni las <cosas> matemáticas [...]. También explica en este libro que el principio de la substancia primera separada es igualmente substancia, forma y fin, y que mueve por ambos modos a la vez. Esto es aquello cuya explicación pretende en primer lugar en este libro; pero como el método de investigar de esta ciencia consiste en investigar los principios de la substancia en tanto que es substancia, sea eterna o no, en este libro comienza por los principios de la substancia no eterna, recordando lo que sobre ello ha explicado en la física y en los libros precedentes, aunque su investigación en ellos ha sido por el método propio de esta ciencia. Luego, a continuación, comienza a explicar los principios de la substancia eterna, y establece también lo que sobre ello se ha explicado en la física, y la investigación de ello es la propia de esta ciencia, como que es una substancia, forma primera y fin primero. Estudia luego esta substancia inmóvil: ¿es una o múltiple? Si es múltiple, ¿cuál es el uno al que se reduce y cómo se ordena esta multiplicidad a partir de él? Así se ha de entender lo que tienen en común estas dos ciencias, quiero decir la física y la teología, al investigar los principios de la substancia. Me refiero a que la física explica su existencia en tanto que son principios de la substancia móvil, mientras que el que se ocupa de esta ciencia los investiga como principios de la substancia en tanto que es substancia, no de la substancia móvil (Averroes, 1937-1948, p. 1422-1426).

La Metafísica viene después de la Física, pero no es continuación de ella, puesto que ésta estudia los principios de la substancia en tanto que principios del movimiento, mientras que el metafísico lo hace como principios de la substancia. Se trata de una nueva consideración de aquellos principios, de una nueva perspectiva desde la que son vistos. Ella se ocupa, pues, de la substancia y de sus principios. El filósofo repite lo hecho en la Física; pero el modo y el objetivo de la investigación son diferentes, pues la investigación que realiza la Metafísica es más general y más abstracta. Esta concepción de la Metafísica como posterior a la Física le lleva a precisar su objeto.

Como aristotélico, acepta la definición de que es un estudio del ser en tanto que ser. Plantea el problema de descubrir el significado de estas palabras, porque tarea de la metafísica es también ocuparse de las palabras. El análisis de los términos forma parte de la metafísica, en donde tienen un sentido analógico. En las otras ciencias, las palabras son los signos inmediatos de los objetos de experiencia o de nociones generales; en cambio, en metafísica son signos, pero su significado no puede ser reemplazado por ningún otro, ni siquiera por el Uno absoluto, simple postulado indeterminado por relación a la multiplicidad de los seres concretos. Por ello, la metafísica debe referirse a la diversidad fundamental de los seres según las diez categorías, en las que el ser se da.

El examen del ser le lleva, como a Aristóteles, a comprenderlo como substancia. Pero Averroes entiende que este ser del que se ocupa la metafísica es aquella realidad que existe independientemente de la mente, por lo cual la metafísica ha de interesarse por la substancia, porque es la única categoría que existe independientemente de las demás, y por sus principios y causas:

Ésta es otra razón por la que también la investigación debe tratar sobre la substancia, excluyendo las otras categorías, pues, si la substancia se pone aparte de las otras cosas, ninguna de ellas existe en absoluto; ellas sólo existen para la substancia. Ejemplo de esto es que ni de la cualidad ni de los movimientos se dice que existen absolutamente, pues de ellos sólo se dice que existen como cualidades y que existen como movimientos, no que existan absolutamente. A saber, el movimiento es movimiento de algo y la cualidad es cualidad de algo, pero la substancia no es substancia de algo. El ser propia y absolutamente es la substancia; las otras categorías existen por relación (Averroes, 1937-1948, p. 1414-1415).

La Metafísica estudia la substancia como primera realidad entre los seres. El metafísico debe comenzar por el estudio de la substancia sensible, no en tanto que sensible, sino en tanto que substancia; debe comprender, además, la materia y la forma y el Primer Motor en tanto que principios de la substancia. Y el estudio de la materia y de la forma le llevan a conocer la forma primera de todos los seres, porque del estudio del Primer Motor resulta el conocimiento del fin último de todos los seres. El Primer Motor de la Física, primera substancia de la Metafísica, mueve todo porque es principio y fin de todo:

El físico es el que proporciona las causas motriz y material de la substancia móvil, pero no puede hacerlo respecto de la formal y final, mientras que el que se ocupa de esta ciencia es el que expone cuál es la causa de la substancia móvil que se ha descrito, me refiero a la formal y la final; y esto, porque da a conocer que el principio motor, cuya existencia ya se ha explicado en la física, es el principio de la substancia sensible a la manera de forma y fin. Desde este punto de vista, el que se ocupa de esta ciencia busca los elementos de la substancia sensible, que son los elementos que tiene el ser en tanto que ser. Explica en esta ciencia que el ser inmaterial, que ha sido explicado como siendo motor de la substancia sensible, es una substancia anterior a la substancia sensible y que es principio suyo en tanto que es su forma y fin. De esto debemos comprender que el que se ocupa de esta ciencia examina los primeros principios de la substancia física, es decir, la forma primera y el fin. El físico es el que examina la causa motriz y la material, mientras que en esta ciencia se establece la existencia de estas dos causas como principio para examinar las otras dos (Averroes, 1937-1948, p. 1433-1434).

La causa de la substancia móvil es la substancia inmóvil, el Primer Motor, cuya existencia ya ha demostrado el físico, con lo que, en definitiva, la Metafísica es el estudio de Dios en tanto que substancia eterna. Expresado de otro modo, la Física

estudia los principios próximos y materiales de las substancias; la Metafísica sólo se ocupa de los principios últimos: las formas puras y la forma inmaterial por excelencia, Dios, la substancia eterna como fin último de la Metafísica. De aquí que, al contrario que en Avicena, la Física, según Averroes, es ciencia preliminar y necesaria para la Metafísica; ésta, a su vez, completa el conocimiento que en aquélla se había iniciado.

V

Dentro de esta concepción, Averroes describe el universo con una explicación enraizada en el naturalismo griego. Lo primero que debe hacer para ello es rechazar la que habían ofrecido sus antecesores musulmanes, iniciándola con una crítica del universo de al-Fârâbî y de Avicena dividido en ser necesario y ser posible, porque tal división destruye la noción misma de posible:

La división del ser en ser necesario y ser posible no es una división cognoscible, puesto que no se toma por 'posible' lo verdaderamente posible (Averroes, 1930, p. 199).

Una división más adecuada del ser, más acorde con la realidad, es la que establece la división del ser en acto y ser en potencia. Es ésta la que le permite entender el universo no como un ser posible que recibe la existencia de otro, sino como un todo necesario, sin ninguna posibilidad de no existir o de una existencia diferente a la que tiene. El universo está en un proceso eterno de devenir y está organizado en virtud de unas leyes, que son las causas del universo, aquéllas que ya habían sido señaladas por los antiguos filósofos:

Los seres que comienzan a ser tienen cuatro causas: agente, materia, forma y fin. Esto es algo evidente, pues que existan es algo necesario para las cosas causadas, en particular aquéllas que son parte de lo causado, es decir, la que unos llaman materia y otros condición y receptáculo, y la que unos llaman forma y otros cualidad del alma (Averroes, 1930, p. 521).

Al establecimiento de estas causas llegaron los filósofos, dice Averroes (cf. Averroes, 1930, p. 210), en su intento de conocer los seres por medio de la razón y no por medio de cualquier opinión recibida sin demostración. Descubrieron que los seres del mundo sublunar están compuestos de una forma, por medio de la cual llegaron a ser existentes después de no haber sido, y de una materia, aquello de lo que llegaron a ser. Descubrieron que llegaron a ser por algo, el agente, y por razón de algo, el fin. Materia y forma son las causas inmanentes de los seres, en cuanto que de ellas está constituido todo ser causado, y agente y fin son las causas externas que dan razón de la existencia de los seres:

Las causas de la cosa, de las que se sigue necesariamente su ser, son la forma y el fin (Averroes, 1983, p. 6).

La búsqueda de los principios señala el punto de partida de la indagación de la realidad que lleva a cabo Averroes, que, al igual que en Aristóteles, es puramente física, es decir, comienza por un análisis de los cambios que se producen en el mundo de la generación y de la corrupción, el mundo sublunar. Siguiendo al filósofo griego, el estudio de los cambios en este mundo y el análisis de la generación y de la corrupción de los cuerpos terrestres le lleva a la noción de materia, que trata de explicar y que hace extensiva al mundo celeste, poblado por las esferas celestes y sus motores. ¿Cuál es la concepción que de ella tiene Averroes? ¿Es causa agente de la

realidad del universo, como algún estudioso ha querido ver? En el *Compendio de Metafísica* se puede leer la triple acepción que el término "materia" tiene:

La materia se dice de varias clases. Una de ellas es la materia primera, y es la que carece de forma. Otra es la dotada de formas, como sucede en los cuatro elementos, que son la materia de los cuerpos compuestos. Esta especie de materia es de dos clases: una de ellas es ésta que acabamos de mencionar, que se caracteriza por el hecho de que no desaparece totalmente la forma que tiene cuando sobreviene otra forma, sino que la forma de la materia existe en ella como algo intermedio, según se ha demostrado en el *Libro de la generación y de la corrupción* (Averroes, 1958, p. 23, 70 y 124); la segunda es aquella en la que permanece la forma de la materia al advenirle la otra forma, como la disposición que hay en algunos cuerpos de partes semejantes para recibir el alma. Ésta es la que se caracteriza propiamente por el nombre de substrato (Averroes, 1919, p. 52-53).

Materia primera sin forma; materia con una forma que perdura en una especie de existencia intermedia; materia con una forma que permanece junto a otra y que es la que debe ser llamada, con propiedad, substrato o sujeto. Tales son los tres significados del término, según Averroes. ¿Qué sentido tiene cada uno de ellos? Siguiendo siempre a Aristóteles, explica cómo una cosa puede servir de materia para otra, bien conservándose en parte, bien permaneciendo en sí misma tal como es y recibiendo en sí otra forma. Ejemplo de aquella materia cuya forma sólo desaparece en parte son los cuatro elementos, que sirven de materia para la generación de los cuerpos compuestos. Ésta es la segunda de las tres acepciones enumeradas. Ejemplo de aquella materia en la que la forma anterior se conserva plenamente es el cuerpo de los seres animados, que, sin dejar de ser cuerpo, recibe el alma que lo informa. Éste es el tercer significado, aquella materia que merece ser llamada substrato o sujeto, que confirma en otro texto, en el que Averroes declara que la materia carece de formas y es informada primero por una forma universal, que es el género, y luego por las formas individuales:

Resulta claro de esto que el género no es la materia. El género es la forma universal y la materia es en tanto que no puede haber en ella en acto nada de lo que recibe; no es la esencia de la forma en modo alguno, ni de la universal ni de la particular; sin embargo, sólo recibe en primer lugar la forma universal y luego recibe, por mediación de la forma universal, las restantes formas hasta llegar a las formas individuales; ella es una en número por razón de que es sujeto de las formas individuales, pero múltiple en tanto que es divisible por ellas (Averroes, 1930, p. 97-98).

¿Cuál es, entonces, el sentido que tiene la primera acepción? ¿Qué es la materia primera informe? ¿No es ésta la que con toda propiedad debería ser llamada substrato o sujeto?

En diversos lugares postula la necesidad de un substrato, de un sujeto, que sustente todo cambio, que sea capaz de recibir las formas y que sea él mismo informe. A este sujeto o substrato lo concibe como la pura potencia de ser:

El cambio substancial en los individuos exige un sujeto que no esté en acto y que no tenga forma alguna por la cual se constituya en substancia. Si tuviera una forma, no podría recibir ninguna otra, a menos que aquélla fuera destruida, pues es imposible que un solo sujeto tenga más de una forma. Y si fuese una substancia simple que existe en acto, entonces no podría ser pasivo ni receptivo, pues lo que está en acto, en tanto que está en acto, no puede recibir otra cosa que esté en acto. Por consiguiente, la naturaleza de este sujeto que recibe tales formas, a saber, la materia primera, necesariamente pertenece a la naturaleza de la potencia; es decir, su diferencia substancial es la potencia. Este sujeto no

tiene ninguna forma propia ni naturaleza que exista en acto, sino que su substancia radica en ser capaz de; por esto, la materia recibe todas las formas (Averroes, 1941, p. 60)

De cuanto acabamos de decir se sigue necesariamente que hemos de establecer un sujeto último para todos los seres generables y corruptibles, en el que nada hay en acto en absoluto y que no tiene forma que le sea propia (Averroes, 1983, p. 114).

Respecto de la materia primera, se ha mostrado en la *Física* que carece de forma (Averroes, 1919, p. 194-195).

La materia primera, en su primera acepción, es el verdadero sujeto último que no puede ser recibida por ningún otro sujeto, es el substrato en que se sustentan todas las formas. Por ello, la materia ha de ser informe, ha de carecer de forma que le sea propia, pues a su naturaleza pertenece el estar en potencia, el ser la mera capacidad de recibir las formas:

Todo lo que comienza a ser es posible antes de su comenzar a ser, pues la posibilidad requiere algo para subsistir, a saber, el receptáculo que recibe a la cosa posible (Averroes, 1930, p. 100).

Hay, por tanto, un substrato necesario que es el recipiente de la posibilidad y el sujeto del cambio y de la generación (Averroes, 1930, p. 106).

Una vez que Averroes pone de manifiesto la necesidad de este sujeto o substrato último, que da razón del cambio substancial, quiere precisar aún más cuál sea la realidad de la materia, una realidad que consiste en ser en potencia:

Después de haber explicado que la materia es el sujeto de los contrarios, Aristóteles quiere explicar qué clase de ser es el de la materia. Por este motivo establece que el ser, en cada una de las clases de las categorías, se divide en lo que está en potencia y en lo que está en acto (Averroes, 1937-1948, p. 1439).

El uso más corriente en filosofía y el más común entre los filósofos del término "potencia" es el modo de ser de una cosa que está en disposición de existir después en acto. Ésta es la potencia a la que se da el nombre de materia (Averroes, 1919, p. 46).

La materia es el sujeto del cambio, que es explicado como el paso al acto de aquello que está en potencia. Pero la potencia no se puede identificar con la posibilidad. La posibilidad se opone a la necesidad, es aquello que satisface las exigencias de la realidad; en cambio, la potencia se opone al acto, lo que puede llegar a ser, pero todavía no es. La potencia es lo que necesariamente, en algunos individuos de la especie, ha de pasar al acto; la posibilidad en modo alguno exige esta actualización.

Ahora bien, hay dos clases distintas de posibilidad, la del agente y la del paciente, siendo aquélla posibilidad extrínseca y ésta posibilidad intrínseca:

No se debe creer que la posibilidad que es por parte del recipiente es como la posibilidad por parte del agente. Pues decir de Zayd que puede hacer algo es diferente que decir del paciente que se le puede hacer algo. Entonces, la posibilidad del recipiente se establece como condición de la posibilidad del agente, pues el agente que no puede actuar es imposible <como agente> (Averroes, 1930, p. 100-101).

Dos clases de posibilidad que revisten características muy distintas: la posibilidad del paciente no puede convertir en acto su propia posibilidad, exigiendo

un determinante externo que lo actualice; al contrario, la posibilidad del agente puede determinarse por sí misma, pues no necesita determinante externo:

La posibilidad está unas veces en el agente, siendo la posibilidad de hacer, y otras veces en el paciente, siendo la posibilidad de recibir. No parece que la necesidad de algo determinante sea igual en ambos. Es decir, sabido es que la posibilidad que está en el paciente necesita de un determinante externo [...]. En cambio, la posibilidad que está en el agente parece que en muchos casos no necesita de un determinante externo para pasar al acto, pues en el agente el paso de la inactividad a la actividad no suele ser considerado como un cambio que necesite de algo distinto (Averroes, 1930, p. 5-6).

La posibilidad que propiamente conviene a la materia es la posibilidad pasiva de ser, una posibilidad que, en tanto que tal y en tanto que reside en un sujeto, permite fundar la eternidad del universo:

Puesto que es imposible que la posibilidad anterior al ser que comienza sea absolutamente sin substrato, y puesto que es imposible que el agente sea el substrato y lo posible – pues lo posible cesa en la posibilidad cuando se actualiza –, no queda sino que el sujeto de la posibilidad sea el recipiente mismo de lo posible, es decir, la materia. Pues la materia, en tanto que materia, no se genera, porque si lo fuere necesitaría otra materia, con lo que se llegaría hasta el infinito. Antes al contrario, la materia sólo se genera en tanto que forma parte del compuesto de materia y forma. Todo lo que se genera, sólo se genera a partir de una cierta cosa; y esto o bien da lugar a una regresión al infinito que llevaría a una materia infinita, lo que es un disparate imposible, aunque supongamos un motor eterno, porque no existe algo que sea infinito en acto; o bien las formas se suceden en un substrato ingenerable e incorruptible en una sucesión eterna y cíclica. Siendo así, es necesario un movimiento eterno que proporcione esta sucesión en las cosas que se generan y se corrompen eternamente. Está claro, entonces, que la generación de cada uno de los seres engendrables implica la corrupción de otro, mientras que la corrupción de uno implica la generación de otro, pues, en caso contrario, una cosa se generaría del no-ser. El significado de “generación” es el cambio y la mutación en acto de aquello que está en potencia (Averroes, 1930, p. 101-102).

Puesto que es evidente [...] que lo engendrado sólo es engendrado a partir de lo que es uno por la especie y la esencia, está claro entonces que la esencia, en tanto que esencia, es ingenerable e incorruptible [...]. Y, puesto que las esencias de las cosas sensibles no son más que su forma y su materia, según se verá después, está claro que las formas y las materias, en tanto que son formas y materias, no son generables ni corruptibles, a no ser por accidente (Averroes, 1919, p. 83).

Si la forma y la materia como tales estuvieran sujetas a generación y corrupción, la generación provendría de la nada en general y la corrupción iría a parar a la nada en general... La generación y la corrupción sólo son propias del compuesto de ambas, a saber, de la materia y de la forma (Averroes, 1919, p. 85).

Dice después que ni la forma ni la materia son engendradas, pues lo que es engendrado es su composición solamente (Averroes, 1937-1948, p. 1454).

La materia está en potencia y posee posibilidad; como substrato que es capaz de recibir las formas, es ingenerable e incorruptible. Pero, se caracteriza también por ser substancia: es substancia en tanto que dice relación a la forma. Lo que existe es una forma particular en un sujeto particular, el ser concreto e individual sensible y visible, que es el compuesto de materia y forma, del que Averroes quiere dar cuenta. Una vez que ha establecido que la única substancia en acto es este ser concreto, se llega a uno de los más

difíciles problemas, que ha recibido diferentes soluciones y respuestas a lo largo de la historia: ¿quien confiere la forma a la materia, de cuya unión resulta el compuesto?

Averroes se opone tanto a Temistio, quien sostenía que la forma era creada, como a Avicena, para quien la forma provenía del Dador de las formas, externo a la materia. Para Averroes está claro que no puede haber forma separada alguna que dé a la materia las formas que la actualizan. Su tesis está expresada en diversos textos, especialmente en el segundo de los que voy a transcribir, que merece ser reproducido en toda su extensión por su importancia:

Establecer que la forma y la materia proceden de un principio separado es algo que está fuera de sus principios, pues es absurdo. En realidad, según los filósofos, el agente no es el que hace la forma y la materia en las cosas generables y corruptibles, sino que a partir de la materia y de la forma realiza su composición, es decir, el compuesto de materia y forma. Porque, si el agente hiciera la forma en la materia, entonces la haría en algo, no a partir de algo, lo cual no es una doctrina filosófica (Averroes, 1930, p. 240-241).

Esta cuestión es de una dificultad y de una complicación extremas. Trataremos de ella en la medida de nuestra capacidad y alcance, según las premisas y los principios que se han establecido para nosotros a partir de la doctrina de Aristóteles, que, según dice Alejandro, es la menos sujeta a dudas, la más adecuada y adaptada a la realidad y la más alejada de la contradicción. Decimos entonces: todos aquellos que han afirmado una causa agente y la generación se encuentran divididos en dos escuelas totalmente opuestas, entre las que hay posiciones intermedias. Las dos escuelas que se hallan totalmente en oposición sobre esta cuestión son los partidarios de lo latente (*kumûn*) y los partidarios de la creación (*ibdâ*) y de la producción (*ikhtirâ*). Los partidarios de lo latente dicen que todo está en todo, que la generación sólo consiste en salir unas cosas de otras y que el agente sólo es necesario en la generación para hacer salir unas cosas de otras y para separar unas cosas de otras. Está claro que para ellos el agente no es otra cosa que un motor (*muharrîk*). Los partidarios de la producción y de la creación sostienen que el agente es el que crea y produce el ser en su totalidad y completamente y que la existencia de una materia sobre la que actúe no es condición de su acción, sino que él es el que produce todo. Tal es la opinión pública de los teólogos de nuestra religión y de la religión cristiana, de tal manera que el cristiano Juan el Gramático cree que no hay posibilidad (*imkân*) más que en el agente, según lo que de él dice Abû Nasr en su obra *De los seres que cambian*². En cuanto a las opiniones intermedias entre éstas dos teorías extremas, se reducen a dos, si bien una de ellas puede subdividirse en dos, con lo que serían tres. Lo que tienen en común estas otras tres opiniones es que <sus seguidores> establecen que la generación es un cambio substancial y que, para ellos, nada se genera de la nada; es decir, que en la generación debe haber, necesariamente, un substrato y que el ser engendrado sólo procede de aquello que es de su mismo género en virtud de la forma. Una de ellas es la de quien considera que el agente es el que produce y crea la forma y la pone en la materia; entre ellos hay quienes piensan que el agente que es de esta manera no está en la materia en modo alguno, y lo llaman el dador de las formas (*wâhib al-suwar*), siendo Ibn Sinâ uno de ellos. Y hay quienes piensan que el agente que es de esta manera existe bajo dos estados: separado de la materia o sin separar; para ellos, un ejemplo de agente no separado es el fuego que produce fuego y el hombre que engendra a otro hombre, y un ejemplo de agente separado es el que engendra a los animales y a las plantas que no proceden de animales ni de semillas semejantes. Ésta es la doctrina de Temistio y quizá de Abû Nasr, según lo que parece decir en su obra *Sobre las dos filosofías*³, aunque hay dudas

² Esta obra de al-Fârâbî, *Fi l-mawwûdât al-mutagayyira*, no se ha conservado. A ella aluden Avempace, Averroes y Maimónides.

³ Este título, *Fi l-falsafatayn*, hace referencia a las dos obras de al-Fârâbî que hoy conocemos por los títulos de *Falsafat Aflâtûn* (La filosofía de Platón) y *Falsafat Aristû* (La filosofía de Aristóteles).

sobre la intervención de este agente en los animales que se reproducen. La tercera doctrina es la que hemos tomado de Aristóteles: el agente sólo realiza el compuesto de materia y forma por el hecho de que él mueve la materia y la hace cambiar a fin de que lo que en ella está en potencia para la forma pase (*yakhruwu*) al acto. Esta opinión es semejante a la de quien piensa que el agente sólo realiza una unión y una ordenación de las cosas dispersas; es la doctrina de Empédocles. No hemos prestado atención a esta doctrina sobre el agente cuando se mencionaron las doctrinas de los filósofos. Sin embargo, para Aristóteles el agente no une realmente dos cosas, sino que es el que hace pasar al acto lo que está en potencia (Averroes, 1937-1948, p. 1497-1499).

Así, la generación del ser concreto es, entonces, “hacer pasar una co-sa del ser que está en potencia al ser que está en acto” (Averroes, 1930, p. 133). La generación es la actualización de lo potencial, el paso al acto de aquello que está en potencia. Los principios sobre los que el agente ejerce su acción son la materia y la forma. Estos principios no son generales, sino eternos; sólo hay generación de la unión de ellos. La materia es común a todos los seres; siendo el substrato eterno, contiene en sí las formas de una manera potencial; estas formas se actualizan por el movimiento impreso en la materia, un movimiento eterno y que tiene como condición necesaria a la misma materia. Pero se trata de un movimiento que no procede originariamente de la materia, sino que le ha sido dado a ésta por el agente, por la causa eficiente, que es la que mueve, como con toda claridad expone Averroes en el texto: el agente mueve a la materia (*al-fâ'il yuharriku l-mâdda*). Por ello, el movimiento no es ni materia ni forma, sino aquello que hace que la materia sea informada a través de un proceso. La materia no posee por sí misma actividad motriz, ni es principio de su propia transformación.

Para Averroes, entonces, toda creación, producción o generación es, ciertamente, una educción de las formas que están en la materia. Al querer rechazar el platonismo de sus antecesores, no tenía más remedio que poner las formas en la materia misma, ya que no existen separadas. Estando en ella como simple potencialidad, su educción, esto es, su extracción, significaba su actualización. La materia es condición necesaria para toda producción, para toda creación. Pero no es ella la que educa, la que hace salir de sí misma las formas que están contenidas en ella potencialmente, porque su potencia es puramente pasiva. Requiere la acción del agente, al que Averroes, en diversos pasajes del *Tahâfut*, identifica con Dios. La materia, en consecuencia, es incapaz de transformarse a sí misma. La acción de Dios no consiste en dar una forma a una materia, lo que le convertiría en mero *dador de formas*, sino en producir la educción, la extracción de las formas que la materia posee, esto es, generar su unión mediante el movimiento eterno de las esferas celestes. En consecuencia, para Averroes el universo es ciertamente eterno, siguiendo así a Aristóteles.

Las categorías avicenianas de posible y necesario son vagas porque ponen a un lado a Dios y al otro al mundo; no pueden explicar las relaciones entre ambos más que a partir de imágenes sin precisión. Limitan la acción de Dios a un solo acto: la procesión única del primer intelecto. En cambio, el Dios de Averroes es un verdadero agente, puesto que actúa sobre todos los seres; está presente en el mundo físico, siendo la clave de bóveda del universo, pero no por ello es menos trascendente y el intelecto humano sólo puede alcanzarlo como Primer Motor. En tal universo, la divinidad es la causa metafísica de orden físico; por ello, es natural que la Física se ocupe de Dios como Primer Motor. Y en la metafísica lo presenta como eterno y acto puro, con una acción permanente y continua: si deja de ejercerla por un instante, el universo volvería a la inmovilidad. Así lo expone al comentar un pasaje aristotélico:

Por sus palabras “Pero si hay una substancia móvil o agente (*jawhar muharrik aw fâ'il*) y ella no hace nada, entonces no hay movimiento” (Aristóteles, 1831, XII, 6, 1071b 12-

13), Aristóteles quiere decir que si hay un movimiento eterno y todo movimiento tiene un motor, tal como se ha mostrado en las Ciencias Físicas, entonces es necesario que este movimiento tenga un motor que sea acto puro, que no esté mezclado con potencia alguna en absoluto, es decir, que no sea en ningún momento motor en potencia, porque si una substancia que es motor o agente no es acto puro sino que está mezclada con la potencia, entonces de ella no provendrá en algún momento movimiento alguno (Averroes, 1937-1948, p. 1565-1566).

Bajo este Primer Motor están las esferas celestes, eternas, incorruptibles, dotadas de movimiento circular, cuya actividad se reduce a una traslación continua, que constituye su principio y su fin, las ocho esferas concéntricas: la esfera circundante universal, que es la de las estrellas fijas, más las de Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna; están dotadas de treinta y ocho movimientos (cf. Averroes, 1919, p. 212-213). Rechaza la novena esfera señalada por Ptolomeo y reconocida por sus predecesores árabes, aquella que rodeaba a estas ocho, la esfera extrema o última, carente de estrellas. Sin embargo, la visión ptolemaica, expuesta en el *Compendio de Metafísica*, fue abandonada con posterioridad en otros textos, en los que se aprecia una vuelta al sistema aristotélico, aunque consciente de las dificultades que éste implicaba. Después de hacer referencia a los movimientos expuestos por Aristóteles en su sistema astronómico y de señalar la crítica que Hiparco y Ptolomeo dirigieron contra ese sistema por no aceptar los epiciclos y las excéntricas, Averroes propone el retorno a la astronomía aristotélica por basarse en la física y no en las matemáticas como la de Ptolomeo:

Debemos comenzar a investigar la astronomía antigua desde el principio, porque ella es la verdadera astronomía que corresponde a los principios físicos. Para mí, es la que se funda en el movimiento de una misma esfera sobre un mismo centro y dos polos diferentes y mucho más, según lo que coincide con lo que se ve, es decir, que es posible que por razón de movimientos como éstos les suceda a las estrellas ir rápido, ir lento, avanzar, retroceder y el resto de los movimientos para los que Ptolomeo no es capaz de establecer un [modelo] astronómico. Así, es posible que [esa estrella] aparezca más cercana o más lejana por razón de esto, tal como sucede en la Luna. En mi juventud yo tenía la esperanza de hacer un estudio completo, pero ahora que estoy en mi vejez he desesperado de hacerlo, pues varios obstáculos me han impedido hacerlo antes. Quizá este discurso sea un estímulo para que alguien investigue esto más tarde (Averroes, 1937-1948, p. 1663-1664).

La multiplicidad de esferas celestes supone la existencia de motores cuya función es la de mover las esferas. Estos motores son intelectos trascendentes, que sólo imparten movimiento como causas finales. ¿Derivan unos intelectos de otros, como sucedía en el pensamiento de al-Fârâbî y de Avicena? En su *Compendio de Metafísica*, Averroes aceptó la doctrina de una emanación ordenada de motores y esferas a partir del Primero, hasta llegar al Intelecto agente:

El más excelente de estos motores es el motor de la esfera estrellada, que es la causa primera de los mismos, siendo esto todo cuanto se deduce de dichas afirmaciones. Sólo que, comparadas esas propiedades del primer principio (consistentes en ser uno, simple, incapaz en absoluto por su esencia de entender lo múltiple) con la operación del citado motor, no le cuadran a éste las mencionadas propiedades, pues de este motor ha de emanar por necesidad más de una forma, ya que él es el que proporciona la forma de la esfera estrellada y la existencia al motor de la esfera que le sigue en orden. Ahora bien, de lo uno y simple no pudiendo seguirse más que un ser uno y simple, ¿cómo puede seguirse algo múltiple con diversos grados de excelencia? Y en efecto, siendo el motor

más excelente que la forma de la esfera, la esencia de la cual emanan esos dos seres ha de contar, por necesidad, de partes, más nobles unas que otras. Pero si tal es la condición de esta esencia, es decir, la del motor de la esfera estrellada, ella será efecto necesariamente, y tendrá una causa que lo sea de su existencia, siendo este principio al que convienen y cuadran las referidas propiedades, es decir, Dios, porque introducir otro principio anterior a éste sería necesariamente superfluo, y en la naturaleza nada hay superfluo. [...] En general, no están a nuestra disposición principios mediante los cuales nos demos cuenta de la colocación [de estos seres] de una manera concluyente. El Intelecto agente emana del último de estos motores, motor que hemos de considerar moviendo la esfera de la Luna (Averroes, 1919, p. 247-248 y 255-256).

Sin embargo, en su *Gran Comentario a Metafísica* refuta la teoría de la emanación, que atribuye a los filósofos “modernos”, quienes pensaron que estos motores eran causas y efectos los unos de los otros y que del Primer Motor, siendo uno y simple, sólo podía emanar un solo ser. Tal doctrina es errónea porque estos motores sólo tienen una función, que es la de impartir movimiento a las esferas, y porque los términos de “emanación” (*sudûr*), “consecución” (*luzûm*) y “acción” (*fi‘l*) no implican que un acto siga necesariamente a un agente; la producción causada por un agente es un proceso que pertenece al mundo sublunar, donde el objeto producido pasa de la potencia al acto, mientras que en el mundo celeste no hay potencialidad, por lo que la producción es imposible (Averroes, 1984, introd., p. 47-48). Así lo expone:

Ellos dicen, sobre el asunto de estos intelectos, que es evidente que algunos de ellos se siguen necesariamente de otros tal como el efecto que se sigue de la causa y lo causado que se sigue del causar; que la substancia primera debe ser una absolutamente y simple absolutamente; que de lo uno y de lo simple no emana ni se sigue sino lo uno; que del motor del primer cielo se sigue el primer cielo mismo y el motor de la esfera que le sigue, por lo que no debe ser simple y tener una causa, que es anterior a él. Este discurso es engañoso, porque aquí no hay emanación ni consecución ni acción, de tal manera que tengamos que decir que una sola acción deba seguirse de un solo agente; solamente hay una causa y un efecto tal como decimos que el inteligible es causa del inteligente. Puesto que esto es así, nada se opone a que aquello que es por sí mismo intelecto e inteligible sea causa de varios seres, en tanto que de él se entienden múltiples modos (Averroes, 1937-1948, p. 1648-1649).

Así, el que es a la vez intelecto e inteligible puede ser a la vez causa de diferentes seres, porque es pensable bajo diferentes aspectos, siendo cada uno de estos seres un aspecto distinto de él. Como Aristóteles, Averroes entiende que todo Intelecto es motor y el Primer Motor Inmóvil es sólo motor y no creador; sin embargo, de modo distinto a Aristóteles, concibe un conjunto de Intelectos, coeternos con el Primer Motor Inmóvil, que piensa a éste cada uno desde un cierto punto de vista (cf. Jolivet, 1982, p. 233).

Al rechazar el principio de la emanación, Averroes hace consistir la prioridad de unos intelectos o motores sobre otros no en que unos sean causa de los otros, sino en que unos son mejores y más estimables que los otros. Al comentar el pasaje aristotélico (Aristóteles, 1831, XII, 8, 1073, 1-3), Averroes afirma:

Está claro de estas palabras que hay substancias eternas, que son más de una, y que en ellas hay una primera, que es el motor del todo (*al-kull*), una segunda, una tercera, una cuarta, según los grados de las esferas a partir de la primera esfera, que es la estrellada. Esto que él dice es evidente a partir de lo que precede. Que el motor del todo antecede a todas ellas es algo evidente y seguro, a saber, que todas ellas se dirigen hacia este

supremo movimiento y lo siguen. Él es anterior a todas ellas por naturaleza y también es anterior por posición y por magnitud, quiero decir, que su anterioridad es evidente por la anterioridad de lo que es movido por él respecto a la posición, la magnitud, a la multiplicidad de estrellas y a la velocidad del movimiento. Todo esto le otorga precedencia sobre ellas respecto a la nobleza y la substancia. Es también evidente que el orden de estos motores respecto al primer motor debe ser según el orden de sus esferas en el lugar, porque su anterioridad respecto a la posición y la magnitud les otorga su prioridad en nobleza (Averroes, 1937-1948, p. 1646-1647).

Este ser anterior en nobleza significa que, como dice en el *Tahâfut al-tahâfut*, el orden de su posición en sus respectivas esferas fue determinado por Dios desde la eternidad. El orden celeste de Averroes, pues, no tiene nada que ver con el orden celeste emanado, según las doctrinas de al-Fârâbî y Avicena. Su universo, por tanto, se aproxima más al de Aristóteles que al de sus predecesores árabes.

Referencias

- ALGAZEL. 1927. *Tahâfut al-falâsifa*. Beirut, Imprimerie Catholique, 447 p.
- ARISTÓTELES. 1831-1836 *Metafísica*. In: I. Bekker (ed.), *Aristotelis Opera*. Berlin, Reimer, vol. II.
- AVERROES. 1919. *Compendio de Metafísica*. Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, XL + 308 + 175 p.
- AVERROES. 1930. *Tahâfut al-tahâfut*. Beirut, Dar el-Machreq, 600 p.
- AVERROES. 1961. *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in The Latin Version of Calo Calonymos*. Milwaukee, The Marquette University Press, 483 p.
- AVERROES. 1954. *Tahâfut al tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*. London, Luzac, xxxvi + 374 + 219 p.
- AVERROES. 1937-1948. *Tafsîr mâ ba'd al-tabî'a (Gran Comentario a la Metafísica)*. Beirut, Imprimerie Catholique, 3 vols, 1753 + 319 p.
- AVERROES. 1941. De Substantia orbis. In: A. de TOLEDO y M. ALONSO, *Comentario al "De Substantia orbis" de Averroes*. Madrid, CSIC, 282 p.
- AVERROES. 1958. *Averroes on Aristotle's De generatione et corruptione: Middle Commentary and Epitome*. Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, XXV + 245 p.
- AVERROES. 1983. *Epitome in Physicorum libros*. Madrid, IHAC - CSIC, 283 p.
- AVERROES. 1984. *Ibn Rushd's Metaphysics: A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm*. Leiden, J. Brill, 219 p.
- AVERROES. 1987. *Epitome de Física (Filosofía de la Naturaleza)*. Madrid, C.S.I.C. I.H.A.C., 170 p.
- AVERROES. 1998. *Sobre filosofía y religión*. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 140 p.
- BAFFIONI, C. 1982. *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*. Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 355 p.
- CASPAR, R. 1996. *Traité de Théologie musulmane. I. Histoire de la pensée religieuse musulmane*. Roma, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 495 p.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. 1997. *Abû-I-Walid Muhammad ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*. 2ª ed., Córdoba, Caja Sur Publicaciones, nº 59, 502 p.
- JOLIVET, J. 1982. Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote. *Arabica*, 29:225-245.
- KOGAN, B.S. 1984. Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Man-ner of the World's Existence. In: G.F. HOURANI y M.E. MARMURA, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany, State University of New York Press, p. 203-235.
- NADER, A. 1984. *Le système philosophique des Mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam)*. 2ª ed., Beirut, Dar el Machreq, 354 p.